MASTER
NEGATIVE
NO. 93-81417-1

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

CARUS, FRIEDRICH
AUGUST

TITLE:

NACHGELASSENE
WERKE

PLACE:

LEIPZIG

DATE:

1808-1810

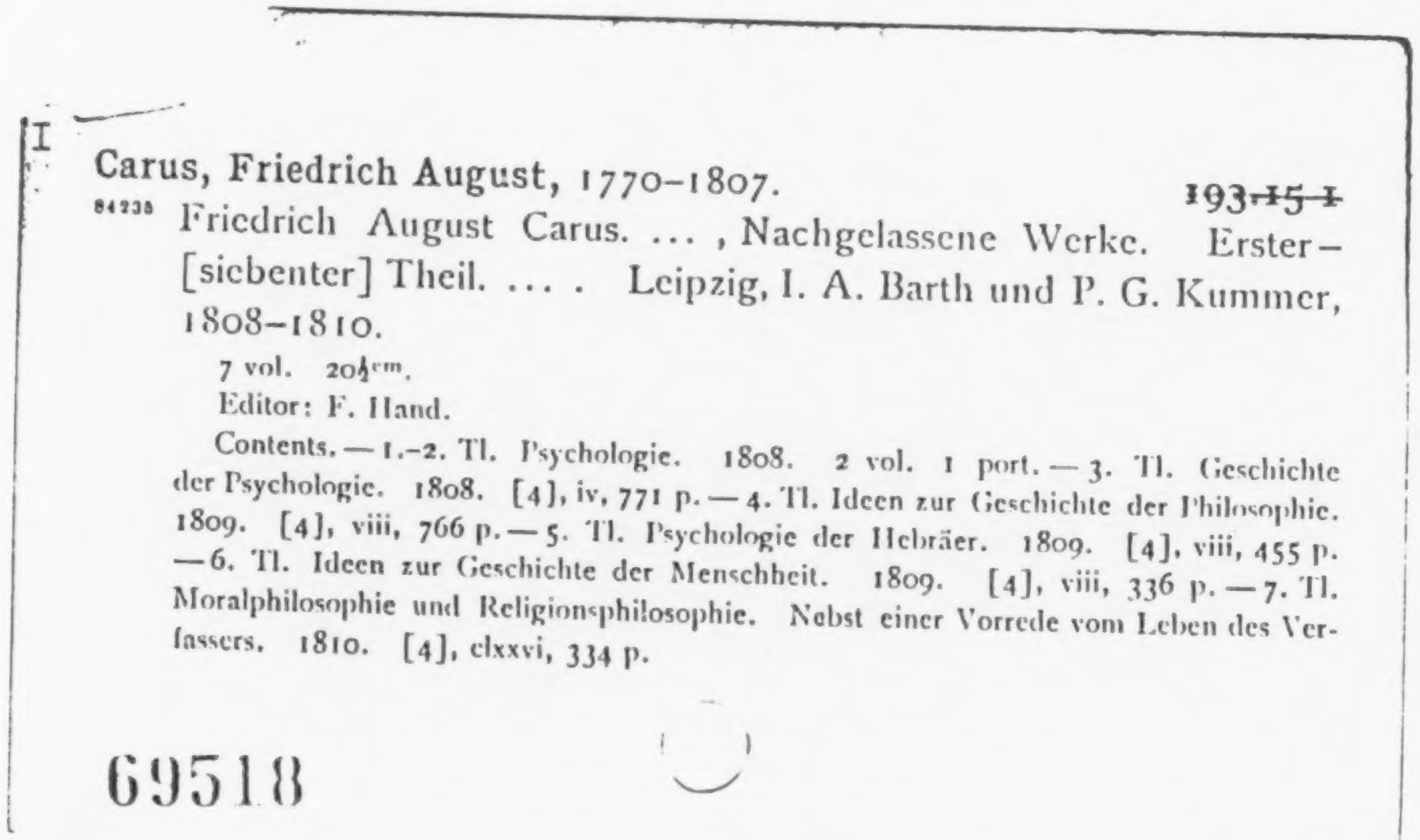
Master Negative #

93-81417-1

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record



I

Carus, Friedrich August, 1770–1807. 193~~-15 1~~

84235 Friedrich August Carus. ... , Nachgelassene Werke. Erster–[siebenter] Theil. .... Leipzig, I. A. Barth und P. G. Kummer, 1808–1810.

7 vol. 20½^{cm}.

Editor: F. Hand.

Contents.—1.-2. Tl. Psychologie. 1808. 2 vol. 1 port.—3. Tl. Geschichte der Psychologie. 1808. [4], iv, 771 p.—4. Tl. Ideen zur Geschichte der Philosophie. 1809. [4], viii, 766 p.—5. Tl. Psychologie der Hebräer. 1809. [4], viii, 455 p.—6. Tl. Ideen zur Geschichte der Menschheit. 1809. [4], viii, 336 p.—7. Tl. Moralphilosophie und Religionsphilosophie. Nebst einer Vorrede vom Leben des Verfassers. 1810. [4], clxxvi, 334 p.

69518

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35m
REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA [✓ IIA] IB IIB
DATE FILMED: 6-30-93
INITIALS may
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

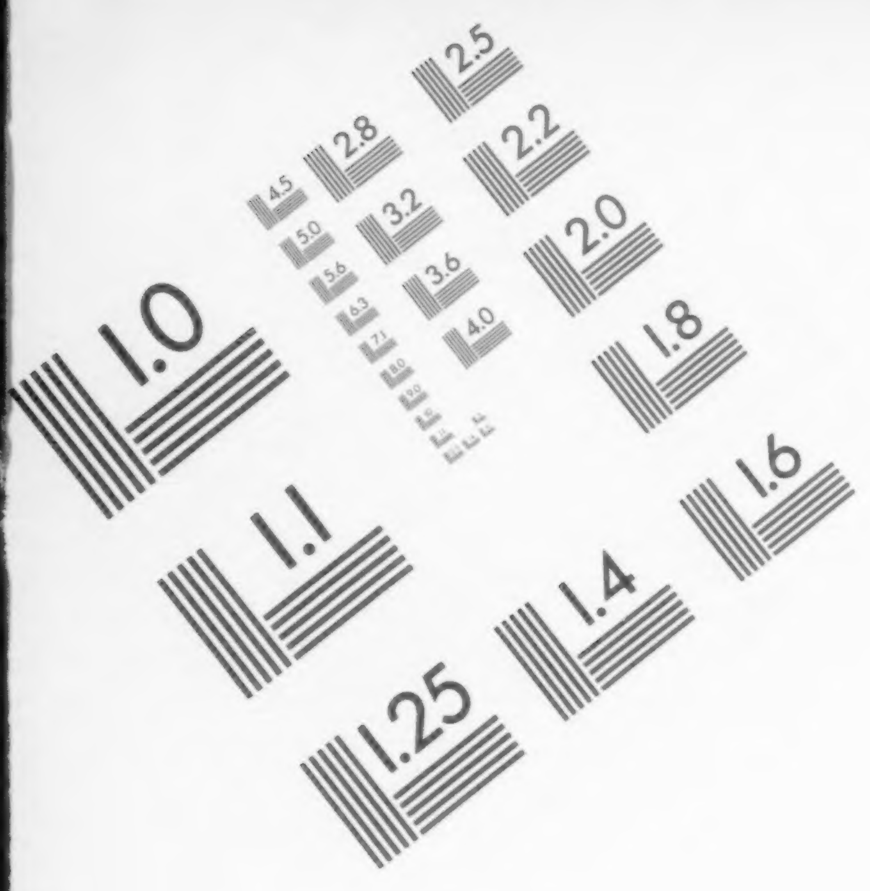
GUIDE TO CONTENTS
FOR
NACHGELASSENE WERKE

REEL	MASTER NEGATIVE #	DATE	VOLUME
1	93-81416-1	1808	1
		1808	2
		1808	3
2	93-81417-1	1809	4
		1809	5
		1809	6
		1810	7

REEL 2

VOLUME 4
1809
VOLUME 5
1809
VOLUME 6
1809

REEL 2(cont'd.)
VOLUME 7
1810


1.0
1.1
1.25
1.4
1.6
1.8
2.0
2.2
2.5
2.8
3.2
3.6
4.0
4.5
5.0
5.6
6.3

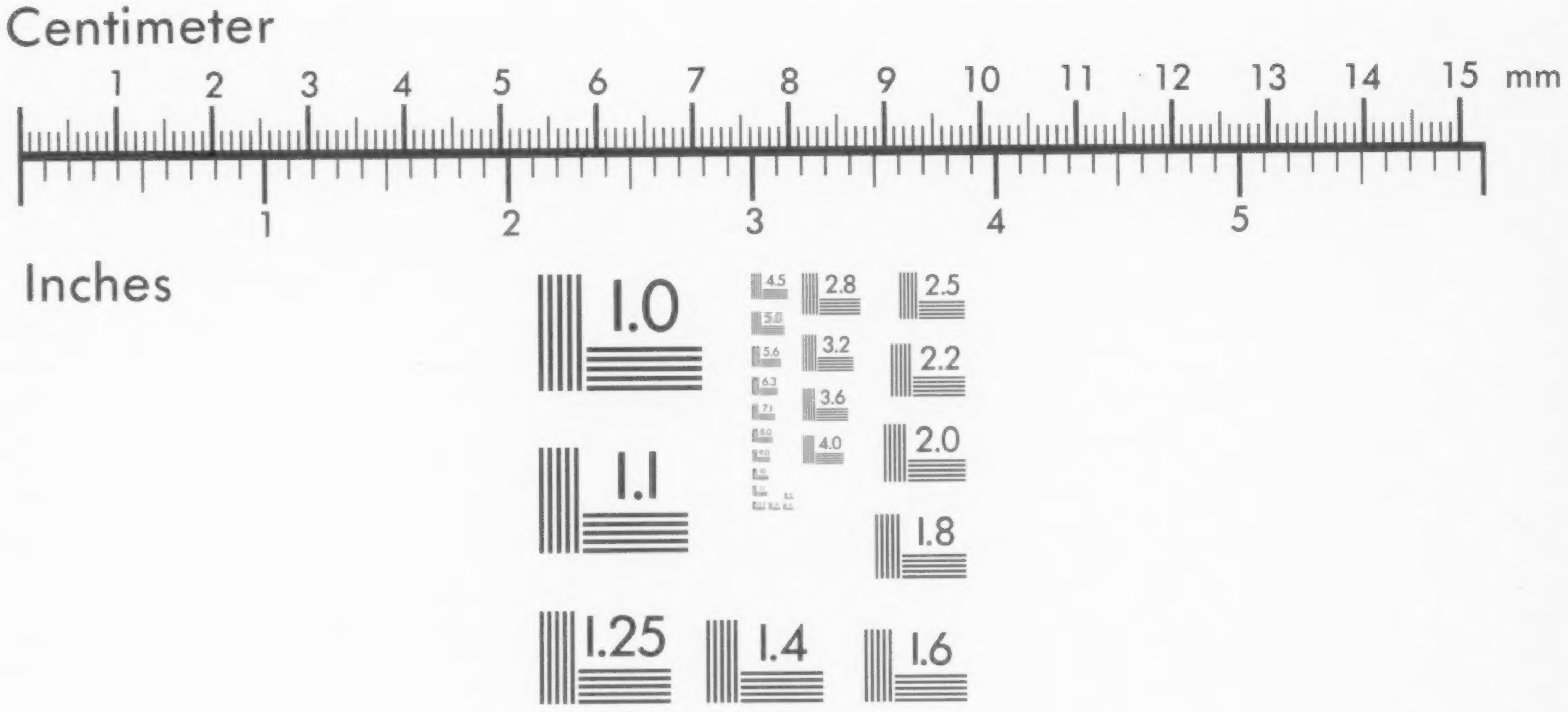
AIIM

Association for Information and Image Management

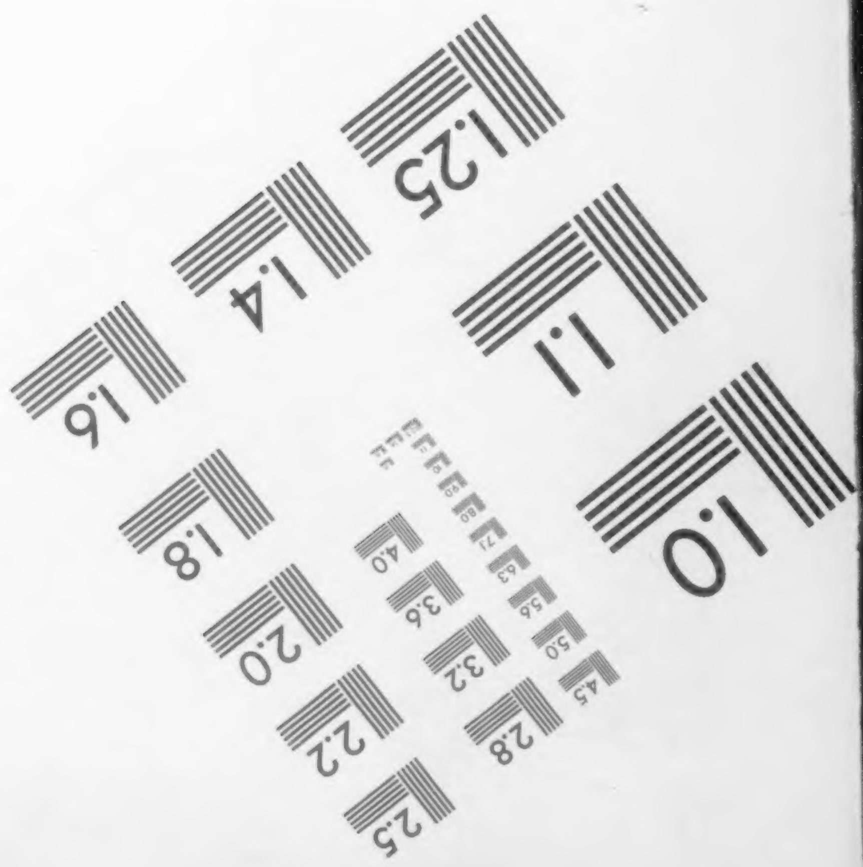
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202

1.0
1.1
1.25
1.4
1.6
1.8
2.0
2.2
2.5
2.8
3.2
3.6
4.0
4.5
5.0
5.6


Centimeter
1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
mm
1
2
3
4
5
Inches
1.0
1.1
1.25
1.4
1.6
1.8
2.0
2.2
2.5
2.8
3.2
3.6
4.0
4.5
5.0
5.6
6.3
7.1
8.0

1.0
1.1
1.25
1.4
1.6
1.8
2.0
2.2
2.5
2.8
3.2
3.6
4.0
4.5
5.0
5.6


1.0
1.1
1.25
1.4
1.6
1.8
2.0
2.2
2.5
2.8
3.2
3.6
4.0
4.5
5.0

MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

VOLUME 4

193C25 I 4

Columbia College
in the City of New York.
Library.

Special Fund
1894
Given anonymously.

Friedrich August Carus

Professors der Philosophie in Leipzig

Nachgelassene Werke.

Vierter Theil.

Ideen zur Geschichte der Philosophie.

Leipzig 1809
bei Iohann Ambrosius Barth
und Paul Gotthelf Kummer.

Friedrich August Carus

Professors der Philosophie in Leipzig

Nachgelassene Werke.

Vierter Theil.

Ideen zur Geschichte der Philosophie.

Leipzig 1809
bei Iohann Ambrosius Barth
und Paul Gotthelf Kummer.

Vorrede.

Schon zweimal habe ich Schriften aus Carus Nachlasse mit einem Vorworte begleitet, und von dem Verfahren, durch welches sie zum Drucke gebracht wurden, Rechenschaft gegeben; aber noch nie habe ich die Last der Schwierigkeiten und Hindernisse, welche der Herausgabe hinterlassener Schriften nothwendig entgegenstehen, mehr gefühlt, als jezt, da

183410

ich eingesehen habe, daſs es schwer sey, die Beurtheilung solcher Werke unter diejenige Bedingtheit zu bringen, ohne welche jene selbst einer nicht verdienten Aufnahme ausgesezt sind. Wer die mühsame Arbeit jemals übernommen, aus hinterbliebenen Heften, in denen die Zeit und das Verhältniſs Lücken und fragmentarische Bearbeitung einzelner Stellen zurükgelassen hat, ein Ganzes zu bilden, der wird mir einräumen, daſs sich auf gewissen Puncten Hinderniſs und Verlegenheit zu sehr drängen, als daſs überall dem Urtheile, welches das Gegebene so anschlägt, wie es seyn soll, Gnüge geleistet werden könnte. Dennoch vertraue ich der guten Sache, wenn ich diesen Band als einen Beitrag zur Bearbeitung der Geschichte der Philosophie dem

Leser übergebe, unbesorgt daſs man, am Einzelnen hängend, den Werth des Ganzen übersehen möchte. Auch habe ich nicht, als mir die Hefte des Verfassers zur Herausgabe übergeben wurden, auf mein eignes Urtheil gebaut, sondern Entscheidungen von denen eingeholt, die auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie als treue Pfleger und Pflanzer anerkannt sind. Daſs es bei der Geschichte der Philosophie gewiſs noch nöthig sey, einzelne Theile aushebend zu bearbeiten, Lücken zu füllen und das von Andern Erforschte in Darstellung zu verbinden, dies wird man mir zugestehen. Man betrachte aber diese Sammlung von Ideen zur Geschichte der Philosophie als einen solchen Beitrag. Sie enthält des Verfassers Bemühungen, so weit sie ihm eigenthümlich waren, und so viel als möglich ausgeschieden von dem, was er von Andern billigend annahm und in seinen Lehrvorträgen benuzte; nicht eine vollständige Geschichte der Philosophie. Zugleich aber stelle man sie in genaue Verbindung mit des Verfassers Geschichte der Psychologie, die als ein Theil von jener angesehen werden kann. Darum aber konnte hier nicht aufgenommen werden, was dort schon vorgetragen worden war, und es wird der Leser die nothwendigen Verweisungen auf jenes Werk zu deuten wissen. Daſs hier und da Tadel auf dem Herausgeber zurükfallen wird, sehe ich voraus; dennoch kann ich versichern, daſs ich mir in Hinsicht des Werths und der Zulänglichkeit einzelner Stellen und ihrer Aufnahme stets Gründe vorausgestellt habe, die zu erzählen hier zu weit führen würde; daſs es mir möglich sey, bei dem Einzelnen das Mangelhafte des Buchs durch unüberwindbare Schwierigkeiten, das Lückenhafte durch Mangel der Auskunft bei stummen Papieren zu entschuldigen. Dies gilt von dem Einzelnen. Bessern, und vervollständigen sollte meine Hand nicht, sondern nur auswählen und ordnen. Ob nicht dieser und jener einzelne Gedanke entlehnt, oder Dieses und Jenes von Andern tiefer und vollständiger erforscht worden sey, kann ich nicht entscheiden. Und wer möchte durch Gedächtniſs und Studium bei Gedanken und Worten, wenn sie nach der Zahl und nicht nach den Werthe berechnet werden, stets den Urheber angeben können. Darüber könnte nur die lebendige Stimme des Verfassers entscheiden. Die literarischen Notizen, welche ich vorfand waren zu unvollständig, als daſs sie den Drucke hätten übergeben werden können; schäzbar dagegen schien mir die Anlage zu einer allgemeinen Geschichte von der Bearbeitung der Geschichte der Philosophie. Hier verbesserte ich die mir kenntlichen Schreibfehler und unvollständigen Notizen, doch ohne das Ganze selbst vollständiger zu machen. Vielleicht widme ich diesem Gegenstand bald einen eignen Versuch. Damit aber die Sammlung nichts vermissen lasse, was Carus seine Forschung nannte, so wurden aus Fülleborns Beiträgen zur Geschichte der Philosophie, 9 und 10. Stük, die Abhandlungen über Hermotimos und Anaxagoras aufgenommen und die *Commentatio de*

Anaxagoreae Cosmo-Theologiae fontibus angehängt.

Unbefangene Urtheile würde der Verfasser selbst über seine Schriften gefordert haben, Er, dem das Streben nach Vollendung der Wissenschaft eigen war, und der, selbst darin musterhaft, die Forschungen andrer Männer nicht auf den Probirstein des Mein und Dein zu prüfen, sondern sie als gleichen Beitrag für allgemeinen Gewinn aufzunehmen pflegte. Möchte nur dieses Streben in ihm deutlich anerkannt werden, und möchten seine uns hinterlassenen Schriften stets in die Hände solcher Beurtheiler fallen, wie es die Verfasser der einsichtsvollen und mit liebenswürdiger Humanität geschriebenen Kritiken über die früher erschienenen Bände in den Göttingischen Anzeigen und den theologischen Annalen waren. Die Todten gerecht in ihren Werken zu ehren war ja in jeder Zeit das Bemühen freier und grosser Geister.

Leipzig,
den 16. März 1800.

Ferd. Hand.

Ideen
zur
Geschichte der Philosophie.

Ideen
zur Geschichte der Philosophie.

Wenn es jezt kühner als je erscheinen muſs, die Darstellung einer politischen Geschichte, geschweige einer Weltgeschichte zu unternehmen, so noch kühner erscheint eine philosophische Geschichte der *Philosophie*. Die Philosophie ist ja nicht nur die verborgenste, sondern auch die höchste Weisheit, eine Weisheit, die sich noch mehr verbirgt als der einzelne menschliche Gedanke. Wie schon dieser selten ganz so *vollständig* und so *rein*, als er gedacht wurde, in der Menschensprache sich ausdrükt, so noch weniger ein ganzes System von Gedanken, in dessen Entwiklung manche Mittelglieder als uns oder Andern deutlich, als zugestanden und bekannt vorausgesezt werden, ob sie es gleich nicht sind; — zu dessen Darstellung nicht weniger Geisteskraft gehört, als zu seiner ersten Schöpfung und reinen Auffassung. Dazu kommt, daſs es nie ungewisser *schien*, als eben jezt, was *Philosophie* sey, daſs fast jeder selbstdenkende Philosoph der eignem Ansicht von ihrem Begriffe und ihren Theilen folgt.

Wenn man es erfahren hat, wie die Geschichte der Philosophie nicht nur selbst ein Tummelplaz von ewigen Kämpfen so vieler auf Denker Anspruch machender Geister darstelle, sondern auch von jeher Veranlassung gegeben habe und wohl noch gebe, jede neue sogenannte Philosophie in sie hineinzutragen, dieselben alten Säzze bald für ausgemachte Wahrheiten, bald für offenbare Widersprüche auszugeben; so möchte man auch ihren Werth für sehr schwankend und zweideutig, und ihr Studium für Thorheit halten. Aber man hatte auch immer zu wenig daran gedacht, erst über feste Vorbegriffe übereinzukommen und die Ideen zu bestimmen, welche bei ihrem dann so genuſsreichen Studium alle Forschungen leiten müssen.

Leicht kann daher ein solches Unternehmen zu einem blinden, kekken und fruchtlosen werden; und um dies zu vermeiden, bedarf es in einem doppelten Sinne theils im Theoretischen und Praktischen, theils für beide Arten dieser Geschichte der Allgemeinen und Besondern, zuerst der Voraussezzung A. einer Theorie und B. einer Methodik derselben. Jene untersuche den Begrif und Zwek, den Gehalt und Werth, die Möglichkeie und Ausführbarkeit der Geschichte der Philosophie. Diese untersuche, a) wie weit ihre Aufgabe bisher gelöſst, ihr Werk bisher erreicht sey (also Geschichte der Geschichte); b) wie sie künftig noch zu gewinnen und welche die Behandlungs- und Beurtheilungsart der allgemeinen und besondern Materialien sey; c) wie und wann ihr Studium eintreten müsse.

Soll es keine geschichtlose Geschichte, das ist, eine blosse Beschreibung geben, so muſs zwar nicht Angabe, aber doch Folge der Zeit beobachtet werden *). Es muſs ferner ein Geschehenes, d. i. ein Veränderliches an einem Unveränderlichen vorausgesezt werden, und zwar ein Veränderliches, das vor dem Bewuſstseyn erfolgte; sonst wäre es uns Menschen, — und nur Menschen haben Geschichte, — ein Ungeschehenes. Dann erst ist Geschichte möglich, — die Entwiklung und Darstellung der nach nothwendigen Naturgesezzen zusammenhängend erfolgenden, unterscheidbaren und bestimmten Veränderungen an einem Unveränderlichen. Dies Unveränderliche zeigt sich aber objectiv in der Idee, die als Object gegeben seyn muſs, oder subjectiv als der menschliche Geist.

Geschichte und Philosophie unterstüzzen sich wechselseitig, so wie Erfahrung und Philosophie unter einem höhern Begriffe der Erkenntniſs stehen und einerlei Gegenstand, die Welt, haben. Ihre Verschiedenheit wird nur durch die verschiedenen Standpuncte bewirkt, auf denen sich verschiedene Ansichten aus verschiednen Quellen der Erkenntniſs entwickeln. Die Geschichte ist eine Erkenntniſs, genommen aus dem zufällig gegebenen Stoffe (*cognitio ex datis*); Philosophie hingegen eine Erkenntniſs des durch Selbstthätigkeit des Geistes, durch sein allgemeinstes, nothwendiges und unbedingtes Handeln, also *a priori* hervorgebracht ist (*cognitio ex factis*). Die verschiedenen Ansichten rühren ferner her von der Art der Erkenntniſs. Geschichte verhält sich so zur Geschichte wie das Aufnehmen (des rohen Stoſs) und das Zurükgeben (eines veränderten Stoſs) oder wie das Wahrnehmen des Sinns und das Sezzen der Vernunft. Die Art der Thätigkeit macht einen dritten Grund der Verschiedenheit aus, da sich Geschichte und Philosophie verhält, wie die leidentliche Thätigkeit des Welterfahrnen zu der Selbstthätigkeit des Weltbürgers, wie das Nothwendige zu dem Freien. Endlich hängt die Verschiedenheit von der Art ihrer Stoffe ab. Geschichte bietet mannichfaltige und zufallige, Philosophie einartige und nothwendige Stoffe dar. Ihr wechselseitiger Einfluſs bewährt sich darin, daſs 1) die Philosophie oder der philosophirende Geist der Geschichte den Begrif und die reine Idee gibt, die sie durchzuführen hat, und daſs sie lehrt, welche Gegenstände in das Gebiet jeder besondern Geschichte gehören. 2) Sie gibt dem Geschichtsforscher die Richtung auf bestimmte Merkmale des Gegenstandes, den er aufsucht. 3) Sie zeigt den Maasstab der Grade der Gewiſsheit, da alles der Philosophie Widersprechende nicht historisch gewiſs ist. 4) Sie erklärt endlich den Zusammenhang. 5) Endlich findet der historische Künstler nur als Philosoph den höchsten Zwek oder die reine Idee, und die Einheit seines Strebens. Dagegen nimmt der Philosoph von der Erfahrung erst die äussere Möglichkeit zu philosophiren, den Stof, die Vielseitigkeit und die Begränzung.

---

*) Grohmann wollte die Zeitfolge und Chronologie von der Geschichte der Philosophie ausgeschlossen und nur die Aufeinanderfolge der Caussalität angenommen haben. S. dessen Schrift: über den Begrif der Geschichte der Philosophie. Wittenberg 1797. 8.

In so fern wir die Philosophie als Gegenstand sezzen, erhält sie Einartigkeit. Bei dieser Annahme bedarf der Gegenstand aber selbst Aufhellung und Bestimmung nach bestimmten Merkmalen. Allein von welcher Art? Eine Beschreibung von der Philosophie würde zu weitläuftig, eine Erläuterung blos vorläufig seyn und als Auseinandersezzung manches Zufällige enthalten. Auch eine eigentliche Definition, als Auffassung und Benuzzung der wesentlichen Merkmale, kann nicht vorausgeschikt werden; denn ein blos logischer Begrif kann sehr klar, sogar deutlich seyn, und doch von einer falschen Voraussezzung ausgehen. Auch bleibt er immer ein Schulbegrif, ein einseitiger, beschränkter Gesichtspunct, in den sich die verschiedenen Ansichten der frühern oder spätern Weisen einengen sollten. Dann bekämen wir eine Geschichte unsrer Art von Philosophie und diese vielleicht noch aus andern Philosophen herausgezwungen.

Statt des ruhenden und begränzenden Begriffes des Verstandes muſs die reinste, lebendigste und allseitigste Idee der Vernunft aufgefunden und ergriffen werden, durch welche Einheit in das Mannichfaltige gebracht wird. Als Ideal erscheint sie, und zwar als bestimmte und unveränderliche Normalidee, als welche wir die Philosophie zwar suchen und der wir uns nähern, die uns aber immer eine noch zu findende Wissenschaft bleiben wird. Die Beziehung der Philosophie auf die Welt gibt uns dies Ideal und den praktischen Begrif, der in jedem Weisen das Ideal bildete. Der Form nach erscheint Philosophie als *systematische* Wissenschaft; der Materie nach, als Weisheit durch Selbstverständigung und durch Erkenntniſs des allgemeinen und nothwendigen Zusammenhangs der Dinge; — und so ist sie in jener Normalidee — die *Wissenschaft von der Beziehung aller möglichen Erkenntniſs auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft.*

Auch diese Idee wird nicht durch die Philosophie gegeben, sondern durch das Philosophiren oder durch die Vernunft. Die Aufgabe für die Vernunft ist das Bemühen nach dem *Absolutgewissen*, nicht Erkenntniſs des Unbedingten, sondern unbedingte Erkenntniſs.

Hier entsteht nun die Frage: Kann Philosophie ein Gegenstand der Geschichte seyn? Sie kann es seyn, sofern jede idealische Aufgabe eine allmälige Annäherung zuläſst. Unmöglich würde eine Geschichte der Philosophie bleiben, wenn es keine Ablenkung von der Vernunft, keine Entfernung von ihrer unmittelbaren Erkenntniſs gebe. Auch die Verirrungen begreift die Geschichte des sich dem unendlichen Ziele der Weisheit annähernden Strebens in sich. Ihr Hauptblik geht auf den nothwendigen Gang zum Nothwendigen, zum Unbedingten. Wie schon in den organischen Naturproducten eine feste Richtung statt findet, so auch in dem höhern Organismus des Menschengeistes, innerhalb seiner Schranken, eine grade Richtung auf die ewige Wahrheit. Der menschliche Geist war immer thätig nach denselben ewigen Regeln, ob er sie gleich erst spät *anerkannte*.

Es schlieſst das Streben nach jenem unendlichen Ziele nicht Verirrungen aus; nur soll die Geschichte der Philosophie nicht Litanei, nicht Register blosser Fehltritte der Vernunft seyn und bleiben, wie eben so wenig eine Gallerie von unzusammenhängenden Meinungen, die mit *keiner* Wahrheit in Verbindung stehen *). Auch sind jene Verirrungen oft nur scheinbar, und nur negativ unvollkommne Versuche; ja oft sogar Entdeckungen, wenn auch nur halbe, richtig doch einseitig. Sie werden *schwer* erkannt, wie bei Hypothesen. Wenn darf man sie wohl als leere Einfalt unbesorgt verwerfen! Wie viele Wissenschaften und Künste, sagte *Lessing*, waren Anfangs blosse Einfalle, Spielwerk des Wizzes und der Grübelei, ohne allen abzusehenden Nuzzen! Nur als die Menschen an Kenntnissen zunahmen, wurden manche Hirngespinste zu Realitäten. Es sind die Verirrungen ferner oft sehr *ehrwürdige* Versuche; ehrwürdige durch die *Freiheit*, mit der man sich über sein Zeitalter erhob, wenn es auch den Zeitgenossen nur als Kühnheit erschien, und durch die *Kraft*, die Manche ein ganzes Leben hindurch an die Wahrheit sezten. Sie sind endlich immer Bestrebungen, die *in der* menschlichen Natur gegründet sind; sie sagen immer eine mögliche, sogar bündige und nahe *Verknüpfung* der Begriffe im menschlichen Geiste aus; sie tragen immer Spuren ihres würdigen Ursprungs aus

---

*) So geschah es bei *Huet*, der zur Erhebung der Offenbarung die Schwäche der Vernunft in ihrer erbärmlichsten Blösse darzustellen suchte. So selbst bei *Adelung* und *Meiners*.

der Quelle des Menschengeistes; sie erhöhen den Glauben an die Wirksamkeit der Vernunft, selbst in den ausschweifendsten Grenzen der Natur; sie sind sprechende Belege zu der Wahrheit, daſs die Vernunft sich selbst die grosse Bahn brechen sollte, welche die Phantasie ihr anfangs noch verhüllte. So werden selbst Zeitalter der Schwärmerei, statt langweilig, interessant, durch das Spiel der reichen Mannichfaltigkeit, in der sich Menschenkräfte treiben und in einzelnen Sonnenblicken der Vernunft begegnen.

So wird die Geschichte der Philosophie zur Geschichte der Denkarten, und der philosophische Historiker zeigt sich dabei tolerant. Mit dem Geiste der Humanität schimpft er nicht sogleich auf blindes Heidenthum, auf hirnlosen Unsinn; auch aus der Nacht des Aberglaubens strahlt ihm die himmlische Wahrheit entgegen. — Unvermeidlich ist auch die Aufnahme der Irrthümer in die Geschichte. Alle vorhandene Systeme, ja jede wirkliche (d. i. in Zeichen und Sprache niedergelegte) Philosophie ist, wo nicht selbst ein Irrthum, doch mit ihm noch verbunden. Die subjectiven Gründe sind oft grade mit dem Ganzen so verwebt, daſs sie nicht getrennt werden können. Sie gehören überdem zu dem Pragmatismus. Es darf weder die ursprüngliche Consequenz im Kopfe des Erfinders, noch die Tendenz desselben übersehen werden, noch können die Ursachen ohne sie vollständig erforscht werden. Die Irrthümer waren für den Erfinder unentbehrliches Hebezeug seiner Ideen, besonders als sein Eigenthum in seiner Sprache. Ueberdies kann die historische Darstellung der Versuche nichts Andres seyn, als eine Darstellung von Philosophieen, eine Darstellung des Objectes der Philosophie in der Subjectivität, d. i. der Abspiegelung jener Idee in sehr verschiednen Individuen, — Darstellung sehr mannichfaltiger Aeusserungen der Vernunft in der Person einzelner Denker, die bald durch eine niedere, bald durch eine höhere Seelenkraft unterstüzt wurde. Die allseitige, freie Bewegung des Menschengeistes bei Einem Ziele mitten unter den Banden der Sprache und der Zeitverhältnisse macht grade eine der interessantesten Seiten dieser Geschichte aus.

Die Geschichte der Philosophie darf also nicht blos *historia sapientiae*, sondern auch *historia stultitiae* seyn, weil sie nicht anders seyn darf und kann; jedoch auch nicht blosse *historia stultitiae*, weil sie mehr seyn soll und kann.

Zu den Fragen über das, was aufgenommen und ausgeschlossen werde bei der Geschichte der Philosophie, gehört auch Folgende: Wiefern soll blos das Neue aus dem Materialien ausgewählt werden? Neu kann ein Versuch wegen seiner Richtung oder wegen seines Inhalts und Umfangs oder wegen seiner Gründe, oder wegen seiner Darstellung seyn. Neuheit aber ist nicht ein Absolutes, sondern ein Relatives, in Beziehung auf ein Früheres; es ist ferner nur ein besonderes, nicht allgemeines Prädicat, und paſst daher nur auf manche Seiten. Was neu an Gründen ist, ist es noch nicht an Inhalt. Auch gibt das Neue keinen gemeinschaftlichen Beziehungspunct, viel weniger den höchsten, und ein Aggregat von philosophischen Neuigkeiten gibt noch keine zusammenhängende Geschichte. Endlich sind Neuheit und Wahrheit nicht Eins, und die Wahrheit bleibt wie die Vernunft selbst alt. Daher also darf nicht das Neue an sich, noch als solches allein, sondern als Neues und Wahres Plaz in der Geschichte der Philosophie finden.

Kann Originalität der allein entscheidende Bestimmungsgrund über das, was als Materialie von der Geschichte der Philosophie ausgeschlossen oder in sie aufgenommen werden müsse, seyn? — Was originell sey, läfst sich leichter subjectiv als objectiv bestimmen. Auf Vorstellungen angewandt, sind Originelle nicht blos die Eignen und zuerst selbst Gedachten, sondern die, welche ursprünglich und frei und hell im Gemüth erzeugt, vom Genie producirt wurden, und das Gepräge des Charakters an sich tragen. Von dem Neuen, mit dem es Manche verwechseln, würde es so durch die höhere Richtung des Gemüths und also durch die tiefere Realität — nicht grade durch tiefern Sinn der Wahrheit — unterschieden.

Den Preis der Individualität, oder des Selbstgedachten kann jeder Denker leicht erringen; der höhere Preis der Originalität aber wird nur Wenigen zukommen. Sollten die Erscheinungen schon originell heissen, welche die ersten Keime zu eignen Ideen waren, so möchte das Originelle schwer herausgefunden werden, theils weil sich nicht sagen läfst, in welchem Gemüth etwas grade zuerst gedacht worden sey, theils weil alle ersten Keime sich in Dunkelheit verlieren. Drükt es aber das selbstthätig Entwickelte aus, so bestimmt dieser sein Entstehungsgrund noch nicht seinen ganzen Werth und es kommt noch auf die Reinheit und Freiheit des erzeugenden Gemüths, auf den innern Gehalt und die Klarheit der producirten Wahrheit an. Das Originalgedachte ist nicht grade das Richtigste, vielmehr kann es grade Auswüchse enthalten.

Solche Originalphilosophen dürften nun eher in einer historischen Gemäldegallerie als in einer eigentlichen Geschichte der Philosophie ihren ausschliessenden Plaz erhalten. In der Geschichte der Philosophie gelten sie nur dann, wann sie durch Originalität der Wissenschaft fortgeholfen haben. Uebrigens können in dieser Hinsicht oft sogar Andre den Plaz behaupten, welche sich inniger an das Vorhergegangene anschlossen und statt von der Lebhaftigkeit des Originalgenies hingerissen zu werden, vielmehr mit psychologischem Sinn und historischer Kunde dem innern und wahren Zusammenhang der Objecte ruhiger nachspürten.

Der wahre Zwek der Geschichte der Philosophie, besonders der Beurtheilung, mufs ideal und real zugleich seyn; — also weder rational-platonisch (Fichte), noch empirisch-aristotelisch (Locke) seyn, als in welche zwei Parteien alle Historiker zerfallen. — Sie mufs darauf ausgehen, die Versuche der Begreifung und Durchdringung (nicht blos logischen relativen Erklärung) des Realen durch das Ideale, des Bedingten durch das Unbedingte, des Veränderlichen durch das Unwandelbare und Vollendete darzustellen. Allen Philosophen schwebte ein Ideal des

Vollendeten vor. Erst da aber beginnt die wissenschaftliche Ansicht aller Erfahrungen und Thatsachen, also selbst der philosophischen Producte, wo man sie im Zusammenhange mit dem Ganzen auffaſst.

Die Einwürfe und Bedenklichkeiten, welche sich gegen den Werth der Geschichte der Philosophie auflehnen, sind mancherlei und theils gegen ihre Möglichkeit, theils gegen ihre, wenigstens relative, Vollkommenheit gerichtet und zugestanden. Wie haltbar sie aber sind, mag das Einzelne zeigen.

a) Schon als Darstellung einer Menge von Meinungen kann sie verwirren, sogar niederdrücken. Der wichtigen Meinungen sind wenige, da die Wahrheit einfach ist. — Allein dies gründet sich auf die Art der Darstellung. b) Diese Meinungen sind so verschieden, ja so widersprechend, daſs sie Skeptiker bilden. — Allein Skeptiker sind keine willkürlichen Zweifler, vielmehr beschränkt diese die Geschichte der Philosophie und leitet zur ächten Skepsis hin. c) Manche Systeme sind überdies so gefährlich und zugleich so verführerisch, daſs sie zum Irren, selbst zum Fallen verleiten können. Gefährlichkeit ist aber oft nur temporell (bei nicht vorbereiteten Gemüthern) oder personell (bei Enthusiasten) oder blos speculativ (in dem Lehrer selbst nicht praktisch). d) Die Auctoritäten, welche die Meinungen vortragen, betäuben den Prüfungsgeist. Allein die Geschichte der Philosophie untergräbt den Auctoritätsglauben und Wahn. e) Der Wechsel der Meinungen schlägt nieder. Allein die ächte Geschichte

der Philosophie lehrt in dem Veränderlichen etwas Bleibendes, in dem Schwankenden eine feste Haltung erkennen.

Diese Einwürfe alle treffen also nur die frühere, registerartige Gestalt und Behandlung dieser Geschichte.

Man muſs nicht falsche und thörigte Erwartungen von ihr hegen, und sie nie ohne Beziehung auf das Ideal betrachten. Doch entscheidet die Art ihre Auffassung.

Die Vorzüge und die Vortheile, welche diese Geschichte gewährt, sind mannichfach; jene können als allgemeine und besondere Vorzüge unterschieden werden.

a) Ueberhaupt vermittelt sie Bereicherung der Erfahrungen und der Kenntniſs, in grosser Mannichfaltigkeit und einer vielseitigen Gründlichkeit. b) An sie fesselt hohes Interesse. Schon ihr Gegenstand, Philosophie, und ihr bedeutender Rang unter den Wissenschaften bestimmen dasselbe. Sie stellt die Thätigkeit der Vernunft von ihrer erhabensten Seite dar. In diesem Pantheon der Originaldenker aller Zeiten und Orte, erblikt man die originellsten Producte der Vernunft auf ihrem Mutterboden, und überblikt die Schäzze alter und neuer Weisheit mit Einmal, welche die tiefsinnigste, mühsamste und wiederholte Prüfung gewonnen hat. Dieser Blik in das Allerheiligste der Menschheit ist hier ein Totalblik, desto minder einseitig und minder beschränkt wird, je höher der Standpunct ist. c) Sie hilft wichtige Probleme lösen; — wie man in die Untersuchung der göttlichen Wahrheit, dieses Gemeingutes, Sectengeist gekommen? Ob es Fortschritte in der Philosophie oder blossen Meinungswechsel gebe? Welche Art des Philosophirens am gelungensten ist? Wiefern die Praxis nothwendig mit der Theorie des Individuums zusammenhängt? Wiefern die Sprache, oft ein Volkssymbol, unsern Geist beherrscht? Wiefern sich ein Denker ganz über sein Zeitalter erheben könne? — d) Sie gibt grosse, wichtige Resultate. — So läſst sie den ununterbrochenen Einfluſs beobachten, welcher die Foderungen des sittlichen Gefühls und der praktischen Vernunft auf die Speculationen der theoretischen behaupte; sie läſst die nie zu übertäubenden Aussprüche des natürlichen sittlichen Gefühls als unveränderliche Leitungsbegriffe wahrnehmen. Eben diese Begriffe sind es ja, welche eine gänzliche Abweichung von dem Ziele unmöglich machen, welches die Natur dem forschenden Geiste aufgestekt hat. Was sich dem Wahrheitssinne aufdrang, kann kein willkürlicher Skepticismus auf immer vernichten.

Das Interesse der alten Philosophie insbesondere ist einmal ein psychologisches, da sie die Anfänge und Entstehungen, mithin das Originelle, auch in der Form, zeigt. Wie alles Menschliche, bedarf auch die Philosophie immer wieder, daſs durch ihre erste Quelle ihr Princip erforscht werde. Das Interesse ist dann auch ein philosophisches, in so fern die alte Philosophie gesunde und freie Aeusserungen des Verstandes, im Gegensaz der Schulweisheit liefert und die Schwierigkeiten, die man sonst fand und jezt übergeht. So orientirt sie uns. Die Herabwürdigung der alten Philosophie, die sich nicht etwa nur Schwachköpfe, sondern selbst Denker, wie **Garve**, erlaubten, mögen wohl daher rühren, weil grade sie die Schwierigkeiten ihrer Behandlung am meisten fühlten und übersahen. Allein man zog nicht in Rüksicht, daſs hierin noch nicht Alles, was geleistet werden kann, geleistet worden ist. — Die Vortheile, welche aus der Geschichte der Philosophie hervorgehen, sind theils formeller Gewinn, sowohl psychologisch, als auch pädagogisch. Keine Geschichte steht in so nothwendiger unmittelbarer Beziehung auf den menschlichen Geist. a) Uebung der Seelenkräfte, des Scharfsinnes. Sie gibt dem Geiste Vielseitigkeit, Biegsamkeit, Geschmeidigkeit durch die Verfolgung einer Idee unter sehr verschiedenen Einkleidungen, durch die Beurtheilung und Vergleichung vieler Denkarten, durch das Eindringen in die Gedankensysteme anderer Denker, durch das Versezzen auf sehr verschiedene Standpuncte. Sie läſst auch in Zeiterscheinungen oft tiefer als Andere blicken; da Fortschritte sehen, wo Andere nur Wechsel finden; da alte Wahrheiten oder Irrthümer, wo Andere Neuerungen suchen. b) Enthüllung der Schranken des menschlichen Geistes und seines eigentlichen Gebiets, seiner natürlichen Beschäftigungsweise. Statt Skepticismus bescheidenes Miſstrauen gegen den Gang und die Producte seines Geistes. — Hülfsmittel gegen Machtsprüche. c) Gewöhnung zur Unbefangenheit, Unparteilichkeit, Duldsamkeit und Billigkeit in Beurtheilung Anderer, Erhebung des Geistes über sein Zeitalter und zwar stufenweise. — Hülfsmittel gegen pedantischen Selbstdünkel und Nachbeterei. d) Bildung zum rechten Gebrauche des Verstandes, zur wahren Geistesfreiheit von Sectengeiste und Schulzwange. Sie warnt, beschüzt vor Vorurtheilen, heilet von denselben; sie belebt den Prüfungsgeist und bildet einen kritischen Sinn.

Theils ist aber der Gewinn ein Materieller, für die Wissenschaften: und zwar a) für die Geschichte verwandter Wissenschaften, Gescichte der allgemeinen Cultur, der Theologie, Jurisprudenz, Medicin; denn alle Wissenschaften bindet ein schwesterliches Band. b) Für die Wissenschaften selbst und zwar vorzüglich für Philosophie. So originell auch die Zeitsysteme seyn mögen, so fehlt doch der Faden durch das Labyrinth der menschlichen Meinungen, wenn wir nicht die vorbereitenden frühern Systeme kennen gelernt haben, an die sich die Philosophie der neuern Zeiten anschloſs. Die gröſsten und erfindungsreichsten Philosophen von Platon und Aristoteles an bis auf Kant waren Kenner der originellen Philosophie der Alten. Von einem Philosophen unserer Zeit aber erwartet man und darf man mehr erwarten; er muſs zugleich Gelehrter und zwar kritischer Gelehrter seyn, um so mehr, da die Philosophie nicht etwa ein Erzeugniſs der Musse, sondern ausschliessendes Geschäft, Studium geworden ist. — Die Geschichte der Philosophie gibt Stof zum Denken, Text zur Erklärung und Untersuchung, Aufschluſs über die Entstehung von Meinungen, von Streitigkeiten, von Geistesbedrückungen, nicht blos durch Staatsmänner, sondern auch durch Philosophen verhängt. — Namentlich zieht die Psychologie reichen Gewinn aus der Vielseitigkeit der Genien und Heroen, der gebildeten Menschen, aus den Aeusserungsarten der intellectuellen Natur und der höhern Kräfte, aus dem Grade des Einflusses der Macht, der blos theoretischen Vernunft über das Begehrungsvermögen. — Nicht minder ziehen andre Wissenschaften Gewinn; so vorzüglich Medicin, Philologie, und Theologie. Es wird die engere Verbindung der Philosophie mit der Theologie klar, da unsere Theologie gröſstentheils philosophische Metaphysik und Geschichte von Dogmen ist. Auch die Jurisprudenz erwirbt sich auf diesem Wege Einsicht in den *Consensus sapientum* über Recht, und findet die bedeutenden Beiträge der stoischen Philosophie zur Bildung des römischen Rechts.*)

Daſs eine Geschichte der Philosophie möglich sey, erhellt schon daraus, daſs man für die Grade der Fortschritte einer Wissenschaft Zeichen zu wählen befugt ist. Gewöhnlich liest man nur die negative Bestimmung (z. B. Herakleitos war das noch nicht, unterschied noch nicht etc.) und immer bleibt noch der Maſsstab für jene Fortschritte zu suchen übrig.

Eine Geschichte der gesunden Vernunft soll die Geschichte der Philosophie nicht seyn, wogegen schon die Unmöglichkeit von jener spricht, da die gesunde

---

*) Man vergl. hiermit des Vfs. *oratio, in qua ostenditur, inesse quaedam in aetatis nostrae ingenio ac conditione, quae historiam Philosophiae cognoscendi studium quam maxime commendent*, in einem der folgenden Bände.

Vernunft in ihren Anlagen ewig ist und nicht reifen kann. Vielmehr kann nur von der kränkelnden Vernunft eine Geschichte entworfen werden; denn nur wo Abweichung ist, ist Geschichte (nicht da, wo Freiheit. — und mithin gesunde Vernunft, ist). Eine Darstellung der stufenweisen Entwiklung der Vernunft zu ihrem vollendetsten Gebiet und der Annäherung zu der vollendeten Wissenschaft ist möglich.

Erscheint auch der Naturgang der menschlichen Vernunft und der Fortgang der Wissenschaft noch in keinem Handbuche oder Lehrbuche sichtbar genug, und ist es auch schwer den Faden festzuhalten, so sind Beide doch zu erfassen.

Der menschliche Geist hat seine Schranken, allein auch seine Perfectibilität. Er kann kraftvoller und energisch, ruhiger und harmonisch werden. Und dieses auf dem ihm eignen Wege. In dem Umkreis menschlicher Kräfte ist nemlich ein nothwendiger, gesezmässiger Fortschritt bestimmt, sich von der Leitung des Instincts zur Freiheit durch Vernunft zu erheben. Dann gelangt er von halber und falscher Freiheit zur wahren, vollen. Diesen Geist aber auf seinen Fortschritten zu finden, ist hier Aufgabe.

Auch die Wissenschaft und namentlich die Philosophie hat ihre Fortschritte, und von ihnen ist eine Geschichte möglich. Es kann die Wissenschaft gewinnen a) an Inhalt und innrer Consistenz durch Auffindung einer eigenthümlichen Methode, durch Erhaltung einer systematischen Form, durch Entdeckung ihres Princips. Hierbei aber werden die wesentlichen Verdienste offenbar, welche den menschlichen Geist dem Urquell der Wissenschaft näher führen. Sie kann b) gewinnen, in Ansehung ihrer Form, durch richtige Anwendung ihrer Principe, durch Aufhellung der Beweise, durch reine Einkleidung, durch Popularisirung alter Säzze. Hier beschränkt sich der menschliche Geist oft auf Bildung trokner und vertroknender Formen. So kann auch namentlich die Philosophie gewinnen durch fortschreitende Kritik der Vermögen und ihrer Producte, durch Anerkennung einer einfachen reinen Wahrheit.

Wie weit die Annäherung an das Ideale gediehen sey, dies kann ermessen werden; und diese Beziehung auf das Ideal wird dann zum sichersten Maasstab zur Bestimmung des Werthes einzelner Versuche.

Zur Methodik der Geschichte der Philosophie.

Geschichte der Geschichte der Philosophie.

Eine Geschichte der Geschichte der Philosophie, hat sowohl die Quellen als auch die Hülfsmittel dieser Geschichte, ihrer Behandlung, ihres Zuwachses in Ansehung des Inhalts und der Form zum Gegenstande, und ist in einem weitern Sinne gefaſst eine Geschichte der Literatur. Sie muſs früher anfangen und weiter zurükgehen als bis zur Erfindungszeit der Buchdruckerkunst. — Mit ihr aber, d. i. mit einem Bekenntnisse der Gerechtigkeit gegen frühere Verdienste beginne die Geschichtsforschung der Philosophie. Sie begreift in sich die Geschichte der Gesichtspuncte und Absichten, der Glaubwürdigkeit und Kritik, der Behandlungs- und Beurtheilungsart, die Würdigung sowohl der gegebenen Quellen als auch der Vorarbeiten, Verdienste der Sammler, der Forscher und der Pragmatiker. Sie schlieſst in sich eine Geschichte der Bildung des psychologischen historischen Sinnes für fremde Vorstellungen und Meinungen.*)

Die erste Periode jeder Art der Geschichte war die schlichterzählende. Wie Chroniken zuerst vorkamen, so hier Thatsachen von Menschen und ihren Meinungen, — blind an einander gereiht, da sich erst seit den bekrittelnden Logikern (Zenon — Sophisten — Sokrates) Raisonnement dazu fand.

Ausser dem Zeitalter der Gnomensammlungen von Salomo und Hesiodos für die eignen Philosopheme, trat in Griechenland früh schon eine Collision

---

*) Für eine solche Geschichte hahen wir folgende Beiträge erhalten: *J. Jonsius de scriptoribus hist. philosoph.* 1669. 4. vermehrt von Dorn 1716. *Morhofii Polyhistor P. II.* Die Philosoph. Bibliotheken von Struv und Kahle. Mich. Hiſsmanns Anleitung zur Kenntniſs der auserles. Literatur in allen Theilen der Philos. Götting. 1778. Niethammers philos. Journal 1796. 8 und 9. Heft (enthält, was für die Geschichte der Philos. seit 1780. geleistet worden ist. J. A. Ortloffs Handbuch der Literatur der Geschichte der Philos. Erlang. 1798. (nur relativ besser als die Vorgänger). Revision der Bearbeitung der Gesch. der Philos. in den lezten 3 Quinquennien des 18. Jahrh. (Ergänzungsblätter d. A. L. Z. 1801. S. 82—147. von Tennemann.) Degerando von den Geschichtschreibern der Philos., in s. Geschichte etc. S. 22 f. Meiners Würdigung der Quellen der Gesch. des Pythagoras. Corsini Beiträge vor Plutarch *de Placitis.* Heeren *de fontibus eclogarum Joh. Stobaei,* vor der Ausg. des Stob.

der verschiedenen Meinungen ein. Die ersten Historiker der Philosophie waren selbst Philosophen, so wie die ersten philosophirenden Schriftsteller auch die ersten Geschichtschreiber der Philosophie. Man hatte schon vor der Erfindung der Schreibekunst philosophirt, und Philosopheme gebildet, ehe man sie niederschreiben wollte oder konnte. Jene waren aber nicht blos Sammler früherer Philosopheme, sondern zugleich Geschichtschreiber ihrer eignen. Doch verfuhren sie sämmtlich mehr polemisch als kritisch, nicht gegen ganze Systeme, sondern nur gegen einzelne Meinungen, ja wol gar nur gegen mögliche Miſsbräuche oder schlimme Folge derselben. Man lese die Bruchstücke der ersten philosophischen Schriftsteller in Kleinasien, eines Anaximenes, Anaxagoras, Demokritos und man wird finden, wie sie ringen mit der noch poetischen Sprache. Man siehet bei ihnen Alles werden, — da man damals auf die erste Eingebung hinschrieb ohne vorherigen Plan. Auch waren die Alten nicht so ängstlich, bei jeder angeführten Meinung den Urheber anzuführen.

Das Polemisiren ging in dem feinern Athen entweder über bis zur gröbsten Satire, in der alten und mittleren Komödie, z. B. bei Kratinos, Aristophanes; oder zum willkührlichen Disputiren in den Händen der Sophisten; oder zur feineren Persiflage in Sokrates und seinen Schülern, welche zuerst die Sophisten und deren Systeme in ihrer Blösse darstellten.

Hippokrates stellte schon abgerissene Bruchstücke über philosophische Meinungen auf, und in der einen ihm zugeschriebenen Schrift, erklärte er, es sey gut zu fragen, warum Erfahrungen so verschieden aufgenommen werden.

Xenophon war der erste Schüler des Sokrates, welcher seines Lehrers Grundsäzze polemisch (nur wider seine Gegner, mithin apologetisch, doch sehr treu und schlicht) vertheidigte. In ihm ist der Philosoph und Historiker schon vereint, wie es seine ἀπομνημονεύματα verbürgen.

Platon führt in seinen Dialogen nicht blos frühere, sondern auch gleichzeitige Philosophen auf die Bühne, und charakterisirt zugleich den Menschen in ihnen. Er gibt mehr Notizen von denjenigen, die von ihm abweichen. Er war nicht für historische Unbefangenheit gemacht; seine Phantasie, sein Dichtungsvermögen gab ihm den erhaltenen Stof immer verändert, daher sogar seinen Lehrer Sokrates nicht ganz treu wieder. Als Synkretist suchte er überdies Alles seinem Systeme anzupassen; auch verstekt er sein Urtheil oft. Da, wo er die Sophisten als lebende Wesen vor uns handeln läſst, scheint er zuweilen zu übertreiben. Dennoch war seine Manier freier, als die des Aristoteles.

Aristoteles war die reichste Fundgrube für die Lehrsäzze der vor ihm, d. i. vierthalb Jahrhunderte vor Chr. Geburt lebenden Philosophen, und zugleich die wichtigste, welche viele Andre aufwiegt, selbst unter denen, die für uns verloren sind. Er verdient vorzüglich Führer in der ältern Philosophie zu seyn. Man trenne bei ihm die gute Seite von der schlechten.*)

Er war mehr als einer seiner Vorgänger Dogmenhistoriker, wenn auch mehr systematisch als chronologisch, und er hatte auch äussern, wie innern Beruf dazu. Unter seinen historischen Werken entbehren wir leider auch die Geschichte der ältern griechischen Systeme, von der wir nur noch ein Fragment besizzen in dem Buche *de Melisso*, *Xenophane et Gorgia*. Er war es schon, welcher die Philosophie von Thales anfing, daher er die Ionier τούς πρώτων φιλοσοφήσαντας nannte (*Metaph. I.* 3.). Sein Augenmerk geht zugleich auf die Succession der Philosophen; ob einer vor oder nach einem Andern lehrte; — auch reiht er die Meinungen oft chronologisch.

Er bleibt eine der ältesten geschriebenen Hauptquellen und hatte äusseren Beruf; denn ihm lagen noch herrliche, jezt verlorene Quellen vor, sogar seltnere, vermöge seiner Verbindung mit Alexander. Allein er hatte auch innern Beruf. Mit dem gröſsten Scharfsinne und einem ungewöhnlichen Tiefsinne verband er einen Universalkopf, der sich an alle, wenigstens frühere Systeme wagen konnte. Doch war er nicht blos scharfsinniger Philosoph, sondern zugleich der gelehrteste Kenner alter Systeme und der sorgfältigste der ältesten Prüfer derselben. Seine Darstellung war frei, nicht blos

---

*) Unter den Neuern fand Aristoteles in Tiedemann (1780. Griechenlands erste Philosophen S. 126.) einen Ankläger, dann aber in demselben einen Vertheidiger (Vorr. des 1. Th. des Geistes der spec. Phil. S. 22.), was drauf von Fülleborn (Beiträge I, 43 f.) gesichtet wurde. So war auch Meiners erst (*Historia doctrinae de vero deo* 1780.) sein Lobredner, dann (Gesch. der W. 1. Th. 201.) sein grosser Tadler.

erzählend, sondern zugleich durchaus kritisch und zwar mit Selbstständigkeit.

Diesen Verdiensten stelle man seine schwache Seite entgegen. Es ist Aristoteles Glaubwürdigkeit, was schon einen alten Streit gegen sich hat. Vier Jahrhunderte nach ihm wagten es Neuplatoniker, die den Platon ungern von ihm angegriffen sahen, aber freilich gegen ihn selbst ärmlich erscheinen, ihn anzugreifen. Porphyrios sagt, dafs Aristoteles das Beste dem Pythagoras entwendet, und zum schuldigen Danke ihn durch Verdrehung seiner Lehre lächerlich gemacht habe. Daher rührt der Vorwurf mehrerer Neueren, die seine Aufrichtigkeit in Zweifel ziehen, ihn einen Verfälscher und neidischen Anschwärzer, einen Meinungsdespoten nennen. So Brucker, Mosheim. Selbst Fülleborn (Beiträge St. 1. S. 43 f.) meinte, es könne ein Mifstrauen gegen dessen Unbefangenheit erregen, wenn er aus einem Verse des Homers ein Philosophem desselben herleiten wollte. Allein dies Lezte trift nicht seinen bösen Willen, sondern blos die in seiner Zeit ihm mögliche Unbefangenheit. Und dennoch dürfen wir da das negative Urtheil über ihn fällen, das aus seinen Zeitgenossen entlehnt ist: er konnte noch unbefangner seyn als so viele Spätere, sogar Gelehrtere, weil da schon mehr Weisheit oder Systemsucht verwirrte (wie z. B. bei Cicero). Den Willen, treu zu seyn, kann man als zu seinem Charakter gehörig ohnehin nicht beweisen, aber eben so wenig bezweifeln. Des Aristoteles Aenderung und Entstellung historischer Daten läfst sich noch weniger behaupten, da seine Schriften, wie Buhle und Andere gezeigt haben, entweder verdorben oder mit

manchen fremden Zusäzzen behaftet sind, und die Kritik bei Einigen sogar auszumachen hat, ob sie ihn zum Verfasser haben. *) Hätte er aber auch wirklich entstellt, so konnte er dies unwillkührlich thun. Man denke an die Schwierigkeit der reinen Darstellung fremder Meinungen, an die Vielseitigkeit mancher Säzze der ersten Weisen.

Wirklich zeigen sich aber an ihm folgende schwache Seiten. a) Er polemisirt, selbst gegen Platon, und schon dies entstellt. Allein wenn er auch Mehrerer Gründe verwirft, so sieht man doch, dafs er sie kennt, indem er sie anführt. b) Er universalisirt zuweilen zu schnell, und nennt nicht einmal alle Urheber bestimmt. c) Seine Darstellung ist zu gedrängt und dadurch oft, wo nicht zu unverständlich, doch dunkel und zweideutig. So fällt es sogar schwer, wirkliche Ueberlieferungen von seinen eignen Vermuthungen zu unterscheiden; was zu vermeiden jedoch auch für ihn schwierig war. Er, der systematische Kopf, gofs leicht Alles in seine Formen und betrachtete es durch seine Augengläser. Sein Pragmatismus konnte sich nur nach seiner Zeit und seiner Philosophie richten, und in dieser verwechselte man Grund und Ursache. d) Er widerspricht sich selbst. Vorausgesezt aber, dafs man ihn richtig verstanden, so kann und wird ein

---

*) Cudworth warf ihm Neid vor; Meiners (Gesch. der W. I, 101.) legte ihm die Sucht bei, die Wahrheit nur immer zuerst entdekt haben zu wollen. Wer aber scheidet, besonders in originellen Köpfen wie Aristoteles, die Entdeckung von der Erfindung?

solcher Widerspruch oft nur scheinbar psychologisch erklärbar seyn, da ein denkender Kopf, der in verschiednen Lagen über fremde, noch dazu unbestimmte Säzze nachsann und sie von mehr als einer Seite zu betrachten fähig und gewohnt ist, eine und dieselbe Behauptung als ganz verschiedene Lehren vorzutragen scheinen kann. Zuweilen sprach Aristoteles zu sehr im Allgemeinen (z. B. von den alten Joniern überhaupt); dabei ist wieder seine Universalität und sein grosser Hang, Aehnlichkeit im Verschiednen zu finden, die Schuld.

Bei ihm hat man namentlich folgende Regeln anzuwenden: Man unterscheide 1) was er erzählend, und 2) was er räsonnirend beibringt. Bei Jenem ist ihm dann mehr zu glauben, wenn er sagt, was Jemand wirklich, als was er nicht behauptete. Das Raisonnirende hingegen ist das Meiste in ihm und dann pflegt er theils durch Schlüsse zu erweitern, vermöge seines classificirenden Geistes zu unbedingt mehrere Philosophen unter eine Classe zu werfen und seine Kunstworte auf fremde Lehren überzutragen, theils durch nähere Bestimmung zu erläutern, theils durch Urtheile zu verdrehen.

Auf Aristoteles folgte eine doppelte Art von meist verlorenen Schriftſtellern:

1) Anekdotensammler und Lebensbeschreiber von einzelnen Gelehrten. Daher eine ganze Reihe von Schriftſtellern περὶ βίων, nicht allein von Philosophen, sondern auch andern Erfindern und Gelehrten.

2) Aufzählungen der Aufeinanderfolge der Lehrer in berühmten Schulen — αἱ διαδόχαι τῶν φιλοσοφῶν,

z. B. Sotion (aus dem Heraclides Lembus einen Auszug machte), Sosikrates und Antisthenes, beide von Rhodos — Athenäos und Diogenes.

Eine grosse Kluft erscheint zwischen Aristoteles und Cicero. Beinah 300 J. nach Aristoteles lebte dieser, ein Zeitraum, in dem wir manche Lücken haben. Das Urtheil über den Werth Ciceros als historischen Referenten alter Meinungen ist bisher zwar erleichtert, doch noch nicht gehörig bestimmt worden *).

Mit Aristoteles gemein ist ihm Belesenheit in Philosophen. Kein Römer hatte, so viel wir wissen, wie Cicero die griechische Philosophie in dem Umfange studirt, und mit solchem Interesse. Er übersezte Schriften des Platon und des Aristoteles. Allein hier beginnt sogleich auch die Verschiedenheit mit Aristoteles. Diese liegt theils in der Entfernung seiner Zeit von den Quellen, theils

---

*) Erleichtert ist es durch die Citate Büschings zu s. Grundriſs 1771., besonders die Nebeneinanderstellung mit Stellen anderer Schriftſteller; in *Ciceronis Historia philosophica* von Gedicke 1782. (von dem man noch mehr den historischen Sinn abstrahiren sollte, da es insbesondere auch die neue Ausgabe unterlassen hat); durch die einzelnen Winke in den Commentatoren seiner philosophischen Werke, namentlich von Garve, Kindervater. Zur Beurtheilung seines Pragmatismus dient die Kenntniſs seiner Philosophie, welche Nölting und Snell, Gaultier de Sibert und Meiners vermittelten. Es gehören aber zur Kenntniſs seiner Philosophie und Geschichte nicht blos die philosophischen sondern auch rhetorischen Schriften, in denen er sich oft noch mehr als selbstständigen Philosophen gezeigt hat.

in dem Charakter seiner Nation, besonders auch im Vortrage. In der erstern Hinsicht folgt er (wie Degerando S. 24. sagt) nicht immer jenen treuen Ueberlieferungen; er hält sich zuweilen mehr an den Buchstaben und die Consequenzen der Lehrsäzze als an ihren Geist. Cicero übersezte zwar den Aristoteles, allein in einer bei weitem nicht so gebildeten Sprache, als in welcher schon Aristoteles schreiben konnte; — eine Bemerkung, die man zu wenig beachtet hat. Er konnte daher nicht einmal immer erschöpfend und treu genug darstellen.

Cicero strebte weit mehr nach Deutlichkeit und selbst Popularität der Darstellung als Aristoteles. Auch dies muſste Manches verändern.

Cicero hatte ferner minder kalte Vernunft und Rednertalent, daher die Wendungen und die Form seines Vortrags ganz anders sind. Er verbreitete über die philosophischen Ueberlieferungen alle Reize seiner Schreibart. Aristoteles, der ruhige Forscher, sichtet die Fluren, scheidet sie mit scharfem Sinn in Felder ab, hofmeistert aus seinem einsamen Lyceum die frühern Philosophen, nach seiner Definition. Cicero wendet sich mehr an die praktisch wichtigen Philosophen, tritt voll Interesse an Wahrheit im Kampfe mit dem Aberglauben seiner Nation, läſst seine verweichlichten Römer-Stimmen alter Weisen aus seiner *Villa* hören, spricht als Patriot, als republikanischer Staatsmann, als gewandter Gesellschafter in dem freiern Räsonnement der Dialogen. Hierin war er mehr dem Platon als den Aristoteles ähnlich.

Sein Urtheil ist freier und praktischer, obgleich minder unbefangen und minder tief als das des Aristoteles.

Im wechselnden Dialog tauscht er nämlich, ohne Rüksicht auf eine sclavische Wiederholung eines alten Systems, die frühern Meinungen mit seiner beredten Sprache aus. Ihn reizte daher vor allen diejenige Philosophie der Griechen, welche sich am besten bei der Beredsamkeit brauchen lieſs, und dies war die Akademische. Daher verdanken wir ihm fast allein die nähere Kenntniſs der alten Akademie, aus welcher viele Schriften verloren gingen, ihm die Einwürfe des neuen Akademikers Carneades gegen die Stoiker, so wie wir nur von ihm die Kenntniſs des Stoiker Antiochos haben.

Sein Urtheil, zugleich nicht tief genug, erscheint schon durch die dialogische Methode schwankend oder nicht ganz unbefangen. Er sagte meistens nur, was er für wahrscheinlich hielt oder lieſs es Andere sagen. Daher scheint er sich zuweilen zu widersprechen. Er wollte nichts enscheiden, vgl. *Quaest. Tusc.* 4, 4. Er wollte es mit keinem und auch mit jedem alten Philosophen halten, doch sprach er mit sichtbarer Vorliebe von den beredteren Akademikern und Peripatetikern. Nicht immer vertrug er sich mit den Stoikern, obgleich mit ihnen und besonders Panätios am meisten in der Moral, am wenigsten mit Epikuros, über den er fast so ironisirte, wie neuere ernste Philosophen über Schöngeister, obgleich sein Freund Pomponius Atticus es mit dem Phaedros hielt. Es war die damalige Lebensphilosophie des

Tages und der schlaue Consul lieſs den Epikuros die ärgsten Widersprüche sagen und von der lächerlichsten Seite und grade von ihm Blössen in der historischen Kenntniſs der Meinungen Andrer sehen. Die Römer, Cicero's Zeitgenossen, kannten schon die Epikuräer, und wuſsten schon zu scheiden; Cicero schrieb aber für seine Zeitgenossen gerade so, wie sie es brauchten und goutirten. Geschichtsforscher wollte und konnte er damals nicht seyn. Um ihn also mit gehöriger Kritik zu brauchen, ist vorzüglich ein Blik auf die Personen nöthig, welche er die Meinungen vortragen läſst. Am meisten kann man sich noch verlassen auf die Aussagen der Akademiker, deren Schule schon an sich vorzüglich auf Untersuchung fremder Systeme gerichtet war.

Uebrigens war Cicero kein genauer Zeitrechner (wie schon Meiners G. d. W. I, 571. sagt) oder es kümmerte ihn wenigstens nicht sehr, es zu seyn. Man vergl. z. B. die Stellen über die Zeitalter der Weisen Griechenlands *de Orat.* 2, 3. *Brut.* 10.

Das epikurische System fand seinen Exponenten und Empfehler unter den Römern, freilich an einem Dichter, der dennoch uns auch als historische Quelle gilt, am Lucretius. Auch Seneca (unter Nero) lieferte manche Beiträge.

Plutarchos unter Trajanus. Dieser Eklektiker war eben so wenig als Cicero den Epikuräern, noch den Stoikern hold. Schon hier vermiſst man Unbefangenheit. Allein es fehlte ihm auch bei aller Gelehrsamkeit, mit der er oft prunkt, bei allen Rednerfloskeln, die er einflicht, an kritischen Sinn. Daher dichtete er fast allen alten Völkern und Weisen schon seine und Platons Lehren an: daher nahm er mystische allegorische Deutungen der alten Mythen auf.

Brauchbar werden seine vielen Schriften durch die mannichfaltige Gelehrsamkeit, durch die Anspielung seiner Belesenheit auf viele historische Data, ob sie gleich eben dadurch zuweilen unverständlich werden, eben so durch den glüklichen Kopf ihres Verfassers, der freilich oft mehr muthmaſst, denn als eigentlicher Historiker forscht.

Viel von seinen Schriften ist verloren. Er schrieb über des Sokrates Dämonion, über Krates, über die Kyrenaiker, über den Unterschied der Akademiker und Pyrrhonier. Unter seinem Namen besizzen wir das oft gebrauchte Buch: *de placitis philosophorum* oder *de physicis philosophorum decretis Libri Quinque*, um deren kritische Bearbeitung Beck 1787. 8. sich ein Verdienst erwarb. Dieses Buch handelt blos die physischen Grundsäzze der alten Philosophen ab, doch auch die von der Seele. Es ist meist aus Platons *Timaeos* und des Aristoteles *Physicis* und *Meteorologicis* genommen. Allein es ist die Frage, wiefern diese Compilation auf Plutarchos Rechnung zu schreiben sey. So viel ist gewiſs, daſs es vor dem 4. Jahrh. da war, da Eusebius Stellen daraus anführt. Allein es ist wahrscheinlich nur eine *Epitome* eines grössern Werks, das ein Compilator nach dem 2. Jahrh. verfertigte. M. vgl. *Heeren de font. Stob.* p. 161. Auch die Kürze des Stils verräth einen gedrängtern Auszug. Das grössere Werk konnte von Plutarchos seyn und aus diesem grössern konnte Stobäos seine Erklärungen schöpfen. Dennoch fällt noch die Bestreitung der Providenz bei Plutarchos Superstition auf, die vielleicht Interpolation ist.

Die dem Galenos zugeschriebene Geschichte scheint mit Plutarchos Schrift gleichen Ursprung zu haben.

Im ersten Jahrh. schrieb *Didymos περὶ αἱρέσεων* und verglich (nach *Stobae. p.* 189.) die Secten mit einander. Wahrscheinlich ist davon der groſste Theil im 7. Cap. der ethischen Eclogen des Stob. p. 32—334. P. I. T. II. Heeren, enthalten, wo wir eine ausführliche Darstellung der drei wichtigsten Moralsysteme der alten Philosophie finden, des akademischen, nach Philon von Larissa und Eudoros von Alexandrien, des Stoischen nach Zenon, Chrysippos und Kleanthes und den übrigen Vätern der stoischen Philosophie, des peripatetischen nach Aristoteles und Theophrastos.

Das Zeitalter des Sammelns dauerte nun lange fort und es glich mehr einem zufälligen Zusammenraffen, ohne weitere Rüksicht.

Origenis philosophumena. — Edit. Wolfii. Hamburg, 1706. 8. Dies Werk scheint mit dem des Plutarchos einerlei Ursprung zu haben.

Mit dem zweiten Jahrh. trat eine Epoche für Pragmatismus mit Sextos Empirikos ein. *Sexti Empirici opera graec. et latine. — Pyrrhonianarum institutionum libri III. cum Henr. Stephani versione et notis; contra matheseos sive disciplinarum professores libri V.; contra philosophos libri V. cum versione Gent. Herveti. Graece ex MSS. Codd. castigavit, versiones emendavit etc. Jo. Albert. Fabricius Lips.* 1718. *fol. — Opera quae supersunt, ex recens. Fabricii, cur. J. G. Mund. Tom. I. Halis* 1796.

Im dritten Jahrh.: Diogenes aus Laerte. Dieser gibt den Meinungen des Alterthums wenigstens das Licht oder die Farbe seiner Secte. Er lieferte eine Anekdotensammlung, die lange den modernen Geschichtschreibern das Höchste und der einzige Führer war. Hierin zeigten sich zwar Proben auffallender Leichtgläubigkeit, aber doch für uns auch oft die einzige Quelle.

Athenäos charakterisirt in seinem Gastmahle mehrmals einzelne Philosopheme und bleibt als Materialiensammler schäzbar. *Athenaei Deipnosophistae edit. H. Casauboni. Lugd. B.* 1637. *fol. Edit. Schweighaeuseri. Argentor.* 1803. 8.

Porphyrius (Malchus) de vita Pythagorae. Edit. Ritterhusii. Altorf. 1610. 8.

Philostrati Vitae Sophistarum Libr. II. Edit. Olearii. Lips. 1789. *fol. in Opp.*

Ein Commentator des Aristoteles trat in *Alexander Aphrodisiens.* auf, es sind aberes in Werk trokne Materialien.

Viertes Jahrh. Eklektische Philosphen lieferten jezt manche Beiträge, doch schadete ihnen eine dogmatische Eingenommenheit. Solche Beiträge lieferten Origenes, Eusebios (*Praeparatio evangelica. Libr. XV. Paris* 1544. *fol. Demonstratio evangelica. Libr. X. Paris* 1544. *fol.*) *Lactantius*, (*Opera, edit. Walchii, Lips.* 1715. 8.). *Augusti-*

nus (de civitate Dei. Lib. XII. — Opera. edit. Clerici. Antw. 1700. fol. XII. Vol.

Der Grammatiker *Fl. Martius Theodorus* beschäftigte sich im 4ten Jahrh. ausgezeichnet mit der Geschichte der Philosophie.

Jamblichos entlehnte aus dem Stobäos, verfuhr aber dabei sehr historisch. *De vita Pythagorica liber. Edit. Ludw. Kuster Amstel.* 1707. 4.

Zwischen 450 und 500 schrieb Stobäos seine Chrestomathie. (*Jo. Stobaei sententiae ex thesauris Graecorum delectae. Allobrog.* 1604. *Eclogae physicae et ethicae. Edit. Heeren. Gott.* 1792. *IV Voll.* Das Ganze ist ein schäzbares Repertorium. Mit Vorliebe excerpirte er über die Neuplatoniker. Die Sermonen (*edit. Schow P.* 1. *Lips.* 1797.) sind mehr historisch als die Eclogen. S. *Heeren in edit. Stob. T. II .p.* 141.

Eunapii vitae philosophorum et sophistarum. Edit. Hadr. Iunii. Antwerp. 1568. 8. *Commelin. Heidelb.* 1596. 8.

Macrobii Somnium Scipionis. (Opp. Zeunii Lips. 1714. 8.)

Simplicius zeigte sich im sechsten Jahrh. als gelehrter Commentator des Aristoteles.

Auch die Schriften der Kirchenväter schaffen manchen Nuzzen durch ihre historischen Beiträge. S. über sie: *Beckii progr. de patrum eccles. christ. veteris usu philologico instituendo et regundo. Lips.* 1803. p. 14. *sq.*

* * *

Mit der Wiedergeburt der Wissenschaft beginnt ein neues Licht nach langer Dunkelheit zu tagen.

Dies aber führte der poetische Genius der Zeit und die Griechen herbei. Es traten polemische Vertheidiger und Aukläger der Alten auf; man parallelisirte zwischen Platon und Aristoteles und stellte unter den Italienern ihre Uebereinstimmung, wie ihre Verschiedenheit dar. Manche zogen die Stoiker, Manche die Scholastiker an; oft ward der Kampf des Alten und Neuen mit Befangenheit geführt, jedoch allmälig mit Sprachkenntniſs.

15. Jahrhundert.

Indeſs Boccaccio einen öffentlichen Lehrstuhl der griechischen Literatur in Italien stiften half, und den Petrarcha in der Kenntniſs der griechischen Sprache übertraf, machte doch Petrarcha auf den Platon aufmerksam und pries ihn enthusiastisch an.

1475. Schon wurde zu Venedig — und 1476. zu Nürnberg eine lateinische Uebersezzung des Diogenes Laertios gedrukt.

Wie das erste gedrukte Buch dieser Art ein Auszug aus Diogenes — *El libro della vita de Philosophi — extracto da D. Laertio. Florent.* 1488. 4. (*Panzer Annal. typ. I. p.* 414. *N.* 92.) war, so waren *Marsil. Ficinus* und *Pomponatius* die Ersten, welche den beiden grössten philosophischen Schriftstellern der Griechen im Original ihren wahren Glanz wiedergaben, jener dem Platon, dieser dem reinen (nicht arabischen) Aristoteles. *Gemistius Pletho (Byzantin.* ums Jahr 1440.) und *Michael Apostolius (Byzant.* 1450.), beide Platoniker schrieben *de Aristotelis et Platonis discrepantia.* Diese noch besser als des *Jo.* *Picus* von *Mirandula: de Concordia Aristotelis c. Platone* (geb. 1463. Bl. 1490.), dessen Buch jedoch nie gedrukt wurde. (Vgl. *Jonsius. Libr.* 3. *p.* 121.)

1404. *Leon.* *Brunus* schrieb ebenfalls *Vitas philosophorum.*

Noch gehört aus dem vorigen Jahrhund. hierher *Gualteri Burley L. de Vita ac morib. philosophorum veterum. Argent.* Dieser im 14. Jahrh. lebende Engländer schrieb erbärmliche Biographien. (*Voigt. ed. ant. p.* 159. vgl. noch Heumanns *Acta Philos. T.* 3. *p.* 282. *f.* 449. *Schelhorn. Amoen. lit. T. V. p.* 15.) 1472. 4. (s. *Bibl. Bodlej. I.* 117. b.) (erst in Folio. s. *Beyeri Mem. libror. rar. p.* 68.) Dann *Argentor.* 1516. 4. *Sub nomine Antonii à Sala.* 1603. 4.) v. *Baillet Jugemens. T.* 2. *P. I. p.* 198.) Sogar deutsch übers. „Das Buch von den Leben und Sitten der heidnischen Maister“ (das Morhof für eine Uebers. des *Diog. L.* hielt). S. Panzers Annalen der ältern deutschen Literatur. S. 186. f. Heumanns *Acta Phil.* 3. Bd. S. 282. f.

16. Jahrhundert.

Ueberhaupt läſst sich auch hier bemerken, was jede Geschichte einer Wissenschaft darthut: 1) daſs das Neue auch hier mehr indirect als direct gefunden wurde, also mehr gelegentlich, weit weniger von sogenannten Historikern der Philosophie, auch nicht von Philosophen (die ja doch nur Schulphilosophen waren) sondern mehr von Philologen; — daher die lange Nachbeterei und Genügsamkeit mit Auszügen aus dem einzigen *Diogenes*; daher hatte man so lange nur Anekdoten nach Art des *Diogenes*, keine Dogmengeschichte.

2) Daſs das zerstreute Gute lange zerstreut und ungesammelt, ungeprüft blieb.

3) Daſs man noch weit öftrer (volle) Aehnlichkeit als Unähnlichkeit fand, aber auch in Unähnlichkeit das Einzelne nie als in einem andern Gesichtspuncte oder einer andern Individualität ihrer Urheber begründete.

4) Daſs die Vorarbeiten für eine bessere Geschichte auch hier mehr in einzelnen Monographieen und gelegentlichen Bemerkungen enthalten waren. Allmälig erwachte jezt eine, freilich oft sehr grundlose, ja partheiische Vorliebe, bald für diese bald für jene Philosophen des Alterthums, und die verkezzernde Partheisucht.

5) Daſs diese Vorliebe nie von einem reinhistorischen Interesse geleitet wurde, sondern vielmehr von vorgefaſsten Meinungen ausging, die man durch alte Autoritäten zu unterstüzzen oder zu verwerfen, mithin bei ihnen grade so zu finden hofte. Nur das biblische Christenthum hob das Urtheil etwas über die Schulphilosophie.

6) Daſs eine unbefangene Würdigung der alten Philosophie nicht eher möglich und vollends herrschend war, bevor nicht die Sclaverei und Befangenheit des Geistes in Geheimniſssucht und in Vergötterung des beengenden Aristoteles aufhörte; daher seit *Des Cartes* sich eine neue Periode datirt.

1503. *Bessarion Cardinalis in Calumniatorem Platonis. L.* 4. *Ven.* 1603.

1510. *(Anonymi) Liber de vitis philosophorum et poetarum, Hagenoae.*

1518. *Joa. Dolz Cunabala omnium fere scientiarum etc. Montalbani.*

1518. *Joa. Reuschii Declamatio de vero philosopho et philosophiae origine ac partitione. Lips.*

1540. *Bernardini Donati de Aristotelicae ac Platonicae philosophiae differentia. Venet.* 8. dann *Paris* 1541. 12.

1540. *Augustin. Steuchi Eugubini de perenni philosophia Libri X. Opus omnium tam veterum tam recentiorum philosophorum medullam complectens. Lugd. fol. Bas.* 1542. 4. In seinen Werken, Par. 1578. *Voll.* III. fol.

1545. *Ant. Goveanus pro Aristotele contra Rami calumnias. Paris.* 8.

Nun erschienen die ersten chronologisch-historischen Uebersichten.

1547. *Tabula compendiosa de origine, successione, aetate et doctrina veterum philosophorum ex Plutarcho, Laertio, Cicerone et aliis ejus generis scriptoribus a G. Morellio Tiliano collecta. Cum Hier. Wolfii Annott. Lutetiae Par.* 1547. *et repetit. Bas.* 1580. 8., in welcher erst Wolfs Anmerkungen dazu kamen. Eben da findet man *Chytraei Seriem philosophorum* (Tabellarisch von Thales bis Cicero), *Hermiae Irrisionem gentilium philosophorum et Desid. Jacotii L. de philosophorum doctrina ex Cicerone.* Zuerst in *Gronov. Thes. Ant. gr. T.* 10. p. 203. Die ganze Morelli'sche Tafel findet sich wieder nur zu einer andern Absicht geformt in *Jo. Jac. Frisii Bibliotheca philosophorum classic. etc.*

1555. *Jo. Lud. Vives* (der Spanier): *De initiis, sectis et laudibus philosophorum* in *s. Opp. T. II.* (*Basil.* 1560.) — Gelehrt und fleissig, auch antischolastisch.

1555. *P. Vergilius de rerum inventoribus. Basil.* 8.

1565. *Joa. Riolanus* (Arzt in Paris, gest. 1608.) *de Origine, Incremento et Decremento Philosophiae. Paris.* 4.

1567. *De priscorum sapientum placitis ac optimo philosophandi genere. Sententiae et theoremata varia ad ingenuas disciplinas pertinentia, (ab A. Pisauro, Marini filio, Patritio Veneto proposita). Patavii,* 1567. 13 Bog. 4. Er urtheilte schon unbefangen über gute und schlimme Seiten, z. B. der Kyniker, Epikuräer, schied sechs Akademieen in Griechenland, freilich mit Einschluſs der Neuplatoniker, eben so das, was Platon von dem Pythagoras, Herakleitos und Sokrates entlehnt hatte, und ob er gleich die peripatetische Philosophie Allen vorzog, so bemerkte er doch auch bei ihrem Wortstreite mit den Stoikern mehrere Irrthümer.

1573. *Jac. Carpentarii Platonis cum Aristotele in universa philosophia Comparatio. Par. II.* 4.

1574. *Melchior Goldast*, (Jurist in St. Gallen in der Schweiz und Historiker) *de criptica, i. e. occulta veterum philosophorum doctrina.* Dies eine *Epistola* vor des *Octavii Ferrarii L. de sermonibus exotericis;* — Dann unter dem Titel: *Clavis philosophiae peripateticae, Frf.* 1606. 4.

1580. *de Montaigne*, der Franzose, (gest. 1592.) äusserte den merkwürdigen Wunsch in seinen *Essais,* B. 2. C. 12. S. 54. der Bodischen Uebers. „Wie sehr hätte ich gewünscht, daſs bei meinen Lebzeiten Jemand, am liebsten aber Justus Lipsius, der gelehrteste Mann, den wir noch haben, ein Mann von so feinem, tiefen Geiste, ein wahrer Zwillingsbruder von meinem Turnebus, Willen, Gesundheit und Musse genug hätte, um in ein Register, alle Meinungen der alten Philosophen über unser Daseyn und unsre Sitten, aufrichtig und sorgfältig, nach ihren Classen und Unterabtheilungen einzutragen; und dabei zu bemerken, wie ihre Streitfragen nach und nach entstanden, in welches Ansehen sie geriethen; endlich aus merkwürdigen Beispielen zu zeigen, welche Anwendung die Stifter und Anhänger der Secten von ihren Lehren auf ihr Leben machten."

1585. *Jo. Frid. Schröterus de propagatione et autoribus philosophiae. Jenae.* 8.

1587. *Philosophiae origo, progressus, definitio, divisio, dignitas et caetera* προλεγόμενα *pleraque de philosophia generalia, quae librorum philosophicorum explicationi praemitti solent, praefationis loco recitata, cum Logicen denuo incoaret (sic!), et nunc in gratium studiosorum edita a. M. Joh. Grunio, Norib., Witeb.* 8. Zwei Vorlesungen. Die erste stellt die Würde, die zweite den Nuzzen der Philosophie dar. Freilich kommt eine *doctrina ecclesiae Adami tam theologica quam psilosophica* vor; aber doch keine blosse Nomenclatur noch Anekdoten, sondern schon Blicke auf den Gang, wenn auch nur den äussern, der einzelnen Wissenschaften; z. B. p. 101. *Ethica primam accepit originem ex principiis practicis, quae de lege sua Deus etiam post lapsum in mente hominis reliqua esse voluit. Ex his scintillulis industria humana excitatis praecepta vitae honestae exstructa sunt etc.* Vgl. p. 40. So auch über den Ursprung der Secten aus Vorurtheilen der Auctorität p. 41. sehr verständig.

1590. Just. Lipsius (geb. 1547. gest. 1606.) *Dissertatt. de philosophia Stoica. Ei. Manuductio ad philosophiam Stoicam. Antw.* 1604. 4. *(Op. Lugd. B.* 1726. *Vol. IV.* 4.) *Physiologia Stoica L.* 3. *Antwerp.* 1604. 4. Zuerst schrieb er über die stoische Philosophie in dem Buche *de Constantia. Frf.* 1591. 8.; doch freilich nur über die neuere stoische Philosophie.

1592. *Jo. Jac. Frisii, Tigurini, Bibliotheca philosophorum classicorum authorum chronologica, in qua veterum philosophorum origo, successio, aetas et doctrina compendiosa ab origine mundi usque ad nostram aetatem proponitur. Tiguri.* 4. Frisius hatte die Bibliothek zu Zürich zu ordnen und fand dazu eine solche Uebersicht der philosophischen Schriftsteller, nicht blos der eigentlichen Philosophen, nach Jahren der Welt und der christlichen Aera, bequem. Oft stehen ihre Werke dabei. Er beginnt von der Sprachverwirrung. Angehangen ist *Philosophorum veterum et aliquorum recentiorum nomenclatura alphabetica.* Die Idee einer gedrängten, nur kritischern Uebersicht mit kurzen Angaben der Schriften wäre noch jezt nüzlich.

1594. *Jo. Bapt. Crispi, Gallipolitani de ethnicis philosophis caute legendis, Disputationum ex propriis cuiusque principiis quinarum. I. Rom. fol.*

1594. *Ant. Possevini Cicero collatus cum ethnicis et sacris scriptoribus. Patav.* 4.

1595. *Benedict. Pererii, Jesuitae, Lib. XV. de communibus rerum naturalium principiis et affectionibus. Colon.* 8. Im 4. Band ging er die Meinungen der alten Philosophen nach Secten durch; doch nur die physikalischen. Dabei aber schwankte er, da er sie nach Aristoteles widerlegen wollte. Indeſs schäzte auch Bochart seine Gelehrsamkeit.

1598. *Isr. Spachii Nomenclator scriptorum philosophicorum atque philologicorum. Argentorati.*

Franz Baco, dieser Feind des Aristoteles, (geb. 1560. gest. 1626.) schrieb *de Augmentis scientiarum, Lib. 5. c. 4. (p. 167. ed. Arg. 1654.)*: *Quod ad placita antiquiorum philosophorum* (vor Sokrates) *non abs re fuerit paulo modestius in ea oculos coniicere.* Immer liege dieselbe Wahrheit, wie Eine Mutter, zum Grunde. — *Juvabit philosophias discrepantes, veluti, diversas naturae glossas (quarum una fortasse uno loco, alia alio loco est emendatior) perlegere.* Nun wünschte er auch *ex sparsa mentione* (doch freilich noch ohne historische Kritik!) ein Werk *de antiquis philosophis*, doch bestimmter *(distinctius)* jede Philosophie für sich (*quarum dogmata sibi mutuo lumen adiiciant*), nicht die Meinungen aus einander in Stücken gerissen, ohne Rüksicht auf chronologische Folge und Fortsezzung.

Sein Buch *de Sapientia veterum. Lond.* 1609. 12. stellt die mythische Philosophie der Alten auf.

1600. *Otto Heurnii Barbaricae Philosophiae Antiquitates. Antw. Plant.* 12. (Vgl. *Gundling historia philos. moralis*, S. 15.) — enthält Trivialitäten. Der erste Theil behandelt die Chaldäer, der andere die Indier. Ein Werk eines 25 jährigen Mannes.

17. Jahrhundert.

1601. *Nic. Hill Philosophia Epicurea, Democritea, Theophrastica proposita simpliciter non edocta. Paris.* 1601. *Colon. Allob.* 1619. 8.

1601. Der humanistische Jurist *Conr. Rittershusius* gab *Vitam Pythagorae a Porphyrio descriptam* mit gelehrten Erläuterungen heraus. 8. Rom. 1630.

1603. *Casp. Bücher Oratio de Philosophiae antiquitate, praestantia atque utilitate. Tubing.* 4.

1605. *Mutii Pansae de osculo s. consensu ethnicae et christianae philosophiae. Marpurgi.* 8.

1606. *Casp. Scioppius Elementa philosophiae stoicae moralis. Mog.* 8.

1607. *Jac. Aug. Thuanus, Paris.* beschrieb am Ende der *Histoire de son tems* auch berühmte Philosophen, in *Eloges*, die hernach auch besonders heraus kamen.

1607. gab *Dan. Heinsius* den *Maximus Tyrius c. Interpret. et notis*, und öfter heraus; 1612. eine *Orat. de Vita et Moribus Socratis;* dann eine *Paraphrasin Aristot.* 1613. sein *Peplum graecorum epigrammatum, in quo omnes celebriores Graeciae Philosophi, encomia eorum, vita et opiniones rec. aut exponuntur. L. B.* 1613. 4.

1607. nahm sich auch *Rud. Goclenius* in Marburg der platonischen Philosophie an. Er schrieb *Politica e monumentis Platonis explicata. Marp.* 8. 1612. Dessen *Idea philosophiae platonicae s. in Plinii Nat. hist. L. II. Scholia. Marp.* 8. Dessen *Lexicon Philosophicum.* 1613.

1610. *Barth. Keckermanni Commentar. de Natura et Proprietatibus Historiae, Hanov.* 8. Dort sagt er *Cap.* 6. „*Ego suo tempore ostendam, quam nondum recte subductus sit numerus disciplinarum, et quam necessaria sit communissima illa et suprema disciplina, quam libet Catholicam vocare, et ad quam pertinent Historiae de singularum disciplinarum inventoribus, propagatoribus, patronis.*“

1612. *Walther Donaldsoni, Scoti,* (der aber in Frankreich lebte) *Electa Laertiana.* Nach Art des Stobäos, Sentenzen, unter gewisse Titel gebracht. *Synopsis locorum communium de philosophiae ortu, progressu etc. Frf.* 1612.

1613. *Marci Gualteri, Palatini, de schola et habitu veterum philosophorum etc. Franck.* 4.

1615. *Melch. Adami Siles.* (Rect. in Heidelberg) *Vitae tam philosophorum quam oratorum.* Heidelb. 8. Er führte viele Schriften an, tobte sehr, oft ungerecht gegen Luther. Fortgesezt wurde dies Werk von dem Prof. in Riga, *Henninges Wittenius: Diarium biographicum s. Memoriae philosophorum.* Danzig, 1686. 4. 2 Th. Riga 1691. 4.

1615. *Dan. Heinsii Orationes.* Sie sprachen für die Stoische Philosophie und mahlten den Sokrates und Epiktetos in Reden ab.

1616. *Pauli Bolduani Bibliotheca philosophica. Jenae.* 4.; das erste philosophische Bücherverzeichniſs.

1620. *Scipionis Aquiliani* (geb. Pisa 1577. gest. 1623.) *de placitis physicis philosophorum, qui ante Aristotelis tempora floruerunt. Venet.* 4. Dann von *C. F. Brucker, Lips.* 1756. 4.

1624. *Pet. Gassendi* (Prof. in Paris, geb. 1592.) *Exercitatt. Paradoxicarum adversus Aristoteleos Libri VII.* (dann öfterer edirt). Er dekte die Irrthümer des Aristoteles auf; nicht blos raubten nach seiner Meinung die Aristoteliker sich die Freiheit, sondern es seyen auch die Bücher des Aristoteles ungewiſs. — *De vita, moribus et doctrina Epicuri L. VIII.* 1647. *Ad Diogenis libr. de vita, moribus placitisque Epicuri Animadvers. III. fol.* Hier zeigte er sich als Wortführer des Epikuros in der Physik (er war selbst mathematischer Physiker), aber nicht in der Theologie.*) Noch handelt er: *de origine et varietate Logic. T. I. Opp.* vor s. Logik.

1625. *Mart. Flemming Gestrinius de philosophiae origine, natura et sobrio in S. S. theologia usu. Upsal.*

Meursius (gest. 1839.) erwarb sich Verdienste um Aufzählung alter Schriftsteller und um Pythagoras.

1641. *Pagan. Gaudentii* (Prof. in Pisa, geb. 1595. gest. 1649.) *D. de Pythagoraea animarum transmigratione.* 4. *Ej. de errore sectariorum et philosophiae veteris eccl. patrum opinionibus.* 1644. f. *Ej. de philosophiae apud Romanos origine ac progressu. Pisis,* 1643. 4. *De dogmatum Originis cum philosophia Platonis comparatione. Florent.* 1639. 4.

1648. *Hug. Grotii Collectio sententiarum philosophorum de fato et de eo quod est in nostra potestate. Paris.* 8.

---

*) Nachher nahm sich auch *des Contures* in der Schrift *La Morale d'Epicure,* der Sitten des Epikuros an. *Ed. nouv. corrig. et augm. par Rondel à la Haye.* 1686. 12. *Rondel de vita et moribus Epicuri. Amst.* 1692. 12. stand auch schon unter Epikuros Vertheidigern.

1651. *Christ. Korthold Tractatus de origine et progressu et antiquitate philosophiae Barbaricae, hoc est Chaldaicae, Persicae, Aegyptiacae, Indicae, Gallicae; deque ipsorum philosophorum barbarorum dogmatibus et moribus. Jenae.* Enthält als jugendliche Arbeit nicht viel mehr als *Heurnius.*

1653. *Progr. super veterum sententias de animi voluptatibus. Lips.* 4.

1655. *The History of Philosophy, containing the Lives etc. by Thom. Stanley, Lond. fol. Ed.* 2. 1687. *Ed.* 3. 1701. 4. Holl. und Lat. von *Clericus* und *Olearius.* Das erste förmliche System einer Geschichte der Philosophie. Stanley selbst klagte über den Diogenes, daſs er so wenig, besonders bei den Quellen, die er hatte, geleistet habe. Er folgte auch andern Schriftstellern, die er mit vieler Belesenheit benuzte, begann von Thales, und endete (schiklicher) mit der orientalischen Philosophie; auch classificirte er minder chronologisch als nach Secten. Freilich finden wir bei ihm noch keine Kritik. Olearius berichtigte Citata. — *Stanley Historia philosophiae orientalis. Amst.* 1690. 8.

1655. *Geo. Hornii Historiae Philosophicae Libri VII. Quibus de origine, successione, sectis et vita Philosophorum ab orbe condito ad nostram aetatem agitur. Lugd. Bat.* 387. *p.* 4. Dieses Werk enthält zusammengerafte Collectaneen und vieles Fremdartige eingemischt; z. B. Adam, Cainiten und Sethiten sind bei ihm philosophischen Secten. Doch hatte er selbst eine geringe Meinung von seinem Werke. Doch widerlegte er die Meinungen, daſs Platon aus Moses geschöpft habe. Er theilte die Geschichte der Philosophie in die alte (bis auf *Lud. Vives, Ramus, Cartes*) und neue. Stanley ist befriedigender.

1657. *Gerh. Jo. Vossius de philosophia et philosophorum sectis.* Sein Sohn gab es nach des Vaters Tode heraus, zu Haag. 4. Dann *c. suppl.* von *a Ryssel. Lips.* 1690. 4. Man bedaure, daſs es nicht vollendet wurde. (Man findet es im dritten Bande seiner Werke). Dies Werk hat den Anschein eines Entwurfs. Sein Hauptcharakter ist: Abdruk von Stellen der Alten, doch nicht grade mit kritischer Auswahl. Uebrigens wird die Vorliebe für Aristoteles und Meinung gegen Platon sichtbar; übrigens zeigt sich eklektische Philosophie. Er leitet aus dem Morgenlande ab. — 1668. erschien sein gelehrtes Werk *de Theologia gentili s. de origine et progressu idololatriae. Amst. fol.*

1659. *Justi Siberi Considerationes de salute christiana et philosophorum gentilium. Dresdae.* 12.

1659. *Lambecii Prodromus Historiae literariae. Hamb. fol.*

1659. *Jo. Jonsius de scriptoribus historiae philosophicae. Frf.* 4.

1662. *Archaeologiae philosophicae s. doctrina antiqua de rerum originibus. Libri duo. Lond.* 48. *plag.* 4. Geht die philosophische Geschichte der Völker durch und leitet von Noah ab.

1662. *Menage's* Commentar zum *Diog. Laert.* welcher belehrender ist als der Text. In der *Praef.* p. 3. nannte er die *Historiam philosophicam* eine *Historiam ingeniorum.* Von ihm auch *Historia mulierum philosopharum. Lugd.* 1690.

1665. *Jac. Thomasii Schediasma historic. ad historiam philosophicam — ultimae origines phi-*

losophiae gentilis. 4. Dann unter dem Titel: *Origines historiae philosophicae et ecclesiasticae. Hal.* 1699. 8. *cf.* zu 1684.

1666. *Jo. Jac. Thurmius de modo proponendi philosophiam gentilium poetarum per fabulas. Lips.* 4.

1669. *Christ. Ravius de philosophis veterum. Holm.*

1671. *La Comparaison de Platon et d'Aristote par le R. P. Rapin de la Comp. de Jesus.* 1684. *Les Comparaisons des grands hommes de l'Antiquité.* 4. Hier findet sich die Geschichte der einzelnen philosophischen Wissenschaften.

1672. *The court of the Gentiles, by Th. Gale. P.* 2—4. *vanity of pagan philosophy. Lond. II.* 4. *Ei. philos. generalis in* 2 *Part., una de ortu et progressu philosophiae. Lond.* 1677. 8. Blinde Vorliebe für die Platoniker zeichnet ihn aus.

1672. *Pet. Holm de ortu et progressu philosophiae, nec non eiusdem in theologia usu. Holm.* 4.

1673. *Ahr. Gravii* (*de Grau* geb. 1652. in Frieſsland, gest. 1683. Prof. der Mathem. in Franeker) *Philosophiae veteris specimen, in quo nova quaedam ostenduntur. Franekerae.* 8.

1674. *Ei. Historia philosophica, continens veterum Phil., qui quidem praecipui fuerunt, studia ac dogmata modernorum quaestionibus in primis exagitata. Franek.* 8. „*Mathesin meam philosophiae regulam statuo*“ war sein Wahlspruch. Er wünschte den Untersuchungsgeist der Studirenden für das Alterthum zu wecken. Zwar geht er nur bis auf Aristoteles, gibt aber besonders selbstgewählte Stellen der Alten, die fast überall selbst reden, zugleich mit zwekmässiger Rüksicht auf Sprache und Worterklärung aus den griechischen Originalen. Ob er gleich ebenfalls von Moses anfängt und ableitet, so heiſst doch Thales *primus sapiens.* Mehr ist er für den groſsen Platon als Aristoteles gestimmt. P. 1. Lib. I. *Sapientia veterum philosophorum.* L. 2. *de philosophia veterum philosophorum.* p. 74. L. 3. *de philosophorum veterum philosophia. De Eleaticis Philosophis et eorum philosophematibus.* p. 300. L. 4. *de Aristotelis philosophia.* p. 676. (*Pars secunda* scheint nicht erschienen zu seyn.) Deutlicher und bestimmterer ist der Vortrag der Dogmen.

1674. Jo. Mich. Schwimmer's *Academia prisca Graeciae h. e. Tract. hist. de Graeciae priscis professoribus Socraticis, Platonicis, Peripateticis et Stoicis aliisque. Jenae* 1674. 4. Dies drei aus Horn und Voſs zusammengestoppelte Dissertationen.

1676. *Reflexions sur la philosophie ancienne et moderne, et sur l'usage etc. Journal de Scavans. Juin.* p. 158.

1676. *Joa. Reiskius de Philosophiae Ortu et Constitutione. Jenae.* 4.

1678. *Abr. Heidani* (geb. 1597. in der Pfalz, gest. 1678. Exprof. der Theol. in Leyden) *de Origine Erroris. L. VIII. Amst.* 4. Heidanus Zwek war mehr auf die theologischen und sogenannten kirchlichen als die philosophischen Irrthümer und Kezzereien gerichtet. Er selbst sagt, daſs seine Untersuchung „*ad notitiam nostri comparandam*“ dienen könne. Allen Irrthum leitete er aus unrichtigem Gebrauch der Freiheit ab, doch habe jede Zeit ihre besondern Irrthümer. Die alten philosophischen Systeme betrachtete er zwar als Ursachen des Atheismus, doch nur in ihren einzelnen Aeusserungen. Oft erinnert er an die menschliche Schwäche und Schranken; auch gesteht er nothwendige Irrthümer (p. 401.) ein; wie sie nicht alle gleich schädlich seyen. Der Vortrag ist nicht in der scholastischen Manier, sondern weit einfacher.

1678. *Radulph Cudworth the true intellectual System of the Universe. fol. Edit. II. Moshemii 1733. II. Vol. fol.* dann 1773. Cudworth (Prof. zu Cambridge, geb. 1617.) hatte viel Belesenheit, philosophische Kenntnisse, Scharfsinn und platonisirendes Urtheil. Sein Zwek war bei seinem Werke mehr philosophisch-dogmatisch als historisch, und überall zeigt sich mehr Stof als Form, die zu pragmatisch-polemisch erscheint. Gute Beiträge finden wir zur Dogmengeschichte der Ideen von dem Schiksale und der Freiheit, von Gott und Recht, so wie zur Geschichte der atomistischen Physik. Mosheim brachte noch mehr Unbefangenheit des Urtheils und mehr historische Kritik (auch gegen die Vergleichsucht) in das Werk; er bestimmte nicht blos die Citate genauer, sondern berichtigte auch ihre Erklärungen und fügte mehrere gesunde Erläuterungen und originelle Bemerkungen aus den Alten hinzu, mit deren Erörterungen er viele Anspielungen auf die alte Philosophie verwebte.

1679. *Petr. Dan. Huetii Demonstratio evangelica. fol. (Lips. 1722. 4.)*

1679. *Philosophiae veteris ac novae parallelismus. Amstel.* 4. Vergleichung zwischen den Philosophien des Aristoteles, Epikurs und Cartesius. Er sagt unter Andern: *Deus varius variis saeculis diversisque philosophorum sectis impertitus est luminis scintillas.*

Er suchte in der Zeit des Wortstreits Friedensliebe herzustellen.

1679. *Tob. Psanneri Systema Theologiae gentilis purioris, qua quam prope ad veram Religionem Gentiles acceserint ostenditur. Bas.* 4.

1681. *Philosophia vetus et nova, auct. Du Hamel. Paris. Ed.* 2, *Norimb. Vol. II.* Ist nichts als eine philosophische Systemenlogik, Metaphysik und Moral.

1682. *Lipenii Bibliotheca realis philosophica. Frf. IV. fol.*

1684. *Leonard Cozzandus De magisterio antiquorum philosophorum, libr. VI. Genevae.* 12. Uebertrift *Horn's* Werk.

Jacob Thomasius (der im Jahr 1684. starb) schrieb über stoische Philosophie, auch die erst 1699. von seinem Sohne Christian Th. edirten *Origines historiae philosophicae et ecclesiasticae*, und *Breviarium ethicorum Aristotelis.* In den *Obss. sel. (Halens.) Vol. II.* stehen *obss. de Anaxagorae dicto: coeli et solis videndi causa natus sum. De dogmate Thaletis, quod aqua sit principium omnium rerum. Anaximandri et Anaximenis opiniones duae exponi tentatae. De dogmatibus philosophorum sectae ionicae circa primum principium. De primo rerum ortu philosophorum ionicae sectae dogmata.* Er führte zuerst die Gewohnheit ein, nicht blos philosophische, sondern auch historisch-philosophische Gegenstände zum Gegenstand akademischer Streitschriften zu nehmen.

1685. *Petrus de Villemandy Manuductio ad philosophiae Aristoteleae, Epicureae et Cartesianae Parallelismum. Amst.* 4. Ueber Ursprung, Fortgang und reifes Alter der Philosophie.

1687. Wortphilosophen und historische Philosophen unterschied Tschirnhausen in seiner *Medicina mentis*. Jene hätten eine Namenkenntniſs der Secten mit ihren Kunstwörtern, diese aber eine genauere Kenntniſs der verschiedenen Lehrsäzze der Philosophen und sogar des Fortschritts der Wissenschaft.

1688. Joh. Andr. Schmid schrieb nach des Jac. Thomasius Vorgange mehrere akademische Disputationen über historisch-philosophische Gegenstände. *De philosophia Anaxagorae* 1688. *De Anaximenis vita et physiologia*, *Ienae* 1689. 4.

1690. übersezte *Jo. Clerc* die englische *Historia philosophiae orientalis* des *Stanley* ins Lateinische mit Anmerkungen. Amst. 1690. 8. Dann in *Le Clerc's Opp. philos. P. II.*

1691. ward der bereits 1650. gestorbene Urheber der modernen Philosophie, Des Cartes, ein Gegenstand der Geschichte. Damals erschien *La Vie de Ms. des Cartes. Paris.* 4. Eben so 1693.: *La vie de Ms. des Cartes contenant l'histoire de sa philosophie et de ses ouvrages. Paris* 8. und *La vie de Ms. Cartes reduite en abregé*, 12. *G. de l'A... Nouveaux mémoires pour servir à l'histoire du Cartesianisme. Utrecht* 1691. 12.

1691. *Pet. Silvan. Regis systeme de la philosophie.* 12. Uebersezt: *Discursus philosophicus in quo historia philosophiae antiquae et recentioris recensetur.* 1705. 12. Regis, der Cartesianer, war gegen die Philosophie der morgenländischen Völker, die er *theologiam superstitione imbutam* nennt. Erst die Griechen hätten ordentlich philosophirt. Er erklärt sich auch gegen das Vorurtheil des Ansehens und kritisirt die ältern Meinungen scharf.

1691. *Paul Christ. Hilscher de studio philosophiae gentilis. Lips.* 4.

1692. *Pet. Lageloof de veterum philosophandi modo. Ups.* 4.

1694. *Elias Weihenmaieri Diss. de poetarum fabulis, philosophiae involucris. Ulm.* 4.

1694. *Jo. Salenii Differentia philosophiae Platonicae et Aristotelicae. Holmiae.*

1694. erwachten verständigere Urtheile über den Ursprung der Philosophie. Hier schrieb nemlich: 1) *Ehreg. Dan. Colberg* in s. *Sapientia veterum Hebraeorum, Gryphisw.* 4. eine *Diss. de origine philosophiae*, wo er sie weder allein von den Juden noch allein von den Heiden ableitet, sondern von ihr behauptet: *mixturam continere a) sapientiae humanae, quam ratiocinando invenerint gentiles philosophantes. b) doctrinae judaicae, quae revelationis sit.* Hier lieſs er freilich noch genug von den Hebräern und diese von den Aegyptiern nehmen, aber doch alle Völker ihre Philosophie haben.

2) *Moses vindicatus* (gegen Burnet), *Amst.* 12. Hier wird p. 84. s. über den Ursprung der Philosophie das gesunde Urtheil gefällt, daſs er nicht grade bei Einem Volke sicher zu suchen sey, da sie vielmehr die Frucht des Studiums und der Erfahrung bleibe und die Wissenschaften sich erst allmälich ausbildeten.

1695. *Georgi Paschii de curiosis hujus seculi inventis tract. Kil.* 8. Vgl. unter 1700.

1695. *J. F. Buddei* (geb. 1667. zu Anclam, gest. 1729. zu Gotha) *Historia Juris Naturalis. Halae.* 8. *Ei. Introductio ad Historiam philosophiae Ebraeorum, Hal.* 1702. *Ed.* 2. 1720. *Ei. Analecta Historiae Philosophicae.* 1706. *Ed.* 2. *Hal.* 1724. 8. *De erroribus Stoicorum. Ei. Compendium Historiae Philosophicae, obss. illustr. Hal.* 1731. 8. In diesen nach s. Tode von Walch herausgegebenen Schriften ist mehr auf Dogmen und Systeme gesehen, nemlich auf das Neue, was geleistet war. Doch ging er noch von der Hebräischen und Barbarischen Philosophie aus. In allen Werken und namentlich in mehrern Disputationen über historisch-philosophische Gegenstände zeigte er sich als Eklektiker.

1695. *Rom. Teller de existimatione philosophorum gentilium, inprimis Aristotelis stagiritae apud christianos. Lips.*

1697. *Joh. Rodolphus Ottius de origine ac progressu philosophiae et pacifico illius studio. Tiguri.* 4.

1697. Nun zeigte sich Vereinigung eines kritischen Forschungsgeistes mit einer strengen Art zu philosophiren, obgleich empirisch. Es erschien die Erste Ausgabe von *Pierre Bayle Dictionaire historique et critique.* Rotterd. 1697. II. fol. dann Ib. 1720. IV. f. Deutsch, Lpz. 1741. IV. f. Die deutschen Auszüge 1779. 1. Th. für Theologen, 2. Th. für Dichterfreunde. P. Bayle's philosophisches Wörterbuch, oder die philosophischen Artikel abgekürzt und herausgegeben zur Beförderung des Studiums der Geschichte der Philosophie und des menschlichen Geistes von Ludw. Heinr. Jacob. Halle, 1796. 2. Th. 8. *Bayle* (geb. 1647. gest. 1706.), der schon 1684. die *Nouvelles de la République des Lettres* angefangen hatte, fühlte bei seinem Scharfblicke tief die Unrichtigkeiten in der Literaturgeschichte und klagte über den unvollkommnen Zustand und die chronologischen und dogmatischen Widersprüche, in denen man bisher die Geschichte der Philosophie gelassen und die morschen Stüzzen, auf die man gebaut habe. Er erkannte, wie viel aufzuräumen wäre. Bayle's gute Seite ist: 1) grosse Belesenheit in den Quellen, in profanen und kirchlichen Schriftstellern, wie in vielen neuern kleinen Hülfsschriften. 2) Vielumfassende und gründliche Gelehrsamkeit, die sich namentlich auch in Verbesserung falscher Uebersezzungen der Alten zeigte. 3) Historischer Pyrrhonismus und ächtkritischer Forschungsgeist über unächte Bücher mit Eindringen in das kleinste Detail. 4) Philosophische Entwiklung der consequenten und sogar fehlenden Gründe und psychologische Erklärung der Systeme der Alten, — mit grosser Unbefangenheit und Billigkeit in Beurtheilung theologischer wie philosophischer Secten. Ueberhaupt wählte er einen von Systemen unabhängigen Gesichtspunct mit geschmeidiger freier Versezzung in die Denkart der Alten. 5) Klarheit und Lebendigkeit der Darstellung. Jene verschafte er unter Andern durch die ausführlichen Originalstellen; diese durch die Art, wie er trokne Materien fruchtbar zu machen wuſste. Diese guten Seiten gehen in das Hauptverdienst zusammen, daſs er gerade durch seine ächte polemische d. i. kritische Manier, welche auf alle geäusserte Irrthümer Rüksicht nahm, und sie berichtigte, zu einem gründlichern Fortschritt beitrug. Und doch hemmte das Vorurtheil länger als ein Jahrhundert die öftere und gehörige Benuzzung, besonders der Winke dieses kühnen Zweiflers. — Seine schwächere Seite stammt ganz aus der Masse von Materialien, die auch einen solchen Geist oft theils zur Untereinanderwerfung der verschiednen Zeugnisse, theils zu einer zu weitläuftigen Entwiklung mancher ältern Gedanken, und besonders auf eine uns jezt überflüssige Polemik führte. Auch hatte er noch zu wenig ein Schema des allgemeinen Ganges des menschlichen Geistes gefunden *).

1698. *Jo. Jac. Mayer Cur homines coeperint philosophari. Lips.* 4.

1698. *Henr. Ascan. Engelke D. de Logices ortu et progressu ad nostra usque tempora. Lips.* 4.

1699. *Th. Burnet Archaeol. philos. s. doctrinae antiquae de rerum origg. L.* 4. An s. *Theoria telluris sacra. Amst.* 4. Besonders Lond. 1733. *Ed. auct.* Lond. 1743. 8.

1699. *J. G. Carpzov de veterum philosophorum circa naturam Dei sententiis. Disp. II. Lips.* 4.

1699. *Jo. Esberg de mulieribus philosophantibus. Upsal.* 8. Nachgedrukt Wittenberg 1701. 4.

---

*) Gottsched's Uebersezzung ist matt, seine Anmerkungen oberflächlich, auf Nebendinge, besonders theologische Kezzereien gerichtet. Jacob's Arbeit oft nicht mehr als Modernisirung der Gottschedischen. — Fortgesezt und vervollständigt ward das Werk durch *Jac. Geo. Chauffepié (Amstl.* 1750—56. *V. Tom. fol.)* und von *Prosper Marchand. (à la Hage.* 1758. *2. Tom. fol.)*

1700. Jo. Wilh. Zierold Einleitung zur gründlichen Kirchenhistorie mit der *Historia philosophica* verknüpft. Leipz. 1. Th. — Frkf. 2. Th. 1703. Also war der erste Deutschschreibende hier ein theologischer Professor zu Stargardt; — dieses theologische Interesse war aber freilich nicht das unbefangenste und allseitigste.

1700. *Geo. Paschii de Novis inventis tractatus. Lips.* 4. — nemlich in dem Naturrecht, der Moral, Physik, Arzneikunde und Cartes. Philosophie.

1700. begann auch Gottf. Arnold die Kirchen- nnd Kezzerhistorie, 4 Theile, wo er, besonders im 2. Theile das Leben neuerer berühmter Philosophen und deren Apologie schrieb.

18. Jahrhundert.

Deutsche lieferten, wie selbst Degerando gesteht, die wichtigsten Schriften; sie zeigten Fleiſs, Eindringen ins Detail, Kritik der Quellen. Ihre Weitschweifigkeit und Trockenheit bleibt freilich zu tadeln. Leibniz nannte die damalige Geschichte der Philosophie schon eine blosse Geschichte der Philosophen und wünschte eine Geschichte der Philosophie, wünschte Angabe der ersten Behaupter gewisser Meinungen und Auswahl zum Unterricht *). Seine Anmerkungen zum Leben und der Philosophie des Des Cartes sind interessant, (s. des *Ch. Thomas. Hist. sap. et stult. T.* 2. *p.* 113—122.). Auch nahm er den Scharfsinn der ältern Scholastiker in Schuz.

---

*) Vgl. ihn *de Aristotele recentioribus reconciliabili.*

Christ. **Thomasius** besaſs in der Geschichte der Philosophie grosse Kenntnisse, auf die er sich etwas einzubilden schien (s. seine Vorrede zur Einleitung in die Vernunftlehre, 1711.). Viel davon verdankt er selbst den Manuscripten seines Vaters Jacob. Seine Geschichte des Naturrechts ist noch jezt brauchbar; nur spricht er immer von Sectirern, also nicht unpartheiisch genug.

1701. *Jac. Frid.* ***Ludovici*** *delineatio historiae juris naturalis, divini et positivi universalis. Hal.* 4.

1701. *The Lives of the ancient philosophers. Lond.* 8. — Gedrukte Auszüge aus Diogenes, Stanley und Andern.

1705. *E.* ***Gerhardus*** *de studio hist. phil. Jenae.*

1703. *Adam* ***Ruhenberg*** *an haereticorum patriarchae philosophi? Lips.* 4.

1706. *J. Cph.* ***Wolfii*** *Compendium historiae philosophiae antiquae, gr. et lat. Hamb.* Eigentlich des *Origenes Philosophumena* mit kritischen Anm.

1706. *Nic. Hier.* ***Gundling*** *Historiae philosophiae moralis P. I. Hal.* 4. Er stellte die Träume über die barbarische und hebräische Philosophie und über den Einfluſs auf die Griechen in ihrer Blösse dar.

1707. *Georg* ***Paschii*** *introductio in rem litterariam moralem veterum sapientiae antistitum*, an s. Buche *de variis modis moralia tradendi. Kilon.* 4.

1707. *Fab.* ***Törner*** *fata Metaphysices. Holm.* 8. Derselbe schrieb noch über mehrere einzelne Philosophen.

1708. **Reimanns** Literargeschichte. — Hier machte Reimann S. 74. und 16. das Bedürfniſs einer *Hist.* ***scientiàrum*** rege, ohngeachtet man seinen

Begrif sehr herabstimmen muſs, wenn man S. 168. N. 6. liest.

1708. *Aug. Nathan* ***Hübner*** *de propagatione philosophiae sub contemtu. Hal.* 4.

1710. *R. H.* ***Rollius*** *de sectarum philosoph. scriptoribus graecis.* Rostoch.

1710. *Corn. Dietr.* ***Koch*** *Initia Polyhistoris logici sive Historiae Logicae. Capp. III. Helmst.* 4.

1713. *de* ***Larrey*** *Histoire des sept sages. Rotterdam.* 8. *Ed. augmentée de remarques par Ms. de la* ***Barre*** *de Beaumarchais. à la Haye* 1730. *II. Vol.* 8.

1713. ***Schütten*** *D. de origine philosophiae.* 4.

1714. **Stolle** Historie der heidnischen Moral. Jena 4.

1715. *J. W.* ***Feuerlin*** *de Philosophia Adami putatitia. Altorf.* 4. *Ejus dissert. de Adami logica, metaphysica, mathesi, philosophia practica et libris. Alt.* 1717. 4.

1715. *Christ. Aug.* ***Heumann's*** *Acta philosophorum*, d. i. gründliche Nachricht aus der *Historia philosophica.* Halle III. Bde. 8. Dies war das erste Journal für die Geschichte der Philosophie und zwar **in deutscher** Sprache. **Heumanns** Zwek war, nach **Principien** zu verfahren, nach historischen für die Wahrheit der Thatsachen, nach philosophischen für den Werth der Meinungen. So wollte er durch **einzelne** Beiträge einer vollständigen und philosophischen Geschichte vorarbeiten. Er machte auf ungereimte Sagen aufmerksam. Nur ein **Philosoph** könne die Geschichte der Philosophie recht tractiren. Diese Geschichte, sofern sie nicht blos Gedächtniſswerk sey, reinige **den Verstand** von

Vorurtheilen, besonders von dem des Ansehens. Sein philosophischer Blik zeigt sich gleich (St. 2. S. 246.) in seiner Urgeschichte der Philosophie, wo er die einfältige Weisheit der gelehrten, die Kunst der Wissenschaft vorangehen läſst und so über die Hebräische, Aegyptische etc. entscheidet. Sodann führt er drei Mütter der heidnischen Gelehrsamkeit auf: 1) die Nothwendigkeit, 2) die Curiosität, 3) die Superstition. Eben so spricht er gegen Pedanterei im philosophischen Studium. Er theilte die griechische Philosophie in Kindheit, Jugend und männliches Alter. Dem Diogenes von Laerte sprach er das *Judicium* ab und bestimmte überhaupt die Glaubwürdigkeit in dieser Geschichte; er untersuchte ihre Methodik (450. f.), sprach gegen den kleinlichen Untersuchungsgeist, wollte die Fortschritte der Philosophie wie ihre Erfinder bestimmen. Seine Methode war die chronologisch-geographische und ging in einzelnen Abtheilungen kritisch die Philosophie der Patriarchen, Hebräer, Sineser etc. durch.

1716. *Pet. Elvius de fatis philosophiae naturalibus. P. I et II. Upsal.*

1716. *Polyc. Lyserus D. de origine eruditionis non ad Iudaeos sed Indos referenda. Viteb.* 4.

1718—28. *J. A. Fabricius* half in 's. *Bibliotheca Graeca* zur Berichtigung der Quellen-Angaben, und höhern Kritik der Schriftsteller und Schulen-Verzeichnisse, so wie in s. Anmerkungen zum *Sextus Emp.* (1718. fol.).

1718. Gottlieb Stolle Anleitung zur Historie der philosophischen Gelahrheit. 8. Lateinisch von Lange. 1728. 4.

1718. *Jo. Steuchii Historia metaphysices Aristotelicae. Hom. Ei. Historia logicae Arabum, ib.* 1721. *Ei. de arcana veterum sapientia.* 1722.

1719. *Ad. Tribbechov de doctoribus scholasticis et corrupto per eos divinarum humanarumque rerum scientia liber singularis. Jenae.*

Ungefähr jezt erschien zuerst in einer Zeitschrift (*Athenaeum* nennt's der Vf.) ohne seinen Namen *Historia philosophica doctrinae de Ideis.* Dann vermehrter *Aug. Vindel.* 1723. 8. Der Vf. war *Joh. Jacob Brucker* (Prediger in Augsburg, geb. 1696. gest. 1770.) und bekennt sich dazu in s. *Miscelláneis Historiae philosophicae literaris, crit.* (*Aug. Vind.* 1748. 8.). Die Supplemente zu jener Schrift kommen dort am vermehrtesten vor, p. 110—146., welche anfangs in Schelhorn's *Amoenn. litt. T. VII.* (1727.) p. 173—250. und *T. VIII.* (1728.) p. 299—337. standen. Bei dieser Specialgeschichte jenes Dogma's wünschte er schon eine *Historiam philosophiae dogmaticae.* Noch schrieb er 1729. mit s. Namen: *Otium Vindelicum s. Meletematum historico. philosophicorum triga. Aug. V.* 8. 1731—1736. Kurze Fragen aus der philosophischen Geschichte. Ulm. VII. 12. und ein Band Zusäzze; — nach der Fragmethode von Hübner in der Weltgeschichte, von Heinsius in der Kirchengeschichte für die Jugend eingerichtet, doch wegen der literarischen und zweifelnden Anmerkungen noch jezt zum Nachschlagen nicht unbrauchbar. Da er schon hier weitläuftig geworden war, so kam 1736. ein Auszug aus den Fragen (für Gymnasien) heraus, 12. Dann 1751. als zweite (verm. und verb.) Ausgabe:

Erste Anfangsgründe der philosophischen Geschichte. — 1742—1744. *Historia critica philosophiae. IV. Voll.* 4. vermehrt und verbessert, mit einem Anhange. 1767. VI. Voll. 4. Schon hier rieth er zu vielfacher Vorsicht bei der Geschichte der Philosophie. 1744—42. V. 4. (der 5te 2 Bde). *Hist. crit.* — 1767. *Appendix.* — 1753. erschienen des Buchdruckers *Math. Seuteri) historiae philosophicae tabulae. VI. fol.* und daraus von einem Ungenannten B., ohne Bruckers Wissen Eine *Tabula mnemonica hist. philos. Frkf. et Lips.* 1759. fol., die auch im *Appendix* aufgenommen ist. — 1747. *Institutiones historiae philosophicae.* Neue Ausgabe von Born. *Lips.* 1790. 8. (*The History of Philosophy drawn up from Bruckers Hist. crit. Philos. II.* 4. *by W. Enfield.* 1791.) 1748. *Miscellanea historiae philosophicae litterariae etc.* 8.

Dieser Augsburger Prediger wirkte wiederholt und in verschiedner Form, aber gewiſs nicht ohne Verdienst für diese Geschichte, in der er die Geschichte der Lehren bereits für das Wichtigere hielt, wenn er auch die Biographien nicht ausschloſs. Gewissenhafter und unermüdeter Fleiſs und Belesenheit auch in kleinern Schriften zeigt sich überall. Er definirt: *Historia philosophiae vel doctrinarum est quasi historia intellectus humani (origines et mutationes doctrinarum philosophicarum ostendens) vel personarum i. e. philosophorum literaria.* Er sah im Allgemeinen die Erfordernisse eines kritischen Historikers, die innern und äussern, vollständiger ein, auch die Nothwendigkeit der Scheidung der Philosophie von blosser Gelehrsamkeit, wie der Zeiten.

Nur war sein Begrif der Philosophie blos etymologisch, nicht in seinem Wesen aufgefaſst, konnte also nicht leitende Idee werden: daher auch seine drei Perioden (1. bis zur römischen Monarchie, 2. bis zur Wiederherstellung der Wissenschaften, 3. nur bis an das Ende des 17. Jahrhunderts, da er den Egoismus der lebenden Wolfianer scheute,) nur äusserliche. Auch wendete er jene Unterscheidung nicht genug an, weil er zum Theil den Umfang seiner eignen Regeln nicht durchdacht hatte. Sein grosses Werk ist das vielumfassendste System, oft mit den eignen Worten der Quellen, doch nicht immer der ersten und reinsten. Sein Urtheil zeigt sich oft gesund, aber sich nicht gleich, noch bündig; er sah weder auf den allgemeinen Gang, noch genug auf den individuellen Zusammenhang, ob er gleich schon auf Ursachen aufmerksam machte. In der Darstellung fehlte Geschmak, daher sich Weitschweifigkeit und Trockenheit findet. Die theologische Emanationsidee fand er, wie noch Tiedemann, bei den Griechen.

1721. *Jo. Ge. Walchii Hist. Logices* in s. *Parerg. acad. Lips.* 8. p. 452—848.

1723. *Gautier La Bibliotheque des Philosophes et des Savans. Par.* 8. Gautier will 25 Jahre an diesem Werke für Ungelehrte — meist aus französischen Journalen — gearbeitet haben, doch schon Heumann nennt es ein einfältiges Gemächte. (*Acta III. p.* 450.)

1724. *(L. Evêque de Burigny) Histoire de la Philosophie payenne, ou sentimens des Philosophes et peuples payennes sur dieu, sur l'ame et sur les devoirs de l'Homme. II.* in gr. 12. und *Par.* 1753. Der Vf.

trug wenigstens theologische und moralische Dogmen abgesondert vor und hatte einen dogmatischen Gesichtspunct. Am Ende bewies er aus dem Leben der Philosophen, daſs kein Heide ein vollkommner Mensch gewesen sey. — Nachträge lieferte Brucker 1729. im *Otium Vindel.* p. 127.

Es war damals gewöhnlich, den Vorträgen über (eklektische) Philosophie Geschichte derselben voraus zu senden, daher auch vor manchen Compendien der Philosophie solche Uebersichten stehen.

1724. *Frid. Gentzken Historia Philosophiae, in qua Philosophorum celebrium vitae eorumque hypotheses notabiliores... sistuntur, in us. lect. acad. — Ed. nova auctior, Hamb.* 8. Deutlich, obschon unvollständig, 1731. 4.

1724. erschien von Stolle's Schüler, *Laur. Reinhard: Compendium historiae philosophicae, cuius P. I. omnes philosophorum sectas earumque dogmata enarrat, altera vero singularum disciplinarum philosophicarum fata speciatim recenset. Lips.* 1725. 200. p. 8. Der Plan dieses Buchs ist nicht schlecht nur zu dürftige Ausführung desselben. *Reinhard* schrieb 1733. *de fatis philosophiae moralis.* (vor seiner *Synops. phil. mor.*)

1724. *De sectis et philosophia ICtorum. Opusc. ed. I. Ph. Slevogt. Jen.*

1726. *Abregé des Vies des anciens Philos. avec un recueil de leurs plus belles maximes, par M. D. F. Paris* 12. Nach der Vorrede vorgeblich von *Fenelon.* In diesem *Abregé* finden sich nur griechische Philosophen, von Thales bis Zenon. Deutsch 1748. und: Kurze Lebensbeschreibungen und Lehrsäzze der alten Weltweisen, mit einigen Anm. u. Zus. Frkf. 1763. 8.

1726. *Eloges et caractéres des philosophes les plus célébres par Dupont Bertris.* 12.

1728. *Jo. Bapt. Capasso, Med. D. Neapol., Historiae Philosophiae Synopsis s. de origine et progressu philosophiae: de Vitis, Sectis et Systematibus omnium philosophorum, Libri IV. Neapoli,* 4. Zwanzig Jahre vorher lehrte der Verf. Philosophie und begann dieselbe mit der Geschichte der Philosophie; fünf Jahre vorher scheint er einen dürftigen, blos bis an die Römer hingehenden Conspectus geschrieben zu haben. Dann lernte er durch Clericicus Uebersezzung den Stanley kennen, fand darin aber nicht seine Idee einer *Universalis Historiae Phil.* sondern blos eine *particularis;* doch wollte er selbst nur *ideam perfecti operis* geben. *Nemo adhuc est,* schrieb er p. 1., *qui a philosophiae origine initium sumens, eius progressum per varias philosophorum sectas, et denique quicquid ad nos usque de ea actum vel dictum sit, methodice* (wie sie sich in einer (äusserlichen fortgehenden) Kette in einander fügen) *demonstraverit.* Zu dem Ende sammelte er zerstreute Notizen aus verschiedenen Büchern. Ob er gleich Adam den *primum sapientem* nennt, und von den Hebräern die Philosophie zu den übrigen Völkern leitet, so sagt er doch *p.* 59: *Si verum fateri velimus, nos Graecis philosophiam, sicut et scientias omnes acceptas ferre debemus.* Nur ein Embryo derselben habe Homeros aus Aegypten geholt. Besonders machte ihm die *Philosophia post Graecos* Mühe, daher auch die Philosophie der Römer und Neu-Europäer bei ihm nichts Selbstgefundenes enthält, doch kennt er Jonsius, Buddeus. Das Ganze ist nach Secten vertheilt, den Beschluſs machen Cartesianer und ein Verzeichniſs aller Akademieen. Von jedem einzelnen Philosophen gab er auch das System oder wenigstens dessen Meinungen an.

1728. *Theoph. Guil. Reitmeier de variis veterum Graeciae sapientum modis tradendi sublimiorem scientiam. Helmst.* 4.

Auch der eklektische Jurist *Jo. Gottlieb Heineccius* schrieb erst vor seinen *Elementis philosophiae rationalis*, *Frf.* 1728. *Ed.* 8. 1743. 8. und dann abgesondert, *Elementa historiae philosophicae in us. auditorii conscripta. Berol.* 8. Nach seinem Tode erschienen 1743. seine Vorlesungen deutsch: Anleitung zur Historie der Weltweisheit, aus dessen eigner Handschrift zum Druk befördert. Berl. gr. 8. Kürze, Deutlichkeit, gesundes Urtheil, namentlich über die den Griechen allein zukommende systematische Philosophie ist sein Verdienst.

1730. *Adr. Lamezani Elementa philosophiae veteris ac novae, quo brevis historiae philosophiae et philosophorum dicta, factaque et opiniones continentur. Viennae*, 1730. 8.

1730. *Jo. Gottfr.* Gottsched *Musae Philosophiae quondam obstetrices. Lips.* 4.

1730. *Chr. Gottl. Joecher de insigni veterum quorundam philosophorum fervore in veritate investiganda. Lips.* 4.

1730. *Just. Isr. Beyer D. de philosophiae ortu, idea, differentia a reliquis sic dictis facultatibus pariter ac divisione. Halae.* 4.

1730. *Histoire critique de la philosophie, où l'on traite de son origine, de ses progrès, et des diverses revolutions, qui lui sont arrivées jusqu'à notre tems par Mr. D*** (Deslandes). Par.* 730—36. *III. Voll. Nouv. Ed. Amst.* 1737—1756. *IV.* 8. Deutsch mit Anm. des Uebers. 1. Th. 1770. 8. *And. Franç. Boureau Deslandes* (gest. 1757.) Voltaire nannte den Deslandes einen alten Sonderling, der preciös schrieb; Formey warf ihm die Sucht vor, ein schöner und starker Geist seyn zu wollen. — (Vor dem 1. Th. steht ein Kupfer, welches die ersten Menschen bei der aufgehenden Sonne erwachend darstellt und fragend: *Qui suis je? où suis je? et d'où suis je venu?*) In der Vorrede zum 2. Th. sagt er: *Qu'on ne s'attende pas ici à voir définir la Phil., toute definition seroit au-dessous des idées générales, qu'elle inspire. — L'Histoire de la philosophie peut passer pour l'Histoire même de l'esprit humain.* Nicht blos gelehrte Sammlungen hielt er für gut; er wollte vorzüglich zur Quelle der Hauptgedanken und Täuschungen zurükgehen, ihr gegenseitiges und genetisches Verhältniſs aufsuchen und prüfen. So wollte er zugleich Philosoph seyn, und als solcher wollte er die Materialien wählen. Bei der Geschichte der Philosophen sollte man sich minder bei ihren Handlungen aufhalten, als bei dem Charakteristischen ihrer Denk- und Sprachkunst. Gegen die Vermischung und Vereinigungssucht der alten und neuen Philosophie sprechend, wünscht er mildere Urtheile über die ältere Philosophie, da auch die unsrige alt würde. Vier Alter der Philosophie, von Aussenher geschieden, nahm er an, überdies mit Vorurtheilen vom verlornen Deismus der Hebräer etc. Er wollte noch eine *Hist. du coeur humain* (der Sitten) schreiben. Bruckers Geschichte nennt er eine Compilation ohne Urtheil.

Das Streben Resultate zu sammeln ist nicht zu verkennen; aber bei seiner orientalischen Philosophie vermiſst man Kritik.

1733. *de Crousaz Examen du pyrrhonisme ancien et moderne. a la Haye. fol.*

1734. *Gust. Ge. Zeltner Sciagraphia historiae philosophicae nov-antiquae brevibus tabulis delineata. Norib. fol.* Vor Brucker!

1735. *Traité de l'opinion ou Mémoire pour servir à l'histoire de l'esprit humain, par G. C. le Gendre. Paris.* 8.

1735. *Ge. Englands Inquiry of the ancients. London.* 4. Deutsch, Halle, 1775. Das Wichtigste lieſs der Uebersezzer aus, nemlich das Cap. von den Quellen und Ursachen der Moral der Alten.

1736. *Menz Philosophorum dissidia expensa. Lips.* 4.

1737. Karl Günther Ludovici ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Leibnizzischen Philosophie. Leipz. 2 Th. 8.

1737. K. G. Ludovici ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolfischen Philosophie. Leipz. 3 Th. 8.

1740. *Noblot L'origîne et les progrés des Arts et des Sciences. à Paris.* 8. Seicht!

1740. *Histoire des systemes de la philosophie. à la Haye.*

1741. *J. A. Ernesti Defensio veterum philosophorum adversus eos, qui methodum mathematicam ab iis vel ignoratam vel male neglectam contendunt. Lips.* 4.

1741. *Gottlieb Wernsdorf D. de metempsychosi veterum non figurate sed proprie intelligenda. Vit.* 4.

1742. *J. Em. Schubert Historia philosophiae. P. I. Jen.* 8. Ihm war sie blosse *recensio* (ohne *censura*) *opinionum de rebus philosophicis.* Er wollte das System jeder griechischen Secte im Zusammenhange derselben aus sich erklären, und zeigte mehr Neigung in den heidnischen Philosophen Wahrheit (fast wie Deslandes, der Entschuldiger war) als Unsinn zu finden. Verständiges Urtheil finden wir bei ihm. Des unvollendeten Werkes 1. Th. betrachtet blos barbarische Philosophie.

1742. Jo. Ad. Felix Bielke Historie der natürlichen Gottesgelahrheit. II. St. 4. Fortsezzung 1748.

1744. *Mémoires pour servir à l'histoire du coeur et de l'esprit par d'Argens. à la Haye.* 8.

1744. Elias Friedr. Schmersahl's (in Springe) Historie der Weltweisheit überhaupt. Nebst einem Vorbericht von den bisherigen Verfassern dieser Historie. Zelle. 247 S. 8. Reicht bis auf Hollmann. Uebrigens ebenfalls von Orient ausgehend, eine blosse Literatur-Geschichte und sonst höchst dürftig.

1745. *J. D. Ritter de falsis barbaricae philosophiae fontibus. Vit. Diss. II.* 4.

1745. *Mart. Gottl. Pauli Historia philosophiae corpuscularis veteris et recentioris. Lips.* 4.

1749. Christian Ernst v. Windheim (Prof. in Erlangen), Göttingische philosophische Bibliothek. 9 Bde. — 1757. 8. Windheim wollte schon hier auf die philosophische Historie sehen. Seit 1751. Dessen Bemühungen der Weltweisen vom Jahr 1700 bis 1750. 8. Beiträge zur ältern philosophischen Literaturgeschichte, besonders für kleine Abhandlungen. 1753. Dessen *Fragmenta historiae philosophicae s. commentarii philosophorum vitas et dogmata illustrantes, olim seorsim editi, nunc coniunctim recusi. Erl.* 8. Die Ausführung der Heumannschen Idee, Dissertationen zu sammeln; so sind hier fremde, nicht eigne, abgedrukt.

1750. *Pet. Eckermann initia et progressus philosophiae in gente romana. P. I.* 3½ Bog. *P. II.* 2½ Bog. 1752.

1750. Fr. Andreas Walther's Geschichte der Weltweisheit der alten Hebräer. Gött. 4.

1751. Begann Diderot die *Encyclopédie, ou Dict. raisonné des sciences. fol.* Daraus wurden die historisch-philosophischen Artikel gesammelt: *Histoire générale des dogmes et opinions philosophiques. Depuis les plus anciens temps jusqu'à nos jours. Tirée du Dict. Enc. à Londres.* 1769. *III.* 8. An die Zeiten ist eben so wenig zu denken als an eine Geschichte, noch weniger an eine allgemeine. Es sind einzelne Artikel, von ungleicher Bearbeitung, ohne alle Ordnung, zufällig zusammengesezt.

1752. *de Maupertuis Lettres sur les progrès des sciences.*

1754. Carl Gerh. Wilh. Lodtmann kurzer Abriſs der Gesch. der Weltweisheit nach der Ordnung der Zeiten zum Gebrauch akademischer Vorlesungen. Helmst. 8. Auch ein deutsches Compendium, und auch (nach Heineccius) von einem Juristen. — Den Adam zählt er wenigstens unter die weisen Leute. Hier finden wir die erste Abweichung vom Diogenes Laert. Er wollte nur die Zeitfolge berüksichtigen; sodann blos die Erfinder; dies ward ihm aber schwer zu erfüllen.

1754. *Historia philosophiae naturalis edit. a. Sam. Klingenstierna. Upsal. P. I.* 1754. *P. II.* 1758. 4.

1757. *Ern. Sam. Rudorff de philosophis veterum canonicis. Jenae.* 4.

1758. *Les Vies des plus illustres philosophes de l'antiquité avec leurs dogmes, leurs Systémes et leurs Sentences les plus remarquables traduites du grec de Diogène Laërce. Avec un abrégé hist. de la Vie des Femmes philosophes de l'antiquité. Avec portraits. Amst. III.* 8. (Unter der Zueignung genannt: J. G. Schneider). Er sagt in der Vorrede: *Pourquoi se montre-t-on si attentif à conserver l'histoire des pensées des hommes, tandis qu'on négligé l'histoire de leurs actions.* Dann macht er aufmerksam, daſs man in einem Zeitalter, *qui donne la préférence à la philosophie sur l'érudition,* auch bei den Irrthümern der frühern Zeit, auf das tugendhafte Leben der Philosophen sehe.

1758. *Goguet de l'origine des loix, des arts, et des sciences. Par. III.* 4. Er eröfnete in den Reisebeschreibungen über Wilde eine Quelle der bessern Geschichte.

1758. *Kilian Stobaeus de fatis moralium disciplinarum antiquissimis. Upsal.* 4½ Bog.

1758. *G. ab Oosten de progressibus, quos per solum rationis lumen in ethices doctrina fecerunt mortales. Lugd. B.* 4.

1760. *Formey Histoire abrégé de la philosophie. à Amst.* 12. Deutsch: Kurzgefaſste Historie der Philosophie. Berl. 1763. 8. Nachdem der Verf. bereits 1759. zu Leyden: *Le philosophe payen. II.* 8. (Deutsch: heidnische Philosophie. Frkf. und Leipz. 1761. III. Bde. 8.) nemlich philosophische Bemerkungen über des jüngern Plinius Aeusserungen geschrieben hatte, — so wollte er für Unterrichtsbedürftige einen französischen Auszug aus Brucker machen, und wizzelt dabei auf Deslandes. Die Philosophie nennt er die einzige Wissenschaft. Ihre Geschichte würde die Historie der Wahrheit seyn, wenn der Mensch nicht auf Irrwege gerathen wäre. Uebrigens liefert er eine höchst unkritische und oberflächliche Schrift, nicht des Uebersezzens werth.

1761. Joh. Ge. Alb. Kippings Versuch zur philosophischen Geschichte der natürlichen Gottesgelahrheit. 1. Th. Braunschw. 8.

Jezt begann eine neue Epoche, deren Charakteristisches zu finden ist in der wissenschaftlicheren Verhältniſsbestimmung der reinen Philosophie zur empirischen Geschichte, in dem psychologischen Eindringen in den Sinn und Gehalt der besondern Quellen, in der Vereinigung der historischen und philosophischen Kritik, und in immer freierer Auffassung des allgemeinen Ganges der Entwiklung. Immer hatte die historische Art zu philosophiren die Geschichte der Philosophie verdorben und noch jezt um so mehr als seichte Eklektische. Doch es begann die Erregung einer historischen Skepsis, die Quellen wurden studirt, und die Humanisten nahmen ihre Richtung auf Culturgeschichte. Dabei schwand die Geheimniſssucht, und wurde verdrängt durch einen schlichten gesunden Blik in die frühesten Geistesversuche. Eben so gewann man Fortschritte in der formellen Behandlung.

1763. Seit dieser Zeit verbreitete Heyne von Göttingen aus mehr Licht in dem Chaos der griechischen mythischen Philosophie, — besonders durch seinen Commentar über Apollodoros, und machte auf die Geschichte der menschlichen Begriffe auch in der Vorrede zu Herrmann's Mythologie aufmerksam. Sodann sezte er richtige Gesichtspuncte über die Interpretation des Geistes der Alten fest, zeigte auf die Uebergänge von Uncultur zu Cultur, auf die Grade der Aechtheit und Wahrscheinlichkeit aller Sagen hin (S. s. Vorrede zu Tiedemann, — wie seine *Opusc. Vol. I. n.* 6—8. *Vol.* 2. *de legislatoribus n.* 10. 16. *Vol.* 3. *n.* 1. 2. 17.) Die übrigen Philologen wuſsten grade mit der Sprache der Philosophen am wenigsten zurechtzukommen.

1764. *Spence D. de philosophia veterum* in s. Uebers. der platon. Republik.

1765. *J. Gottfr. Hauptmann Progr. de studio philosophico, veteres Romanos ad eloquentiam civilem praeparante. Gerae.* 4. (Wie die Römer Philosophie lernten).

1765. *J. Fr. Stiebritz* D. μετεμψύχωσιν *veterum sistens. Hal.* 4.

1765. *Marq. d'Argens Histoire de l'esprit humain, ou mémoires secrets et universels de la République des Lettres. Berl.* 1765—1768. *XIV. Tomes.*

1766. *Histoire des progrés de l'esprit humain. Par.* 8.

1766. *Hist. critique de l'électisme, ou des nouveaux Platoniciens*, (von *Guil. Maleville*). *II.* 8.

1766. *Recherches sur l'origine des découvertes attribuées aux modernes, où l'on demontre, que nos plus célébres philosophes ont puisé la plûpart de leurs connoissances dans les ouvrages des Anciens, et que plusieurs verités importantes sur la reli-*

gion ont été cónnu des sagès du Paganisme. Par. II. 8. Dutens erzählt hier die Meinungen der Alten in seiner Sprache und in einem hinzugedachten Zusammenhange angenehm und deutlich, und erlaubt sich hin und her, unvermerkt von dem Seinigen hinzuzuthun.

1766. *Le vrai philosophe, avec l'histoire du Pyrrhonisme. Amst.* 8.

1766. *Della Istoria e della indole di ogni filosofia di Agatopisto Cromaziano* (angenommener Name für *Arpiano Buonafede*). *In Lucca,* 1766—1781. *VII. Th.* 8. Auch dieser nennt sie hier: *i Fasti dell' ingegno umano*, oder *la Istoria delle Ragione e dell' uomo, gli Annali della Verità etc., e le origini e i progressi e l'ingegno e l'amplitudine della Filosofia.* Das Ganze zeigt etwas mehr Tiefe als seine französischen Vorgänger. Das schöne Bild der Philosophie fand er durch Leidenschaften und Partheisucht verschlimmert; die sogenannten Secten rein in ihrem Ursprunge, doch hernach durch Stolz und Subtilitäten verschroben. Die Erzählung der vielen Schifbrüche des menschlichen Geistes hielt er für warnend. Er zeigt (in der Vorrede), daſs er nicht blos Bruckern (und Formey) kannte, sondern auch mehrere Tadel vorbringt, die Bruckern nicht mit Unrecht trafen. So findet er *(p. 29.)* zu sehr in ihm das Streben, Atheisten zu finden; auch habe er sich zu sehr bei der deutschen, und zwar protestantischen Philosophie aufgehalten. Buonafede wollte nur treu darstellen, ein bescheidnes Urtheil hinzufügen, seine Zweifel so wenig als seine unvermeidliche Unwissenheit verhehlen. Ueber *Capasso* sagt er, daſs dieser viel Gelehrsamkeit mit vieler Leichtgläubigkeit vermischt, und den Pythagoras zum Karmeliter gemacht habe. — Das Gute des Werks ist: Er zeigte die Philosophie der Kirchenväter in einem vortheilhaftern Lichte, und vertheidigte sie gegen den Vorwurf des Platonismus und Eklekticismus; eben so vertheidigte er den *Scotus Erigena.* Er unterschied die mässigen und übertreibenden Scholastiker; miſsbilligte übrigens die Zänkereien der Philosophen. In Platon erkannte er grosse Gedanken, nur von Enthusiasmus beflekt, und sprach von der Ungewiſsheit seiner Dialogen. Doch in Aristoteles sah er noch mehr Dunkelheit, und fand dessen Moral minder glüklich. So hat er ziemlich unbefangnes und gesundes Urtheil eines Selbstdenkers, welcher kein dogmatischer Anhänger irgend einer Parthei ist. Er nimmt mehr Rüksicht auf einige italienische Philosophen. Seine Darstellung ist fliessend und nicht weitschweifig, doch locker die Gedankenverbindung. Mehr sah er auf Dogmen als Biographieen und ging bis auf die Wiederherstellung der Wissenschaften in Italien hinaus.

Desselben Fortsezzung in einem kleinern Werke: *Storia della restaurazione di ogni Filosofia ne' secoli XVI. XVII. e XVIII.* Venedig, 1785—1789. *III.* 8. Deutsch von Heydenreich. Leipz. 1791. *II.* 8. (Fälschlich übersezte Heydenreich Revolutionen statt Verbesserung der Philosophie in jene 3 Jahrhh.). Auch hier weist er oft Lob und Tadel mancher Männer in ihre Gränzen; auch hier zeigt sich mehr Aufstellung des Einzelnen als des Ganzen, ohne gehörige Präcision; — Räsonnements mit hellem Blicke, doch oft mehr mit Wiz als philosophischem Geiste, bei einem partheilichen Sinn für Italiener und die katholische Kirche. Auch sollte er das Ganze nicht als Wiederherstellung — (sonderbar; als ob die Neuern ohne jene auf nichts Eignes gekommen wären) — angesehen haben. (Heydenreich lieferte interessante Zusäzze, doch übersah er literarische Unrichtigkeiten). Grade dieser Italiener füllte einstweilen eine Lücke in der neuern Geschichte, nur ist er mit der deutschen Literatur am unbekanntesten. Vgl. Allg. Lit. Anz. 1797. n. 103.

1767. *Histoire philosophique de l'homme.* 8.

1767. *Bitaubé Disc. de l'influence des belles lettres sur la philosophie. Berl.* 8.

1768. *Arnauld l'histoire de l'esprit humain. Berl.* 14 *Vol.* 8.

1768. *Ch. Garve D. de ratione scribendi historiam philosophiae. Lips.* 4. Schon diese erste Schrift des würdigen Garve stellte sehr wahre Betrachtungen auf und zeigte, wie statt blossen Meinungen noch mehr Facta, und von welcher Art zu sammeln, wie Ursache und Wirkungen darzustellen seyen. Zwar fehlte hier noch die gnügliche Bestimmtheit, obgleich gute Beispiele gewählt waren. Die Schrift blieb ohne Wirkung. Von der Ausbildung des Menschen im Ganzen hatte Garve eine nicht ganz geläuterte subjective Vorstellung; er sah aber auf Zusammenhang und Gründe. — 1770. *Ejusd. legendorum philosophorum veterum praecepta nonnulla et exemplum. Lips.* 4. — In den Anm. und Abh. zum Cicero von den Pflichten, und zu der Moralphilosophie des Ferguson, in der Abhandlung: Ueber verschiedene Principe der Sittenlehre seit Aristoteles, vor

Arist. Ethik. 1798. lieferte er deutliche Auseinandersezzung, freie Uebersezzung, psychologische Erklärung, — doch einseitiges empirisches Urtheil. Sein Wiuk wurde nicht genug gewürdigt.

1768. *Jo. Fr. Hiller Prosopopoeia multorum errorum gravissimorum effectrix. Viteb.* 4.

1769. Des Abt *Charles Batteux Historie des causes premières.* Deutsch: Meinungen der Philosophen von den ersten Grundursachen der Dinge. Lpz. 1773. Halberst. 1792. gr. 8.

1770. *Ge. Fr. Seiler ad morum eorundemque doctrinae historiam animadversiones theologicae. Lib. I. Erl.* Enthält viel gesundes Urtheil.

1771. *Alexand. Saverien Histoire des philosophes anciens, avec leurs portraits. Par. V.* 12. Schon früher: *Hist. des philos. modernes avec leurs portraits ou allègories.* 1762—9. *VIII.* 4. *et* 12. *Histoire des progrès de l'esprit humain dans les sciences exactes et dans les arts, qui en dependent. Par.* 1769. *N. ed.* 1776. *IV.* 8.

1772. *Essai hist. sur la morale des Anciens et Modernes par d'Apligny.* 12.

1772. Ant. Fried. Büschings Grundriſs einer Geschichte der Philosophie und einiger wichtigen Lehrsäzze derselben. Berl. 1772—74. II. 8. Büsching entlehnte meist aus Brucker, wenn auch aus den Quellen, besonders Cicero, und lieſs sie in Anmerkungen für die Gymnasiasten abdrucken. Er wünschte die studirenden Zöglinge eben sowohl von Sectirerei als Zweifelsgeist zu entfernen. Der 1. Th enthält Geschichte der Philosophen und Schilderung ihres Lebens und ihrer Sitten (alles für Jünglinge). Der 2te enthält theils die neuern

Philosophen seit den Römern, theils einen Versuch einer Geschichte unterschiedener wichtiger Lehrsäzze von Gott, von der Welt und von den Seelen der Menschen. Als Compendium war es zu weitläuftig und nicht kritisch genug gewählt, als Handbuch nicht befriedigend. Das Beste bestand in der Dogmengeschichte und in dem gesunden Blik des Urtheils.

1772. Von jezt an begannen besonders die eben so gründlichen, aus den Quellen geschöpften und kritischen als geschmakvollen Forschungen des Canzlers Jo. Andr. Cramer's, des Hymnendichters und Kanzelredners. Bossuets Einleitung in die Geschichte der Welt und der Religion. Fortgesezt von D. I. A. Cramer. 5ter Theil. 2. Bd. Leipzig, 1772. Dieser 6te Bd. des Ganzen handelt 1) über die abwechselnden Schiksale der Wissenschaften im Occident vom Ende des 6ten Jahrh. bis auf Carl den Gr.; 2) unter Carl dem Gr.; 3) vom 9—12. Jahrh.; 4) Von den Schiksalen der Philosophie unter den abendländischen Christen und ihrer Verbindung mit der Religion. S. 244. 5) Zustand der Philosophen vom Ende des 11. bis zu Anfang des 13. Jahrh. S. 328. 6) Realisten und Nominalisten. 7) Von der scholastischen Philosophie, ihrem Ursprunge, Charakter, Schiksalen. S. 238. 8) Von dem Ursprunge und Charakter der scholastischen Theologie. So konnte der 6te Theil freilich erst 1785. erscheinen, da noch wenige Vorarbeiten und die Quellen selten zu haben waren. Cramer entdekte die Vorbereitungen der modernen Philosophie Europa's, und machte auf das Licht in der Finsterniſs

früherer Jahrhunderte aufmerksam. Er machte Leibnizzens Ahndung wahr. Er zeigte eiserne Geduld und lieferte Darstellungen ohne Schminke, und doch lesbar. Der 7. Theil erschien 1786. Da spricht er z. B. 5) von dem Schiksale der aristotelischen Philosophie im zweiten Zeitalter der scholastischen Theologie.

1774. Franz Nik. Steinacker's Grundriſs der philosophischen Geschichte. Würzburg, 8. 1785. 2te Aufl.

1775. *Les progrès de la raison dans la recherche du Vrai, par Helvetius.* 8.

1776. (*Basilio Terzi*, ein Mönch zu Padua). *Storia critica delle opinioni filosofiche di ogni Secolo intorno all' anima di B. T. M. C. In Padova. VIII.* gr. 8. — 1778. Die innere Ueberschrift sezt noch zu *all' anima* hinzu: *alla Cosmologia, a Dio, e al naturale diritto.* Er wollte zeigen *i progressi dell' umano intendimento nella cognizione delle cose metafisiche.* Die Methode ist nicht chronologisch, sondern dogmatisch-kritisch. So führt das erste Cap. sogleich die Gründe der Philosophen für die Unterscheidung einer Seele vom Körper auf; Cap. 2. p. 181. Gründe der Materialisten gegen ihre Existenz, mit Widerlegung. Der Vf. zeigt Belesenheit, aber Weitschweifigkeit in Auszügen und Urtheilen. Platon und Aristoteles wird gelegentlich bestritten, sogar auch Mendelssohn. — *Storia critica etc. — Secoli. intorno alla Cosmologia di B. T. (Bas. Terzi). T. I. Padua*, 1788. 8. Drei Capitel handeln ab: 1) die Vernunftschlüsse der Alten über die wesentliche Ewigkeit der Welt, oder wenigstens der Materie; 2) die Meinungen derer, welche annehmen, daſs Gott die Welt von Ewigkeit habe schaffen können; 3) ob diese Welt von allen möglichen die vollkommenste sey. — Also zur Dogmengeschichte gehörig und nicht blos Sammlung, sondern auch eindringendes Räsonnement.

1776. Dav. Chr. Grimm von den Schiksalen der Moral und den mannichfaltigen Lehrarten derselben, 2te Forts. Annaberg. 8.

1776. *Abr. Nic. Clewberg de scriptoribus et fontibus historiae philosophiae naturalis. P. I. Abo.* 4.

1776. Tiedemanns System der stoischen Philosophie. Lpz. 8.

1776. Platner's philos. Aphorismen, nebst einigen Anleitungen zur philos. Geschichte. 1. Th. Leipz. 8. 2. Aufl. 1784. 8. Neue Ausarbeitung. Lpz. 1793. 8. 2. Th. 1782. 1800. Sie enthalten eine fragmentartige Uebersicht der Dogmengeschichte, jedoch mangelt die nothwendige Entwiklung mit Angabe der Bedingungen, besonders um die Nachtheile des Herausreissens aus dem Zusammenhange zu meiden. Dieses Isoliren hat aber den Alten dann zuweilen Ideen zugeführt, die sie nicht hatten.

1776. Mich. Hiſsmann's Geschichte der Lehre von der Association der Ideen. 8. 1778. gab er zugleich s. Anleitung zur auserlesenen Literatur der Philosophie — und s. Magazin für die Philosophie und ihre Geschichte heraus. — 1789. VII. 8.

1777. *Bailly Lettres sur l'origine des Sciences. Paris* 8.

1777. *Priestley history of the philosophical doctrine, concerning the origin of the soul and the nature of matter.*

1777. *Jo. Pet. Steincour de ortu et progressu philosophiae moralis. Holm.* 1777.

1779. *Homme pensant ou Essay sur l'histoire de l'esprit humain par l' Eveque. Amst.* 8.

1780. *Fr. Volkm. Reinhard Or. de coniungenda cum tradendis philosophiae placitis earundem historia. Viteb.* 4. *Ei. de veterum inductione ad loc. Dog.* 353. 14. *Viteb.* 178.

1780. *Christ. Meiners historia doctrinae de uno vero Deo. P. I. Lemgo.* 8. Das Urtheil ist hier oft zu hart gegen die Alten.

1781. Tiedemann, Griechenlands erste Philosophen. Lpz. 8.

1781. Seit etwa 1758. hatte *Godofr. Ploucquet* gewirkt. Zusammengedrukt wurden s. *Commentationes philosophicae selectiores, antea seorsim editae, nunc ab ipso auctore recognitae et passim emendatae. Ultraj. ad Rhen.* 4. Ueber Thales, Anaxagoras, Epikuros, Sextos, Locke etc.

1781. *Chr. Frid. Roesler de originibus philosophiae ecclesiasticae. Tub.* 4.

1781. Carl Frz. v. Irwing Versuch über den Ursprung der Erkenntniſs der Wahrheit und der Wissenschaften. Berl. 8.

1782. *Ciceronis historia philosophiae antiquae, ex omnibus ejus scriptis collecta, cura Fr. Gedicke. Berolin.* 8. Kann von Lehrern gut zu Belegen gebraucht werden und zum Quellenstudium ermuntern. Allerdings laſst sich uber Auswahl und Stellung Manches erinnern.

1784. Cäsar's Einleitung in die Geschichte der Schiksale und Behandlungsart der Philosophie, eine gemeinnüzzige Uebersicht der verschieden aussern Schiksale der ganzen Philosophie bei allen Völkern — in s. Beiträgg. über die wichtigsten Gegenstände der Philosophie, 1. Th. Leipz. 8. Dessen philos. Annalen. 1787. f. und vorher dessen Denkwürdigkeiten. 1785.; manche Abhandlungen zur Geschichte der Philos. enthaltend.

1785. Fr. Vict. Leber. Plessing, historische Untersuchungen über die Denkart, Theologie und Philosophie der ältesten Völker etc. 1. Bd. Elbingen. 8. Dessen Versuch zur Aufklärung der Philos. des Alterthums. Leipz. 1788. 2 Bde. 8. Dessen Memnonium oder Versuche zur Enthüllung der Geheimnisse des Alterthums. Lpz. 1787. 2 Bde. Ein Beitrag zur Metaphysik der Griechen, doch mit der Hypothese, daſs alle Philosophen Griechenlands, welche sich zum Uebersinnlichen erhoben, ein gemeinschaftlisches System hatten, welches ursprünglich aus Aegypten stammte und sogar einen Theil der Mysterien ausgemacht habe. Dies suchte er durch unsichre Schriftstellerzeugnisse und gezwungene Deutung ohne Philosophie zu beweisen, daher er bei aller Gelehrsamkeit und allem Scharfsinn doch eine einseitige Darstellung der Systeme lieferte.

1786. Meiners Grundriſs der Geschichte der Weltweisheit. Lemgo 8. 2te Aufl. 1789. Meiners war, der zuerst auf die Sichtung und Würdigung der alten Quellen die Bestimmung ihres Ranges aufmerksam machte. — Sein Scepticismus

geht aber zu weit. Zu oft fand er Widersprüche, seltsame und unerklärliche Einfälle, weil er nicht auf den innern Zusammenhang der fragmentarischen Behauptungen, und nicht auf ihre Quellen zurükging, und weil er sich nicht die Mühe nahm, mit philosophischem Scharfsinne in die tiefen und ersten Gründe einzudringen.

1786. Jo. Gurlitt Abriſs der Gesch. der Phil. zum Gebrauch für Lehrvorträge. Lpz. 8. Dies Compendium ist reich an Stof und in gute Form gesezt.

1786. Chr. Gottl. Fr. Stöwe's Versuch einer Gesch. der Phil., blos zum Gebrauch für Schulen. Berlin 8.

1786—87. Geschichte der Philos. für Liebhaber (von J. C. Adelung). Lpz. 3 Bde. 8. Adelung hat in Hinsicht auf Stof kein Verdienst, eher in der Beurtheilung und Darstellung, mithin mehr in Hinsicht auf Form. Er hatte den Gesichtspunct gewählt, nur die Irrgänge der menschlichen Vernunft aufzustellen, daher die alte Philosophie von ihm sehr zurükgesezt wurde. Die Darstellung ist faſslich, auch wohl angenehm.

1788. Fr. Xav. Gmeiners Literaturgeschichte des Ursprungs und Fortgangs der Philosophie. Gräz. 2 Th. 8. — eine Compilation aus Brucker, ohne kritische Wahl und ohne pragmatische Behandlung.

1788. Jo. Aug. Eberhard's allgemeine Gesch. der Philos. Halle 8. 2te Aufl. 1796. — Auszug aus der algem. Gesch. Halle 1794. 8. Eberhard wollte nur eine Universalhistorie der Weltweisheit liefern und versprach dabei vorzüglich pragmatische Darstellung des Fortschreitens oder des Rükgangs der Wissenschaft. Durch bessern Plan und durch Wahl und

Verbindung der Materialien übertrift er Meiners; nur mischt er mathematische Erfindungen ein und sieht noch zu wenig auf den innern Zusammenhang. Die neuere Geschichte ist wenig mehr als Nomenclatur. Als Philosoph steht er über Gurlitt.

1788. Geh. Gottf. **Bardili** Epochen der vorzüglichsten philosophischen Begriffe. 1. Th. Halle 8. Enthält: Epochen der Ideen von einem Geiste, von Gott und der menschlichen Seele. System und Aechtheit der beiden Pythagoräer, Ocellos und Timäos. Halle 8. Dies sollte der Anfang einiger psychologischer historischer Untersuchungen über die stufenweise Entwiklung der wichtigsten metaphysischen Begriffe seyn. **Bardili** suchte diese Begriffe nicht zuerst in den philosophischen Systemen auf, sondern in der Sprache des gemeinen Lebens, der Dichter und in der Religion. — **Bardili** Ursprung der Begriffe von der Willensfreiheit. Stuttgard. 1796. 8.

1791. Dietrich **Tiedemanns** Geschichte der speculativen Philosophie. Marburg 1791—1797. 7 Bde. 8. Der Werth dieses Werk liegt in Folgendem: Als Sammlung der Materialien ist es höchst reichhaltig, die Frucht eines vieljährigen eignen Studiums in den Quellen und selbst den trockensten, abschreckendsten Nachrichten, so des Mittelalters. Als Erklärung gibt es deutliche Entwiklung des Stofs, vermittelst einer gründlichen Gelehrsamkeit, Kritik und Auslegungskunst, Entwiklung des philosophischen Sinns, doch mehr der logischen Consequenz. Tiedemanns Verdienst steigt dadurch, daſs er sich fast überall Bahn unter grossen Schwierigkeiten brach. Er fand oft da mehr Sinn, wo Andre Unsinn fanden. Der pragmatische Geist seines Werks zeugt zwar von scharfsinniger Beurtheilung, obgleich durch das Räsonnement oft das Zusammenfassen des Ganzen erschwert wird. Der Geist der Beurtheilung ist noch zu dogmatisch. In Hinsicht des formellen Werthes, folgt es einem durchdachten Plane und schon die äussern Gränzen der Geschichte sind weit richtiger als bei Meiners gezeichnet. Nur findet sich zu viel Culturgeschichte und zu wenig Uebersicht.

1792. Joh. Chr. **Vollbeding** kurze Uebersicht der Gesch. der Philos. bei der Vorwelt, bei den ältesten Völkern und ersten Philosophen, in s. Lehrbuch der theoretischen Phil. Berlin 8. Compilation!

1792. J. G. C. **Kiesewetter** über den ersten Grundsaz der Moralphilosophie. Berlin. 2 Th. 8. — enthält in dieser 2. Aufl. Th. 1. Abschn. 1. eine Darstellung der Moralsysteme.

1793. J. E. G. **Werdermanns** Gesch. der Philos. als Anhang s. kurzen Darstellung der Phil. in ihrer neuesten Gestalt. Lpz. 8. — Dessen Versuch einer Gesch. der Meinungen über Schiksal und menschliche Freiheit von den ältesten Zeiten bis auf die neuesten Denker. Lpz. 1793. 8.

1793. J. Gottl. **Buhle** Gesch. des philosophirenden menschlichen Verstandes. 1. Bd. Lemgo 8.

1793. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain. Ouv. posth. de Condorcet. à Paris.* 8. Deutsch von **Posselt**. Tübingen 1795. Geschichte der Cultur der Wissenschaften mit prophetischem Geiste über die künftigen Fortschritte.

1793. **Fülleborns** Plan zu einer Gesch. der Philos. in s. Beiträgen St. 4. S. 51. Was heiſst den Geist der Philosophie darstellen? 5. St. kurze Gesch. der Philos. 3 St.

1794. C. L. G. Freiherrn von **Eberstein** Versuch einer Gesch. der Logik und Metaphysik bei den Deutschen, von Leibniz bis auf gegenwärtige Zeit. 1. Bd. Halle. — zunächst für des Vfs. Privatbelehrung gesammelt, gibt meist blos den Inhalt der merkwürdigsten Schriften mehr oder minder weitläuftig an, ohne Geschichte zu seyn.

1794. Carl Fr. **Stäudlins** Gesch. und Geist des Skepticismus vorzüglich in Rüksicht auf Moral und Religion. Lpz. 2. Bde. 8.

Kants Untersuchungen über das Vermögen zu philosophiren, hatte eine Umwandlung der Methode herbeigeführt, und die pragmatische Behandlung vermittelt.

1796. Joh. Gottl. **Buhle's** Lehrbuch der Geschichte der Phil. und kritischen Literatur derselben. Göttingen — 1800. 7 Bde. 8. Dies Werk zeichnet sich durch deutlichere und mehr pragmatische Darstellung und manche literarischen Vorzüge aus, so wie durch die Darstellung des aristotelischen Systems. Allein **Buhle** verfolgte keine fest bestimmte Idee, keinen zusammenhängenden Plan, und lieferte weit minder eigene Forschungen als das Tiedemannsche Werk in seiner Art. Zuweilen kommen willkührliche Erklärungen vor und zu viel Raum ist durch blosse, obgleich sonst schäzbare Auszüge aus philosophischen Schriften verschwendet. Sein Verdienst behauptet er durch eine verständigere Darstellung des Geschichtsstoffes und durch Ergründung aus den Gesezzen des menschlichen Geistes.

1797. Chr. Aug. **Grohmann** über den Begrif der Gesch. der Phil. Wittenberg 8.

1797. G. **Drewes** Resultate der philosophirenden Vernunft über die Natur der Sittlichkeit. Lpz. 2 Th. 8. Der erste Th. enthält die Zeichnung der Grundlinien der verschiednen Moralsysteme, meist mit den eignen Worten der Philosophen. Die Ordnung ist weder genau chronologisch noch systematisch.

1798. Gesch. der Phil. von Wilhelm Gottlieb **Tennemann**, 1807. Lpz. 6 Bände. 8. Tennemann machte den ersten Gebrauch von kritischen Principien und war der, welcher in s. Werke keine der Hauptforderungen ganz unerfüllt lieſs, sondern sowohl an kritischer Erforschung der oft verstekten Stoffe, als auch an Vollständigkeit, verbunden mit richtiger Auswahl, und an treuer, deutlicher Darstellung seine Vorgänger übertroffen hat. Der höchste Vorzug liegt darin, daſs er den allgemeinen wissenschaftlichen Gang nicht ausser Augen lieſs. Ueberall hat er mit eignen Augen und Geiste in den ältesten Schriften gelesen, und die meisten Vorstellungen der Philosophen richtig dargestellt. Zu wünschen bleibt, daſs die Materialien nicht zu sehr in neue Fächer rubricirt, und daſs das Individuelle mehr in den Pragmatismus aufgenommen worden wäre. So war auch noch mehr die Verhältniſsbestimmung der Zeitsprache zu Jedes eigner Sprache und der Vorstellungen unter den Zeit- und Volksgenossen zu den Eignen mehr herauszuheben, wobei überhaupt bis jezt noch viel zu leisten blieb.

1800. Allgemeine kritische Gesch. der ältern und neuern Ethik oder Lebenswissenschaft von Chph. Meiners. 1. Th. Götting. 1800. 8. Als Materialiensammlung nicht vollständig, als Erforschung der Thatsachen nicht gründlich. Die Quellen sind höchstens so benuzt, daſs sie wörtlich übersezt sind, was jedoch nicht benuzzen heiſst im vollständigen Sinne des Worts. Das Ganze ermangelt auch des festen zum Grunde liegenden Begriſs. Vielmehr kann das Ganze als Geschichte der Anwendbarkeit zur Bildung der Menschheit gelten.

So ward die Gesch. der Phil. im Allgemeinen mehr von Deutschen als von andern Nationen mit Glük, mehr von Systematikern als von Historikern bearbeitet. Kritikern, Sprachforschern, pragmatischen Historikern und Psychologen blieb noch Vieles übrig. Nach den Quellen dürstet uns noch immer.

Es fehlt noch an einer vollständigen Gesch. der praktischen Philos., deren Schwierigkeiten groſs sind. Man vgl. *Christ. Gottfr. Ewerbeck super doctrinae de moribus historia, ejus fontibus, conscribenda ratione et utilitate. Hal.* 1787. 8. War auch die frühere Bearbeitung des speculativen Theils der Philos. nothwendig, so schadet dies Vorausschicken dadurch, daſs man die Systeme der Alten unrichtiger beurtheilte und oft Träumereien in sie hineintrug.

Noch ist eine philosophische Dogmengeschichte zu wünschen, ein Theil, der in den Geschichtsbüchern der Philosophie am wenigsten berüksichtigt worden ist. Sie gebe Aufschluſs über die unmittelbare Fortbildung einzelner Grundbegriffe und Grundsäzze.

Für den Gewinn einer vollendeten Gesch. der Phil. mussen Philologen und Philosophen vereint beitragen. Jene sollten die Quellen zuerst in ihrer Urreinheit liefern und durch Prüfung der Aechtheit, und durch tieferes Eindringen in den Geist der alten Sprache, besonders der frühesten Dichtersprache die Materialien sichten und darlegen. Kritik hat zuerst die Werke der Alten zu vollenden. Die Sprache werde in ihrem Bau vor Allem ergründet, ihre Entwiklung zergliedert *), und sie in Vergleichung mit Andern gestellt. An den kritisch herzustellenden Quellen der Alten hat sich dann eine richtige exegetische Behandlung noch zu üben, die frei und unangestekt von spätern philosophischen Vorstellungen verfahren muſs. Zur Erleichterung der Uebersicht werden endlich noch Sammlungen von Fragmenten und Zusammenstellungen der Hauptstellen nöthig.

Viel liegt in den vernachlässigsten Beobachtungen des herrschenden Volksgeistes, des sublimen Zeitgeistes und der psychologischen Individualität der Menschen, die in gewissen Zeiten den Ton angeben. Immer ist es noch ein dunkler Flek in der pragmatischen Geschichte aller Wissenschaften, daſs noch untersucht werde, von welchem Ursachen die besondere Stimmung des grossen Publicums auf gewisse Kenntnisse, der Eifer, mit welchen sie gesucht, der Ruhm, welcher ihren Bearbeitern ertheilt worden ist, jedesmal abhänge. Hier ist noch reiche Ausbeute zu gewinnen!

---

*) Ein Beispiel hat Niemeyer am Homer von moralischen Begriffen gegeben: Ueber die Leesung grichischer Dichter zur Entdeckung der stufenweisen Ausbildung moralischer Begriffe. Halle 1792. 8.

Die Auffindug des Stoffes aus den Quellen, die in geringer Zahl und zum Theil Araber und christliche Klöster erhielten, und die unvollständig und fragmentisch auch durch fremde Hand getrübt sind, die ferner oft Verfälschung erlitten haben und unverständlich, bisweilen auch wiedersprechend bleiben (Bildersprache), — ist das erste Geschäft des Geschichtsforschers. Oft läſst sich freilich nur sagen, was Andere über eine Philosophie gedacht haben. Mit jener Auffindung ist dann die treffende Auswahl nicht sowohl der schönsten, uns nahesten, ihrem Urheber gleichsam nur beiläufig entfallenen Stellen, sondern der in Jedem herrschend gewordenen Hauptgedanken, als wesentlicher und charakteristischer Grundzüge. Zuweilen haschte man zu schnell nach den Resultaten, statt dessen man die Principien der Lehren hätte aufsuchen sollen.

Die Auffassung der reinen Gedankenstoffe der Philosophen in ihrem ursprünglichen Umfange und in ihrer ursprünglichen Form ist das zweite Geschäft, und zwar schwieriger wegen der Individuen. Nicht alles, was Philosophen schreiben, gehört in eine Geschichte der Philosophie.

Es folgt dann die unerschütterliche Festhaltung durch alle Windungen der Begriffe und Sprache, die Verdeutlichung und Durchdringung, die immer tiefer seyn wird, je weiter man in der Thätigkeit der menschlichen Vernunft und in der Philosophie fortgeschritten seyn wird. Wie schwer aber ist nicht dieses Geschäft! An vielen Klippen scheiterte man hier. Man findet bei den griechischen Philosophen oft dieselbe Behauptung wiederholt; allein dies allein berechtigt noch nicht anzunehmen, daſs Jeder sie in demselben Sinne genommen habe. Eben so kann man oft die verschiedene Bedeutung ihrer Worte wirklich in verschiedne (deutsche oder lateinische) Worte übersezzen, ohne doch in den verschiednen Sinn beider Bedeutungen einzugehen. Man vgl. Cicero's Uebersezzung von Demokritos εἴδωλον. Man findet ferner bei den Philosophen stillschweigende Voraussezzungen, die sie nicht etwa absichtlich ändern, sondern unwillkührlich sich selbst verbergen. Dies ist die verstekte Quelle der Inconsequenzen. So haben z. B. Demokritos Atome geistige Kräfte, ohne daſs er nur den Begrif Kraft ahnden konnte. Einem solchen Philosophen sich selbst deutlicher machen, darf nur der Pragmatismus, nicht aber die historische Darstellung selbst, welcher dunkel lassen muſs, was es ist.

Darstellung und Beurtheilung stehen in Wechselwirkung. Es kommt nicht, am wenigsten bei den Philosophen vor dem logischen Aristoteles, darauf an, die Darstellung ihrer Systeme da anzufangen, wo sie in einem oder mehreren einzelnen Werken anfingen. Vielmehr beginne das Ganze von der Bemerkung — des herrschenden Charakters der Philosophie jedes Philosophen; — 1) ob er unbestimmt oder bestimmt, ohne oder mit Angabe eines Princips, inconsequent oder consequent verfuhr? 2) was er seinem Princip nach war; ob Dogmatiker etc.? 3) welche Zweige der Philosophie wir von ihm kennen? welche er am meisten bearbeitete?

Im Einzelnen zeige sich die Darstellung als Uebertragung in unsre Denkweise, und in unsre Worte. Dies darf aber nicht so schnell geschehen als manche neuste Philosophen, welche durch einige Aehnlichkeit einiger Begriffe sogleich Aehnlichkeit mit Platon und A. ahnden. Auch haben wir nicht blossen Wörter-Umtausch, sondern einen Ideenumtausch *) und eine Analyse der Hauptstellen nöthig. Möglichste Individualisirung wird hier gefordert, mithin Beseitigung des Hangs, Alles zu verallgemeinern. Das Verfahren aber kann hierbei entweder nach der Ordnung der Entstehung im Geiste des Urhebers (psychologisch-chronologisch), oder nach der Unterordnung der abgeleiteten Beweise unter die Grundbegriffe (logisch), oder nach den lezten leitenden Grundprincipien (metaphysisch) geschehen. — Im Ganzen werde die Darstellung nie zur willkührlichen Absonderung der einzelnen philosophischen Wissenschaften. Für die Zeiten, wo die Theile der

---

*) Namentlich bei den Alten. Der Ausdruk muſs so lange analysirt werden, bis wir auf die Spur eines Zusammenhangs mit dem philosophischen Begriffe gekommen sind. Daher ist die Geschichte der Sprache eine grosse Hülſsquelle der Geschichte der Philosophie.

Philosophie noch keine bestimmten Principien hatten, war auch ihre Grenzscheidung unmöglich und schwer; auch hingen weniger Ideen innigst zusammen.

Die Regeln, nach welchen eine Darstellung der Geschichte unternommen werden muſs, lassen sich als Folgende angeben.

A. Oekonomie der Materialien. — Diese werden als nach dem ersten und zweiten Rang verschieden behandelt. Fülleborns Vorschlag der Vertheilung derselben *) würde zu billigen seyn, wenn nicht dann ein schlecht verbundenes Ganzes hervorgehen und durch die Trennung des Zugleichseienden isolirt werden würde. In der Auswahl der Subordination und des Grades der Ausführlichkeit hat die historische Kunst noch Vieles zu leisten.

B. Methode der Verbindung der Begebenheiten, und des Vortrags. — Ein grosses Problem bleibt immer dieses: wie ist, da die Geschichte ein Continuum seyn soll, innige Anreihung einer Philosophie an die Andere möglich, da doch jeder Denker von vorne angefangen hat und auf eigne Art gebildet werden muſste. — Bei der Verbindung der Begebenheiten tritt aber die Unterscheidung einer allgemeinen und einer Special-Geschichte ein. Für den Vortrag ist die blos ethnographische Methode unstatthaft; denn sie ist a) zufällig und auf das Aeussere, nicht auf die Wissenschaft; b) unhistorisch; c) unpassend für diese Wissenschaft; deren

---

*) Fülleborn's Beiträge zur Geschichte der Philosophie. 4. St. S. 180.

Geschichte, wenn sie mehr als blosse Geschichte der philosophischen Cultur (was sie dann seyn würde) seyn soll, sie nicht verträgt. Diese Wissenschaft gedieh nur bei wenigen Völkern, ja sie wurde vielleicht nur bei Einem alten Volke zu einem historischen Continuum. Eben so verwerflich würde die blos chronologisch-biographische Methode seyn. Auch mufs eine Verbindung der äusserlich verwandten Secten und Systeme keinesweges statt finden können. Sie sey vielmehr diejenige, welche Alles der realen Grundlage, — nicht nach Schulen, Systemen und Sprache, — sondern nach Denkarten und Methoden, welche sich formell beherrschend zeigen; — mithin eine genetisch-systematische. Diese stellt dann dar, — nicht wie sich der philosophische Geist subjectiv, — sondern wie sich die Wissenschaft (objectiv) gebildet hat. Sie sieht auf das Objective im Subjectiven.

C. Eintheilung der Geschichte der Philosophie. — Nach einer richtigen Eintheilung erhalten wir a) eine allgemeine Geschichte der Philosophie — der Menschen (nicht der Völker) und b) eine besondere Geschichte der Philosophie — chronologisch und detaillirt. Ueber beide s. Unten.

D. Abtheilung in Perioden. — Diese blieb immer am weitesten hinter dem Ideale zurük; sie, die so viel und noch mehr für die Geschichte ist, als für wissenschaftliche Werke ein zwekmässiger Plan. Perioden sollen nicht blosse Ruhepuncte, noch willkührliche politische (äusserliche) Zeiträume,[*] sondern charakteristische Epochen und durchgreifende Hauptveränderungen in der Entwiklung der Wissenschaft seyn, welche theils die Uebersicht erleichtern, theils das Urtheil leiten, vorzüglich aber die Nothwendigkeit darstellen. Die Wahl derselben ist schwierig, und daher noch durchaus unvollkommen. So blieb selbst Tennemann, wie er gesteht, bei dem Allgemeinen stehen. Es wird ein durchdringender Blik erfordert, das Wesentliche an dem Streben des philosophischen Geistes von dem Zufälligen, und zwar nach festen Regeln und nach einer reinen Idee von der Philosophie, zu unterscheiden. Insbesondere erschwert hier die Stetigkeit der Natur. Die Perioden sollen charakteristische Grundverschiedenheiten auszeichnen und dennoch zugleich das Verschiedne im Werden dieser Grundverschiedenheit bemerken. Ich unterscheide a) Grundperioden für die allgemeine Geschichte, und b) Epochen für die Specialgeschichte, d. i. historische Bezeichnung der Hauptveränderungen mit den individuellen Urhebern. Für jene liegt der Grund in den Hauptacten des menschlichen Geistes, oder in dem Gegensazze zwischen der (objectiv werdenden) Anschauung und der Reflexion. So erscheint sie als nothwendige Epocheneintheilung. Diese hingegen sind wieder nicht nach dem Geiste der Tonangebenden Philosophen zu wählen, sondern entweder nach dem kenntlichen Hervortreten charakteristisch verschiedener, subjectiver Richtungen, als Thätigkeiten, Denkarten, — als Philosophieen, oder

---

[*] S. Tiedemanns Geist der spec. Philosophie. Vorrede S. 30.

nach dem daraus resultirenden Geiste der Philosophie, wobei der Gang entweder von der oberflächlichen zur scharfen Auffassung der Gegenstände, oder von der unreinen und unvollständigen Aufstellung der lezten Grundsäzze zu der bestimmten genommen werde. Beide Verfahren aber stehen in Wechselwirkung.

Die Beurtheilung, ein mit der Darstellung verbundenes Geschäft, ist gerichtet a) auf den logischen Gehalt, d. i. die Bestimmtheit,*) die Deutlichkeit,**) den Zusammenhang, die Bündigkeit, nach ihren verschiedenen Graden; b) auf die Beziehung theils gegen unmittelbare Vorgänger, wobei die Verdienste des Eigenthums in Rüksicht gezogen werden, theils gegen Entferntere, nach den Gesezzen des Parallelismus; c) auf die höchste Aufgabe der Philosophie, d. i. den wahren allgemeinen Geist philosophischer Systeme. Der Geist eines Systems aber (dies gegen Degerando) ist weder nach dem (empirischen) Verfahren, noch nach den Wirkungen zu beurtheilen, sondern nach Zwek und Consequenz. Allein man hüte sich in irgend einem System eines Philosophen eine absolut durchgeführte Consequenz (im Denken und Handeln, — im Construiren der Prämissen und Folgerungen, — in Anwendung des Allgemeinen auf das Besondere) zu erwarten. Die Natur zwingt den Irrenden zur Inconsequenz. Mehr als Consequenz gelten auch richtige Principien. Doch sind diese einmal gefunden, so ist jene immer noch nicht leicht zu gewinnen.

Für die Beurtheilung der Philosopheme kommt ein wichtiger Unterschied in Erwägung, dessen Erörterung die vielen Streitfragen darüber entscheidet. Wer zuerst Etwas behauptet habe? wer der erste Urheber einer Meinung gewesen sey?

Es gibt nicht nur verschiedene Arten, sondern auch verschiedene Grade der Neuheit. Hier haben wir also zu unterscheiden: A. Finden heiſst das seinem Daseyn nach Vorausgesezte plözlich und von ohngefähr antreffen, ohne darauf auszugehen. Man findet zuweilen auch das Gesuchte, aber nicht sogleich, nur allmälig, oder nur für sich selbst. B. Erfinden heiſst das finden, was noch gar nicht, wenigstens nicht in seinem ganzen Zusammenhange oder nicht in dieser bestimmten Form vorhanden war. Der Erfinder ist also Schöpfer von dem, was noch nicht vorhanden war und erst zur Wirklichkeit gebracht werden muſste. C. Entdecken (die Decke wegnehmen) sezt ein Suchen voraus und ist, bereits Vorhandenes oder als wirklich Vorausgesetztes, aber Ungekanntes erkennen. — Fragen wir nach dem Werth, so hat Jedes seinen besondern, doch nur Eins den höchsten. In der Beurtheilung dieses Werthes kann aber leicht Täuschung irre führen. So scheint es, als ob weit mehr Geisteskräfte erfordert werden, etwas Unvorhandenes zu erfinden, als etwas Verborgenes zu entdecken. Das Erfinden scheint mehr schöpferische Kraft, das Entdecken nur Scharfsinn zu erfordern. Allein das Entdekte konnte so tief verborgen liegen, daſs es nur durch Geniuskraft entdekt werden konnte.

---

*) Die Bestimmtheit der Philosopheme, so wie ihrer Gründe ist blos logisch; denn es kommt auf die Untersuchung zurük, ob die Behauptungen aus Gründen richtig und zureichend abgeleitet seyen.

**) Ob die alten Philosophen bestimmte Deutlichkeit hatten, das läſst sich dadurch ausmachen, daſs man ihre Begriffe nach den jezzigen miſst und fragt, in wie weit sie sich einem näherten?

Zuweilen kann es ungewiſs seyn, wem man die Erfindung einer Wahrheit zuschreiben soll. Bei der Vergleichung der Alten und Neuern ist dann zu bemerken, daſs durch die blosse Uebereinstimmung ihrer Lehren den Neuern die Ehre der Erfindung nicht genommen werden kann, so lange nicht erwiesen ist, daſs die Alten sich eben so fruchtbar bemüht haben, und durch eben die Gründe auf ihre Meinung geführt worden sind (z. B. Pythagoras und Kopernikus in der Astronomie).

Jeder Geschichtschreiber hat die Pflicht über sich, unpartheiisch zu seyn. Der Geschichtschreiber der Philosophie hat sich nicht sowohl von dem Vernunftsysteme loszusagen, als von dem Schulsysteme. Seine *Unbefangenheit* darf aber auch nicht Gleichgültigkeit gegen das Grosse und Wichtige und Höchste seyn, vielmehr muſs er immer einen Maasstab in die Vernunftsysteme tragen.

Die *Charakterisirung* des *allgemeinen* Geistes in einer *Philosophie* behandelt den Geist, in so fern er gemeinsam ist, theils mit dem Geiste der Menschheit, theils mit dem Geiste der Nation (flach oder tief, leicht oder schwer), theils mit dem Geiste der Zeitgenossen in einer bestimmten Zeitperiode (sclavisch oder frei und ungebunden, für oder gegen das Wunderbare oder Spizfindige, für gewisse Arten des Geschmaks, der Kenntnisse). Es schlieſst aber eine solche Charakterisirung einer Philosophie zugleich die Beurtheilung ihrer Vereinigungspuncte, ihrer leitenden Gesichtspuncte, ihrer Principien, ihrer Festhaltung in sich.

Die *Charakterisirung* des *besondern* Geistes in dem Urheber betrift a) den *poetischen* Geist des Erfinders, welcher sich darthut in der Stärke und Ausdauer des innersten Dranges, in der Art des eigenthümlichen Interesse, in den Wendungen der Phantasie; b) den *philosophischen* Geist des Denkers, — als Selbstdenkers, der abspringend oder zusammenhängend ist; c) den *rhetorischen* Geist des Schriftstellers, der sich lebend und belebend, bestimmt, trocken, lieblich — zeigt; d) den *praktischen* Charakter, — also das Verdienst in Umwandlung, oder nur in besserer Begründung durch Beweise, theils für die Zeit, theils für das Ewigbleibende.

Eine dritte Art der Charakterisirung betrift den besondern Geist *einzelner* Theile des Systems, — einzelner Dogmen. Bei derselben blieben *Platner*, *Tiedemann*, *Buhle* etc. stehen.

Ausser solcher Behandlung des geschichtlichen Stofs frägt die *pragmatische* Erklärung nach, ob etwas und in welcher Form es erschien. Sie erforscht 1) die Ursachen, die innere sind, und erklärt theils aus der herrschenden Kraft, theils aus der vorwaltenden Richtung, theils endlich aus dem Grade des durchgreifenden Willens. Sie erklärt aber auch 2) die Veranlassungen, welche äussere sind. Hierbei ist es Regel, nicht zu Vieles aus der politischen Geschichte zu entnehmen, sondern mehr die Erziehung im Grossen und Kleinen, also Verhältnisse, Schiksale etc. darzustellen. Noch immer sind die Veranlassungen nur wenig enthüllt, welche die Genies in gewissen Zeitpuncten wecken und auf bestimmte Gegenstände richten.

Wenn ist das Studium der Geschichte der Philosophie zu beginnen? — Auf Schulen? vor der Philosophie selbst?

Es beginne das Studium vor der Philosophie. Nicht dem wird die Geschichte einer Wissenschaft unverständlich seyn müssen, der nicht die Wissenschaft selbst schon kennt; denn dann dürfte sie nie gelernt werden. Die Philosophie unsers Zeitalters besteht aus verschiednen Systemen, und es werden und sollen die Selbstdenker immer wieder neue, wenigstens eigne Systeme bilden. Es lehrt diese Geschichte nicht die Philosophie, wohl aber das Philosophiren, das ächte und gelingende Anstreben zu der Einen Philosophie, und so bereitet sie zur Philosophie vor. Der Anfangspunct einer Wissenschaft ist der Endpunct ihrer Geschichte.

Es werde das Studium schon in Schulen aufgenommen.*) Sie disciplinirt den Geist, bei der Uebung des Scharfsinns und befreit von Auctoritätswahn. Sie bereitet das Studium der Philosophie vor und wizt die Wiſsbegierde, indem sie Vorschmak gibt. Ich bin mit Fülleborn überzeugt, daſs eine frühe Bekanntschaft mit Sokrates und A. in gehörigem Maase Jünglinge ungleich besser auf die Philosophie vorbereiten würde, als unsere eigentlichen Compendien.

Dieses Studium werde aber eingeleitet mehr als Geschichte der Cultur überhaupt, und es seyen nur die Hauptzüge des Fortgangs des menschlichen Geistes verzeichnet; nicht Detail der Meinungen, sondern vorzüglich Darstellung des menschlichen Strebens nach dem Vollendeten auf dem Gebiete der Philosophie, bei der die falschen Richtungen nicht zu tief zu verfolgen sind.*) Es kommt zugleich darauf an, a) wann der Mensch überhaupt für Philosophie empfänglich und für ihr Verfahren reif ist; b) wann sich seine Urtheilskraft ausbildet. Hier fragt es sich zugleich, ob es gerathen sey, zunächst über die Resultate, auf die eignes Nachdenken führen soll, historisch gewiſs zu seyn, also, ob der Schüler anfänglich nur fremde Ideen zusammenreihen und feststellen, ob er an fremdem Stoffe seinen Scharfsinn und seine Beurtheilungskraft üben solle, ehe er selbst erfinde. — Bei der Philosophie selbst zugleich Geschichte derselben zu lehren (nach dem Beispiele Feders und Platners), kann nur statt finden, wenn es nicht bei manchen Lehren nur angewendet wird, und nicht oberflächlich und einseitig geschieht. Vielmehr dürfen in einem Compendium der Philosophie nur die Epochen jeder Lehre abgeschnitten und diese charakterisirt werden, besonders um die Formeln kennen zu lehren.

---

*) Dies haben schon die Arbeiten von Büsching, Resewiz, Gedike und Eberhard gezeigt. Resewiz im deutschen Mus. 1784. St. 10. S. 362. Gedike in s. Schrift über den Begrif einer gelehrten Schule. Berlin 1802. S. 37. fand in dem Studium der Geschichte der Philosophie die beste Vorbereitung zum eigentlichen Studium der Philosophie und das sicherste Verhütungsmittel gegen Nachbeterei und Sectengeist.

*) Vgl. Christian Weiſs über die Behandlungsart der Geschichte der Philosophie auf Universitäten. Leipz. 1800. Auch hat Dorsch in s. ersten Linien jener Geschichte der Weltweisheit in s. Beiträgen zum Studium der Philosophie, 1. Heft 78 S. manches Gute über akademische Methodik. — Boysen, der nach Heineccius Lehrb. unterrichtet worden war, tadelt in s. Lebensbeschreibung S. 40. die Vernachlässigung des Unterrichts in der Geschichte der Philosoph. auf Schulen,

Noch vermissen wir für das Studium der Geschichte der Philosophie ein den Forderungen entsprechendes Compendium. In diesem sollten sich theils mehrere Methoden vereinigen, theils sollte die einzig mögliche Methode, diese Geschichte wissenschaftlich zu bearbeiten, wie auch ihr eine disciplinarische Form zu geben, aufgenommen werden. Diese geht vom Allgemeinen zum Speciellen (nur auf niedern Schulen mag dies umgekehrt werden). Ein solches Compendium würde nach folgendem Plane verfahren müssen.

I. Einleitung. a) Historischer Theil. Geschichte ihrer bisherigen Bearbeitung. b) Kritischer Theil. Wie streift man das individuelle Gepräge für die andern Wissenschaften ab?

II. Plan. Quellen: a) Innere, der menschliche Geist. b) Aeussere, die Sprache.

1) Allgemeine Geschichte der Philosophie. a) Urgeschichte, Kindheit. Uebergang von Thierheit zur Barbarei, von Barbarei zur völligen Cultur. b) Philosophische Cultur. c) Philosophie nach ihren verschiedenen Geistern.

Der Gang werde im Grossen 1) innerlich charakterisirt — (sinnlich, physisch); — 2) von den Wissenschaften (z. B. von Physik zur Metaphysik, vom Idealismus zur Moral) gezeichnet. Dabei die Geschichte der philosophischen Denkarten, als Idealismus, Materialismus, Pantheismus. Uebrigens wird hier die Erwähnung der Nationen oder Philosophen, überhaupt werden die Namen ausgeschlossen, höchstens nur in Klammern die Epoche machenden, (der Milesier Thales, der Samier Pythagoras, der Athenienser Sokrates, der Teutsche Kant) angegeben.

2) Allgemeine Geschichte der philosophischen Wissenschaften. a) Der Methodik, b) Psychologie, c) Logik, d) Aesthetik etc. Hier ist die Erwähnung mancher Namen, und zugleich des Individuellen nöthig.

3) Geschichte der Philosopheme, der Philosophieen einzelner Denker, Völker, Länder, Religionen, (z. B. Philosophie aller Christen — der Lutheraner). Geschichte der Bekenner einzelner Philosophieen, d. i. der Nachbeter, Schüler. Hier als Einleitung. a) Geschichte der Sprache jedes Volks. b) Lebensgeschichte. — Psychologische Entwickelung. —

Hier beginnt die äussere Pragmatik. Hier zugleich Localgesch. der Philosophie, geographisch.

Ideen
zur allgemeinen Geschichte der Philosophie.

Die allgemeine Geschichte der Philosophie macht die Naturgeschichte der denkenden menschlichen Vernunft, so wie die Weltgeschichte die der handelnden menschlichen Vernunft aus. Dennoch ist sie nicht blos Entwiklungsgeschichte der menschlichen Denkkraft, sondern auch ihrer Richtungen und Productivität. Im Gegensazze zur Besondern kann sie objective Geschichte heissen.

Die besondere Geschichte der Philosophie ist Darstellung der bedingten Wirksamkeit der menschlichen Vernunft, so gleichsam subjective Geschichte. Sie zeigt, wie aus dem Vergangenen, aus den vorhandenen und bekannten Producten wird und sich entwickelt das Künftige und Unbekannte; wie an das äusserlich Gegebene sich anschlieſst das innerlich Gegebene (z. B. an eine Nationalreligion die Geistesgabe eines Nationalen); wie sich an das relative Allgemeine (z. B. an den Geist Einer Zeit, Eines Volkes, Einer Verfassung und Schule) anknüpft das Individuelle. Diese Geschichte aber ist mehr als eine Reihe von Biographieen; auch

mehr als eine Reihe von Auszügen aus einzelnen Schriften der Philosophen, gesezt auch sie wäre kritisch und gedrängt; eher würde sie eine Darstellung von den Haupt- und Nebenrichtungen der Productivität jedes Verfassers seyn.

Die allgemeine Geschichte geht vom Ganzen zum Einzelnen hinab; die besondere Geschichte vom Einzelnen zum Ganzen. — Diese könnte also von Dogmengeschichte erst zu Systemsgeschichte, bis hinauf zu dem vollkommensten architectonischen System, das wir etwa haben, fortschreiten, und mithin nicht ethnographisch, sondern der wissenschaftlichen Rüksicht untergeordnet seyn. Jene sieht mehr auf das Object, diese mehr auf das philosophirende Subject. Je fragmentarischer die Objecte ergriffen wurden, desto flacher findet sich die subjective Philosophie. Jene liefert eine Geschichte der Philosophie in dem freien Aufstreben der reinern Geister; diese eine Geschichte der Philosophieen in vielfältigen Schranken der Zeit, des Orts, der Menschen, wobei die Wiederholungen gleicher Bemühungen eintreten. Bei der allgemeinen Geschichte wird der Historiker minder an die Menge und Vielartigkeit des Stoſs gebunden; daher sie selbst kürzer ist, ohne Umwege aufzeichnen zu müssen.

Die Universalgeschichte der Philosophie stellt die allgemeinen und die charakteristisch verschiedenen Bestrebungen der menschlichen Vernunft, die Idee der Philosophie zu realisiren, auf, und zeichnet gleichsam die centripetale Tendenz der ganzen Menschheit zur Wissenschaft.

Ihre Quellen sind:

1) Die Specialgeschichte — *a posteriori* — der Philosophieen. Hier wird aus dem schon geläuterten Stoffe das Gemeinschaftliche abstrahirt. Dann könnte sie jedoch nicht eher vollendet werden, als nach Vollendung der Specialgeschichte, — mithin lange noch nicht, ja nie. Vielmehr aber kann es noch nicht eine wahre, zusammenhängende Specialgeschichte der Philosophieen geben, bis nicht ein allgemeiner Typus gefunden ist; denn diese stellt den subjectiven Zusammenhang der allgemeinen Richtung, mit der Individualität des Urhebers derselben dar.

2) Die Natur des menschlichen Geistes — *a priori*, — die älteste und die unvergängliche Quelle. Hier wird das Nothwendige und Allgemeine in dem Naturgange der Vernunft, in dieser bestimmten und höchsten Richtung festgesezt. So liefert diese Geschichte mehr das Mögliche, die Specialgeschichte das Wirkliche, die bestätigenden, begränzenden und erhaltenden Belege.

Die Hülfsmittel für Gewinnung derselben sind fast noch nirgends nachzuweisen. Nur einzelne Theile derselben haben Einige. Socher scheint zuerst, als Historiker der Philosophie, Etwas dieser Art geahndet zu haben; wenn er nur statt der architectonischen Vorstellung des Ganzen der Philosophie, das Werden derselben dargestellt hätte, ob er gleich auch dann nur das Streben nach einem Systeme verzeichnete. Eine ganze Psychologie brauchen wir hier nicht, wie sie Socher darstellte; wohl aber auch (doch nur: auch) eine Anwendung psychologischer Grundsäzze.

Die kritische Philosophie hat es allein zuerst gewagt, die einzelnen möglichen Philosophieen zu bestimmen und Beiträge zur allgemeinen Geschichte geliefert. — Vgl. Problematische Elementartabelle zur freien Uebersicht aller möglichen Philosophieen und zur systematischen Anordnung der Geschichte der Philosophie — in Buhle's und Bouterweks götting. philos. Magazin, 1. Bd. S. 181. 1798. Ueber die Entwiklung des Denkens, in Buhles götting. philos. Museum, 2. Bd. 2. St. S. 3—33. Tennemanns Betrachtungen über die erste Entwiklung des philosophischen Geistes. S. 29 des ersten Theils seiner Gesch.

Das Geschäft der allgemeinen Geschichte ist durchaus philosophisch, nicht historisch, höchstens empirisch-psychologisch. Es geht hinaus auf eine mehrfache Bestimmung, nemlich: der Möglichkeit des Philosophirens überhaupt und jeder Philosophie insbesondere, des Ganges, des Geistes und der Ursachen (Denkarten), der Form des Philosophirens.

Die Gränzbestimmung ihres Umfangs läſst sich also festsezzen:

1) Der Endpunct (*Terminus ad quem*) ist bei der Geschichte jeder Wissenschaft der Anfangspunct der Wissenschaft selbst, und so liegt er für die Geschichte der Philosophie in der — unerreichbaren, blos durch Annäherung zu gewinnenden — wahren Philosophie, die zwar ist, jedoch nur in der Idee.

2) Der Anfangspunct *(Terminus a quo)* dieser Geschichte ist das Aufsprossen des ersten, noch rohen Keimes der Philosophie; das erste, noch schwache Aufstreben; das einfältigste Philosophiren und der erste Gebrauch der Vernunft.

Aus dieser Bestimmung des Anfangspunctes erhellt schon, daſs die Urgeschichte der Philosophie nicht die Urgeschichte der Menschheit sey.

Der Mensch fing nicht auf der ersten Stufe seiner Bildung an zu philosophiren; auch der schwächste falscheste Vernunftgebrauch sezt Vernunftentwiklung voraus. Der erste Mensch konnte also kein Philosoph seyn, so wenig als noch jezt Kinder geborene Philosophen sind.

Anthropologische Geschichte des philosophirenden Geistes.

Wir gehen hier nicht aus von den ersten Gegenständen der Philosophie, aber auch nicht vom Ursprunge der Philosophie in ihrer höchsten Form, der Zeit und dem Orte nach. Vielmehr beginnen wir mit dem Ursprung der Philosophie in ihrer niedrigsten Form, — des ersten Philosophirens, und zwar: a) des blossen allgemeinen Denkens und unwillkührlichen Nachdenkens; b) des eigentlichen Vernunftgebrauchs im raisonnirenden und wissenschaftlichen Denken und Erkennen.*)

Was dem Philosophiren zum Grunde liegt, sind theils ursprüngliche, theils unmittelbare Bedingungen für dasselbe. Allen Ursachen aber, die mehrere sind, ist es gemein, daſs sie nur dem Menschen zukommen. Die Bedingungen aber sind:

a) das Bedürfniſs.

Wahre Philosophie bleibt Bedürfniſs. Sie sezt einen Ton des innern Lebens voraus, welcher als der heilige Ernst des Gemüths und die ehrwürdige Sorge für das Ewige betrachtet werden muſs. Dies Bedürfniſs aber wird durch den Urgrund alles Philosophirens vermittelt, einem Grundtriebe. Es kann aber dieser Grundtrieb nicht der Selbsterhaltungstrieb, noch der Erweiterungstrieb heissen, da jener zu niedrig, dieser zu unbestimmt erscheinen würde; eben so würde er zu egoistisch als Streben nach Unabhängigkeit und selbstständiger Herrschaft bezeichnet werden. Vielmehr ist es der Trieb nach dem Unbedingten und Unendlichen, nach dem unendlichen Wissen, neben dem, jedoch nur allmälig, erwachenden Bewuſstseyn seiner Unendlichkeit (Gewissen). Darin sind schon die verschiedenen

---

*) Aristoteles faſste zuerst hierzu die blendende Hypothese, welche nach ihm von Andern wieder aufgefaſst wurde — von dem plözlichen Erwachen des ersten Menschen. Dagegen sprach Degerando in s. Vergleichung der Geschichte der Systeme etc. Th. 1. S. 50. Aristoteles sagt *Metaph.* I. 2. διὰ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν. — Degerando sah ein, daſs mehrere Urwachen mit wirken; dennoch lieſs er den Fortgang noch zu geschwind eilen. — *Jo. Jac.* **Mayer**: *Cur homines coeperint philosophari. Lips.* 1698. 4. leitet die wahre Philosophie aus den nach dem Falle entstandenen Bedürfnissen, die *curiosa, vana philosophia* aus dem Staunen ab.

Denkarten gegeben; es muſs der Geist darin anfangs icarisches Schiksal haben, ehe er seine Kräfte prüft und mit dem Ziele vergleicht.

Es strebt in der Vernunft ein höherer Genius, der uns durch Einigung mit uns über die Wirklichkeit hinzieht, zur Unendlichkeit. Jener Trieb aber wird kenntlich als Trieb des Fortschreitens auf verschiedenen Entwiklungsstufen, nemlich 1) in der Neugier des Knabens; 2) — dann auf das Wahre bezogen, in der Wiſsbegierde, die sich bestimmter und geistiger zeigt. Der Jüngling möchte die ganze unendliche Welt in seinen Geist übertragen und Alles wissen. 3) — in der Begierde nach Wahrheit, nach Zusammenhang und Uebereinstimmung in Allem. Da will Niemand irren und jeder Irrende hält seinen Irrthum für Wahrheit. 4) — endlich in dem architectonischen Triebe der Vernunft, vermöge dessen sie Allem, selbst dem Ungleichartisten Einheit zu ertheilen strebt.

b) Fähigkeiten.

Die Bedürfnisse wecken Fähigkeiten, deren Keine ohne die Andere besteht. Menschliche Fähigkeiten aber sind es, die dem Philosophiren zum Grunde liegen. Ganz arm an Fähigkeiten tritt der Mensch auf, weil er blosse Anlage, nicht einen festen Instinct hat. Doch diese Anlagen sind angelegt zu Allem, und in ihm liegt die Möglichkeit Alles zu werden; nur muſs er es suchen. Durch Perfectibilität ist er zu dem grossen Freigelassenen und zur Beherrschung seiner selbst gestempelt. Seine Armuth wird zur Quelle seines Reichthums. Wenn die Geburt den Menschen gleichsam losreiſst von der Mutter und er dann allein steht, so kehrt er wieder zur groſsen Mutter, dem All zurük. Schon regt sich in ihm der ewig regsame Trieb der Vernunft.

Es kann aber die Perfectibilität nicht in der Organisation gegründet seyn; diese enthält nicht die absolute Ursache, sondern nur die äussere Bedingung. Im Innern des Geistes liegen die Fähigkeiten, aus denen das Philosophiren hervorgeht; selbstthätige schöpferische Einbildungskraft, die mit dem gesammten Denkvermögen verwebt ist; Sprachfähigkeit; Besonnenheit; Vernunft und in ihr die absolute Selbstthätigkeit, mit deren Entwiklung das Streben nach Unterordnung unter Einheit beginnt. Die Vernunft ist sogleich da, allein als ein Kind, dessen Lehrer erst eine (oft lange) Vergangenheit (Erfahrungen) ist.

Vor der Entwiklung der Vernunft ist der (moralische) Instinct von der Natur dem Menschen als Vormund gesezt, bis die helle Einsicht ihn mündig macht. Ihre Entwiklung schreitet so aufwärts, daſs schon die ersten hellen Vernunfterzeugnisse Thätigkeit und Entwiklung andrer niedrer Kräfte voraussezen. Diese können in der Folge nicht aufhören mitzuwirken. Denn jede Fähigkeit liefert der Andern Stof zu und die Folgende steht immer noch unter der Vormundschaft der Früheren; die Folgende wird gewekt, je weniger die Vorige genügt und hinreicht, und je mehr Hindernisse die Befriedigung jener Bedürfnisse findet. Daher trägt sogar jedes Vernunftsystem noch immer Spuren der Vorzeit. Die Gränze der Uebergänge verläuft sich zwar so unmerklich, daſs sie nie streng bestimmbar ist. So aber muſs es seyn; denn der Vernunft mangelte sonst Stof und Reiz. Nur dann sollen die niedern Kräfte nicht mehr ihre Herrschaft üben, wenn schon die höhern Geisteskräfte zur Thätigkeit kommen. So hatte die Sinnlichkeit nicht allein auf die bildliche Einkleidung, sondern auch auf den Gehalt derselben Einfluſs und sie hemmte die Fortschritte. Allein auch in der Periode der Sinnlichkeit wirkte schon Verstand und Vernunft, ohne die jene nicht entwickelt wird.

Im Kampfe mit der Natur und sinnlichen Bedürfnisse steigt die Kraft und so auch das Interesse.

Dazu kommen äussere Bedingungen der Entwiklung des philosophirenden Geistes. Die Hindernisse werden weggeräumt, und nun vermag erst der Mensch, selbst seine Kraft zu versuchen. Unter jenen Bedingungen aber werden enthalten: a) ein Grad von Wohlstand und gesicherter Existenz, der diese Cultur zuläſst, oder, der den Menschen über das sorgenvolle Arbeiten für seine thierischen Bedürfnisse erhob, — eine schon durch geordnete Gesezze begründete Ruhe in Staaten. Daher muſste das Philosophiren bei solchen Völkern am ersten kommen, welche äussere Musse hatten, verbunden mit der höhern Energie der Vernunft. Daher muſste der erste Philosoph ein Bürger seyn, und nur dann erst konnte er sich ruhig als Weltbürger denken. Eine Sphäre politischer Freiheit wird vorausgesezt. b) Die Sprache ist älter als die Philosophie, obgleich diese älter als die (Buchstaben-) Schrift. Daher wurde die Philosophie zuerst mündlich fortgepflanzt, und durch eine lebendige, kraftvolle und kraftweckende Mittheilung; daher konnten sich aber auch von den ältesten Philosophen nie eigentliche Ausdrücke, aber auch eben so wenig ihre eignen Worte erhalten. Der Geist der Sprache aber hatte wesentlichen Einfluſs auf die philosophirende Menschheit. c) Andere Producte, — beginnende Künste. d) Kurz, das Erwachen der Humanität. Daher ist Philosophie nur Eigenthum des Menschen; daher kann der wahre Philosoph nur der reine, gute Mensch seyn.

Entwiklungsperioden.

Zuerst erscheint die Periode der Thiermenschheit oder der Sinnlichkeit. Hier finden sich Gebrauch und Production des (endlichen, thierischen) Sinnes, der vorzugsweise hier cultivirt wird. — Hier also die Producte der unmittelbaren Empfindung und Wahrnehmung, — Beobachtungen und Erfahrungen. Der thierische Kunsttrieb ist rege, und als Kind lebt der Mensch hier hülflos und bedürfniſsvoll im Zustande des thierischen Bedürfnisses. Troz dieser Unbehülflichkeit wird bald Selbstbehülflichkeit als der erste Grad der Unabhängigkeit ausgebildet. Die Energie d. i. die gewaltige Heftigkeit des Instincts schien neben seiner Schwäche ihn zum Preis der Thiere zu machen; doch er überwand. Ist auch sein Zustand ein träumender, so ist ihm dennoch, auch troz der Unsicherlichkeit seines Instincts eine grössere Mannichfaltigkeit in Genüssen und in Befriedigung seines Thuns möglich. Träumt er auch, so hat er dennoch schon eine Philosophie durch den Sinn-

So ist schon hier ein Zustand eingetreten; den man gleichsam der Zustand der philosophischen Unschuld, bei einem natürlichen, doch unentwickelten Wahrheitssinn nennen könnte. Er läſst sich nicht mehr historisch nachweisen und bleibt nur Idee; als Naturzustand müſste er aber der Ursprüngliche seyn. Negativ könnte er als der Nichtculturstand philosophischer Art bestimmt werden. In ihm bildet der Mensch noch eine Totalität durch das Herrschende im Instinct; Denken und Empfinden ist ihm Eines und er weiſs nicht, daſs er denkt, (dem Dichten entgegengesezt) sondern nur das, was er denkt. In diesem Hingeben für jede Empfindung verwirrt sich ihm Alles und er selbst ist verloren und seinem eignen Auge verhüllt. Der Umfang dessen, was sich ihm von Gegenständen darbot, war auch gering, so wie Wahrheit für ihn höchstens in so fern da war, als er das, was er bevor betastet, gehört etc., für Wahrheit ansah, ohne sie von dem Entgegengesezten zu unterscheiden. Eben so war der Naturmensch weder gut noch böse, weder sittlich noch unsittlich.

Mit sich, seiner Natur nach, und mit der Welt einig, und in diese zugleich verschmolzen, lebt so der Mensch im kindlichen Frieden. Mit dem Aufhören dieses, freilich nicht langen, Friedens beginnt der erste philosophische Culturzustand. Das erste Erwachen aus dem thierischen Schlummer ist ein schmerzliches. Die Noth und mehr als ein Fall reiſst ihn aus seinem Zustande dumpfer Behaglichkeit und leichtsinniger Unbesorgtheit. Die Noth führt zum Gefühl von Mangel und Blösse, zu

einer Naktheit, die lästig wird. Mit dem ersten Gefühl des Bedürfnisses entsteht Gefühl seiner Ohnmacht und seiner Stärke im Kampfe, d. i. im ersten Anwenden seiner Kraft. Eine Trennung sehr mannichfaltiger Art tritt ein. Getrennt ist nun des Menschen Unruhe und Glük, Wünschen und Geniessen, Ringen und Erreichen; eben so seine Gegenwart und Vergangenheit, sein Streben und Thun, sein Wollen und Können.

In dieser Trennung ist schon die Sonderung aller Menschenkräfte gegeben, und das, wodurch er aus dem schwankenden Zustande allmälig zu einem bestimmten, aus dem sichern in einen unsichern übergehen soll. In dieser Unruhe liegt der erste Wecker tieferer Kraft; denn im Leiden wird der Mensch groſs und der Gram führt zur Weisheit.

Das Thier hört auf, der Mensch beginnt; die Periode der Vermenschlichung tritt ein. Der äussere Zustand ist gemächlicher geworden, der Geist ruhevoller. Die Vernunft ist erwacht, die Denkkraft rege und es ahndet der Mensch sein Selbst, doch nur erst im Spiegel der Einbildungskraft. Hier dichtet der Mensch; die Zunge wird von der thierischen Stummheit entbunden und rohe Töne werden zum Gedicht. Sein Dichten war aber jezt schon ein Trachten, ein Dichten und Trachten nach höhern Dingen, das freilich als Fall erscheinen kann, weil er, dem Instinct entwachsen, fallen muſs. So ist auch sein Dichten nicht Spielen, nicht Versemachen, sondern vielmehr ein Erheben des eignen Genius in eine bessere Welt, der eignen Schöpferkraft zum eignen Fluge, zum

Versuchen und Erfinden. So wird diese Periode zur Epoche der ersten Religion und Mythologie.

Man hat oft gesagt, die Philosophie ist von Poesie ausgegangen. Dies ist wahr und zugleich nicht wahr. Allerdings liegt etwas Poetisches in der Philosophie; allein dieses Etwas ist nur die Form, d. i. theils das Streben, das Dichten und Trachten selbst, τὸ ποιητικόν, kurz, die freie, sich nicht einschränkende, schaffende Thätigkeit, theils die Einkleidung, die Sprache, welche freilich bei den alten Philosophen poetisch klingt, weil man anfangs noch keine Prosa, keine eignen Ausdrücke hatte. Die erste Philosophie war also zwar ein Gedicht; allein nicht als leichtsinniges Spiel der Lust oder gar der Frivolität, sondern ein sehr ernstes, ganz eigentlich heiliges und daher mit Religion gemischtes Streben nach Uebereinstimmung, nach dem lezten Grunde alles Vorhandenen und Nichtvorhandenen.

Von dieser zweiten Stufe der dichtenden Phantasie erhält sich noch ein Rest in allen Philosophieen. Es ist das was man einzelne philosophische Einfälle und wohl Erfindungen, — und im Grossen eine Philosophie der Eingebung nennen mag. Denn Vieles ist gegeben, d. h. theils geerbt, theils nachgeahmt in jeder Philosophie, was nicht weiter untersucht wird; eben so ist auch Vieles selbst gegeben, d. i. von der Phantasie blos dargeboten und von dem Verstand angenommen, ohne von der Vernunft geprüft worden zu seyn.

Das Dichten ist in der Nacht der Phantasiewelt zum Theil ein Wetterleuchten der Vernunft, bewundernswürdig. Der Mensch meint zu denken und

dichtet. Daraus geht eine neue Vermischung neben der Trennung hervor; die Geister- und Körper-Welt verwirrt; Wunder und Wunderkräfte, Seelen und Geister entstehen. Der Mensch begibt sich nun unter seinen ersten Vormund, seinen ersten Beherrscher, — die Götter. Man vertraut der wahren Gottheit und einzelne Begeisterte glauben ihre Vertraute zu seyn, durch deren Geist das Loos des Menschen entschieden war.

Bilder der Phantasie, selbst noch späthin Gedanken, wurden belebte, ja reale Objecte. Darum ward Realismus die erste Denkart, Glaube das erste Wahrheitsgefühl.

Der philosophische Culturzustand geht weiter und gelangt zur Periode der Entwiklung, der Thätigkeit und den Producten des — zwar gemeinen — Verstandes. Die Bilder werden Begriffe und auch diese als Objecte behandelt, zergliedert, entwickelt. Der Verstand bildet neue Vorstellungen, welche nur beschränkte, niedere Begriffe ausmachen; dabei finden sich noch Bilder, und deshalb Prosa in Bildersprache. Der Verstand bedarf nun Erfahrung und mithin einer langen Zeit, um Erklärungen zu unternehmen.

Allmälig beginnt die Reflexion über das Wozu? (Wozu kann ich das Feuer brauchen?) und verständige Beobachtung wird nöthig. Die Technik, die sich nun ausbildete, leitete zur Philosophie. Die Frage: Warum? traf zuerst physisch-moralische Erscheinungen, und wurde anfangs durch Machtsprüche entschieden; z. B. warum bereitet sich der Mensch muthwillig Verderben? Gott verführt sie, blendet den Uebermuth, sagte Homeros. Später erst mag der Mensch fragen: Woher mir dieser Gedanke? Woraus die Erscheinung der Körperwelt? Ganz spät erst: Wohin gehe ich? Woher kam ich?

So aber erblikt der Menschenforscher das philosophische Streben schon lange vor dem eigentlichen Philosophiren; er erblikt es in jeder männlichen Kraftanwendung, in jeder gemeinnüzzigen Thätigkeit. Der gemeinste Künstler philosophirt, wie es Sokrates in den Handwerksstätten that. Traurig genug, daſs man späthin jene Philosophie nur in Worten, in Schulen und in Büchern fand; — eine Engherzigkeit gegen die Wissenschaft aller Wissenschaften, die in das *ganze* Leben, nicht blos in das Denkleben eingreifen soll!

Eine *vierte* Periode zeigt den Gebrauch und die Producte der speculativen Erkenntniſs, das Erkennen des Allgemeinen durch *Vernunft*. Ideen treten an die Stelle der Begriffe, Regeln werden zu Principien. Wenigstens *dachte* man hier immer nach Ideen. Denken aber ist hier zunächst die feinste Aeusserung *aller* Kräfte des reinsten Geistes, seine Spähre aber sowohl das praktische Leben als die Wissenschaft. Beide nemlich dienen einander, und Beide üben die Kraft, und jeder Mensch findet Interesse daran.

Zeigt sich die Vernunft hier als *Systemsgeist*, so stehen nur Wahrheiten des Systems vor uns und gelten in ihrer Gestalt nur als Wahrheiten, es wechselt Spizfindigkeit und Mystik, Nachbeterei und Streitsucht. Da finden wir Moralsysteme

ohne Kenntniſs der Menschen, Weisheit ohne Erfahrung, Begriffe ohne Bedeutung, und der Geist ist aus dem Auge gerükt. Dennoch bildet sich dabei die Sprache und die Analyse des Denkens.

Als consequenter *Denkgeist* hält die Vernunft mehr an Regeln, und hat männliche Festigkeit, wenn sie auch ungeprüften Voraussezzungen folgt.

Bewährt sich aber endlich die Vernunft als freie und absolute *Selbstthatigkeit*, gerichtet auf das Nothwendige, dann ist sie selbstständig und geht von reiner Humanität, von dem ewig fliessenden Quell des eignen Geistes aus. Da finden wir den wahren Weisen im Denken und Handeln, da ist die Rükkehr des ewigen Friedens näher gekommen.

Nach der ersten Befreundung mit der vorher kargen Natur begann das Ende der Herrschaft des thierischen Naturtriebes. Die *erste*, auch nur halbe, Aussöhnung mit der Natur und dem geselligen Leben, die erste auch nur schwache Vertraulichkeit mit einem gewissen, d. h. noch willkürlichen aber doch geregelten *Gange* in dem grossen Wechsel der Naturerscheinungen und mit einer gewissen *Gewohnheit* nnd einem *Herkommen* in dem wirklichen Leben war der Schritt zur Philosophie. Der Mensch muſste erst ein *Herz* zur Aussenwelt fassen, muſste mit ihr *umgehen* lernen und gern, wenn auch noch nicht gleich vollkommen besonnen, in ihr leben und *mit* ihr sich beschaftigen, ehe er *mit sich* selbst anfangen, *mit sich* einig werden und *auf sich* achten konnte.

Dies Streben nach Befreundung mit der Aussenwelt sezt ein Bedürfniſs voraus, daher auch ein Gefühl der Leere zwischen ihr und dem Strebenden, das er auszufüllen wünschte. Der Mensch muſste sich also als Fremdling in der Welt fühlen; es muſste ihm vorkommen, als sey es zwar eine interessante Welt, die jedoch weit über ihm stände, welche ein Reich voll Wunder, voll grosser gigantischer Erscheinungen enthielte.

Daher zeigte sich nun die erste entschiedenere, wenn gleich noch schwache und noch unbestimmte, wenn gleich noch mit andern Thätigkeiten vermischte Vernunftthätigkeit. Ihre Stoffe waren nemlich a) vermehrte Erfahrungen oder Kenntnisse, b) und vermehrte Kraftübung. Jene Erfahrungen aber machen eben nicht reinen Stof von blossen und treuen Beobachtungen, sondern viele einseitige Beobachtungen, vermischt mit Erdichtungen und Schlüssen, aus.

Die erste Philosophie war die Religion, das Product des sittlichen Gefühls, welches aber anfangs noch nicht geläutert war, und des Triebes zum Unendlichen; das Product einer begonnenen Unruhe, und zunächst einer ungezügelten Einbildungskraft, welche das grosse allmächtige Leben in der Natur zu zahllosen lebendigen Wesen schuf, und sie als beweglich und willkürlich Handelnde, d. i. als Geister betrachtete. Auf Religion concentrirte sich alles Wissen, und auch die Sagen gehörten zu ihm. Alles war Glaube, das Uebrige war (mechanische) Fertigkeit. In der Religion wurden die Ursachen des Wechsels des Glüks der Menschen angegeben. Jene Geister aber, welche nun erschienen, konnten noch nichts als für uns sehr eingeschränkte Wesen seyn, denn die Welt, ihr Gebiet, war selbst nur eine kleine Erde.

Erfahrung und Dichtung waren hier vermischt. Die Geister begeisterten durch Zaubereien, sie befruchteten durch Zeugung, sie belehrten durch auffallende und bedeutungsvolle Naturveränderungen. Götter regierten die Erde, segneten und verfolgten die Menschen, forderten Cultus.

Aus der Religion ging eben so das erste philosophische System hervor, und hieſs: Mythologie, ein Aggregat von Voraussezungen, die man als die wahre Theologie stehen lieſs.

Der Mensch muſste dazu sich schon zu stärkerm Selbstgefühl oder einer erhabenern Kraft in sich erhoben haben, erhoben über die kriechenden Thiere, über die Meere zum Himmel und zu den Sternen. Der Hirte ward unter dem Himmel der erste ruhige Beobachter und unter dem immer heitern Himmel zugleich bestimmend die Zeit. Im physischen Lichte muſste erst sein körperliches Auge wandeln, um den hellen Orient in sich aufgehen zu lassen. Daher Astrolatrie der reichste religiöse Keim für Philosopheme.

Es ist eine falsche, und doch noch herrschende Annahme neuerer Geschichtsforscher (wie Buhle's *)), daſs der Elementendienst eine alte Re-

---

*) In der Einleitung zu s. Geschichte der Philosophie (1800). S. 12.

ligion war, und daſs der Glaube an materielle Weltursachen in einem Glauben an eben so viele persönliche Gottheiten überging. Die ersten sinnlichen Menschen beteten nie die Natur an, weder als ein Ganzes noch als einen Theil, sondern immer Wesen, d. i. die lebendigen Kräfte in der Natur, wenn sie sie gleich noch nicht als Kräfte denken, sondern nur als Wesen mit Persönlichkeit träumen konnten. Vielleicht hatten sie aber von diesen Wesen ächtere Vorstellungen als manche unsrer Philosophen von ihren Kräften, da diesen oft die Kräfte nichts als leere abstracte Begriffe, todte Grundursachen sind. Jenen waren ihre Wesen nichts Anderes, als die lebenvollen wirksamsten Kräfte und zwar unmittelbar handelnd, nicht erst nach einer langen Kette von Zwischenursachen, wo die lezte von der ersten oft verschieden sey, ja wo sie einander widerstreben.

Dieses Leben jener Kräfte und diese Wirksamkeit, die sie erfaſsten, war das Stärkste und Energievollste; es war das Fruchtbarste und Vielbewirkende, so daſs die Geister durch ein Machtwort andre Wesen hervorriefen; es war endlich das Schnellste gleich dem Blizze, und das Verbreitetste durch die ganze Natur, bald mehr bald minder, doch überall dasselbe.

Diese Idee hat unsre Philosophie verloren zu ihrem Nachtheile; sie hat sich von der Welt isolirt.

Auf den Hauptstufen, die die allgemeine Religionsgeschichte nach ihrer trüben und ihrer hellen Seite zeigt, ruhen die philosophischen Keime.

Hauptepochen des Geistes des Philosophirens.

1) Periode des (blinden) Glaubens der Phantasie und des Verstandes, auch des Offenbarungsglaubens, wenn auch nicht des Aberglaubens. Die Vernunft lag noch in tiefem Schlummer; als der Instinct den Menschen in einer Zeit geleitet hatte, übernahm der Urheber der Natur selbst seine Leitung durch die Stimme des schuldlosen Herzens.

Diese Periode dauerte noch fort, als sich der Mensch schon losgesagt hatte von dem Instinct. Diese Lossagung, verbunden mit der Schwäche der Vernunft war die Anlage des blinden Glaubens. Die Menschen glaubten allmälig immer mehr, nicht aus Natur, sondern aus Absicht, aus wenigstens dunkelgefühlte Bequemlichkeitsliebe. Die Menschen schlossen sich noch unbedingter und selbstvergessend an höhere Wesen, die ihren Willen nun auch auf anderen Wegen als denen der Natur bekannt machten. Da traten fremde Vormünder des Geistes und selbst des Gewissens der Menschen auf. Vor ihnen war Alles. Das Joch dieses blinden Glaubens trugen die Menschen, doch schon weil sie es trugen, trugen sie zugleich in sich den Keim einer neuen Periode.

Diese folgende Periode wurde schon in dieser vorbereitet und konnte in der folgenden bis zu dem völligen Unglauben übergehen. In jedem blinden Glauben liegt die Ausartung der Willkühr, also auch eines willkührlichen Zweifelns verborgen. Man glaubte zulezt mit Zittern, als werde man wohl mehr glauben als man wolle und dazu nur genöthigt sey. So fing die Welt und selbst die Vernunft an verdächtig zu werden und die Kräfte des Menschen wurden zu Feinden der Götter. In dem Parteigeiste der spätesten Philosophie finden sich auch hiervon noch Reste.

2) Periode des (blossen) Wissens — einer höhern Art des Glaubens oder des Fürwahrhaltens, nemlich nicht mehr blos subjectiv, sondern auch objectiv, und zwar im Zusammenhange und schlechterdings, apodiktisch gewiſs erkennend. Hier bestimmt die Vernunft den Zusammenhang der Dinge und schreitet vom Grunde zur Folge. Hier glaubt der Mensch Alles zu wissen, Alles zu erweisen und ergründen zu können; und hier geht er zum Uebermuth über.

3) Periode des (willkührlichen) Zweifelns des Verstandes und der Vernunft, an der Menge von heterogenem Stoffe und an der Anmassung seiner Behandler. Die Vernunft erwachte, je mehr der Instinct Hindernisse seiner Befriedigung fand und der innre Zwist vermehrt wurde. Diese Zeit, wo der Mensch nicht ohne Vernunft leben konnte und diese doch auch noch nicht genug entwickelt war, muſste die Unglüklichste, — aber auch die Krafterregenste seyn. Die vorher noch schwache Vernunft wurde jezt stark, jedoch war es die erste wilde Stärke, daher ihre Aeusserungen kek und trozzig, inhuman und anmassend, niederreissend und zermalmend. Vom schwankenden Zustande ging der Weg zu jenen entscheidenden Aufgaben und Preisaufgaben, zur kühnen Behauptung des Nichtseyns aller einzelnen Wahrheiten.

Aus allen Denkarten vereint ergibt sich das einzig wahre Philosophiren und dies ist nicht die Einigkeit der Meinungen, sondern das freie Streben, das Wahre festzuhalten, und stets intensiv und extensiv fortzuschreiten zur gesezmässigen Gewinnung der höchsten Idee. Die Vereinbarkeit dieser Denkarten zeigt schon der Umstand, daſs sie nirgends ganz rein sind, sondern in einander übergehen.

In dieser Zeichnung aller menschlichen Wissenschaften sind zugleich die möglichen

Hauptarten oder Methoden des philosophischen Verfahrens,

und zugleich der wesentlichen Charakter der Philosophie selbst gegeben. Doch auch hier ist keine derselben ganz rein, vielmehr können sie in mannichfachen Mischungen existiren.

1. Die blos dogmatische und schlechthin behauptende, und daher Dogmatismus. Diese zeigt sich als ein positives und zuversichtliches Verfahren; thetisch. Sie beginnt von zuversichtlich, gläubig angenommenen Voraussezzungen und entscheidet schon vor der Untersuchung, einen willkührlichen Anfangspunct annehmend. Sie war die älteste Denkart, insofern die Meinung (δόγμα) dem Glauben am nächsten steht, auch war sie mehr oder minder despotisch. Die erste Gestalt des Dogmatismus gränzt an den blinden Glauben, in dem man sich dem grossen und ungemessenen Triebe nach

unendlichem Wissen unbedingt hingibt, ohne die Schwierigkeiten zu erwägen, ohne herkömmliche Principien zu prüfen, wobei das Urtheil sogar in kecke und stolze Machtsprüche übergeht. Das Loos eines solchen Dogmatismus ist früh oder spät unausbleiblich, nemlich Widerstreit mit sich selbst, theils praktisch durch Anmassung und Intoleranz, theils theoretisch durch Verirrung des Verstandes in die öden Labyrinthe der Speculation. Im mildern Sinne bewährt sich die dogmatische Methode als die Festsezzende, zuversichtlich Behauptende.

Das Hauptfeld, auf dem der Dogmatismus herrschte, war die Hyper- oder Metaphysik. Dennoch war auch diese ein formeller Uebungsplaz des philosophirenden Geistes, auf dem er für die höchste Weisheit vorgeübt und erzogen wird.

2. Die *skeptische* oder die *mistrauisch forschende* Methode, fälschlich die Bezweifelnde genannt. Sie zeigt sich als ein negatives und bedenklich mistrauisches Verfahren; *antithetisch*. In der philosophirenden Vernunft gibt sie eine sehr merkwürdige Erscheinung ab, die nur zu häufig misverstanden wird. Als Zustand des schwindelnden Gemüths hat ihn die Psychologie, nicht die Geschichte zum Gegenstand. Er entspringt aus dem Mistrauen, vermittelt durch die Entzweiung mit sich und der Erfahrung, und kann bis zur Verzweiflung über das (bisherige) Mislingen gehen. Als Methode ist der Skepticismus einmal eine *blinde* und *unphilosophische* Denkart, die zu einem verlarvten Dogmatismus wird, wenn er die Unmöglichkeit objectiver Wahrheit zu erkennen, behauptet. Eben so würde sein Charakter ein dogmatisches Verfahren seyn, wenn die Skepsis (wie *Bardili* annahm) eine Erkenntniſs der Unerkennbarkeit der Dinge wäre. Dieser unächte Skepticismus erscheint aber theils als *unnatürlich* in dem kranken Seelenzustande eines Zweiflers und Verzweifelnden, theils als *unvernünftig*, wo er *Nichts* zugeben will, theils endlich *inconsequent*, wenn er dogmatisirt und namentlich das Dogma oder die Lehrmeinung hat, daſs wir nichts zu wissen vermögen.

Dann aber ist auch die Skepsis eine *ächte*, die vernünftige, welche ihr Urtheil über die objective Erkenntniſs fortwährend aufschiebt, weil sie Gründe und Gegengründe gleich findet. Dabei werden zwei Bedingungen vorausgesezt: a) daſs sie von gewissen Grundsäzzen ausgehe und Gründe ihrer Enthaltung von einem entscheidenden Endurtheile hat (daher *Kant* den ächten Skepticismus in dem Grundsazze einer kunstmässigen und scientifischen Unwissenheit fand); b) daſs sie ihr Urtheil auch nur so lange aufschieben wolle, bis eine feste Ueberzeugung ihre Existenz aufdringen werde und dieser sein *Zwek* sichre Wahrheit sey. Deshalb gibt es aber nicht sowohl ein System des Skepticismus als eine skeptische Methode und Denkart; nie gibt es eine skeptische Philosophie, wohl aber ein skeptisches Philosophiren und nur in diesem Sinne ein fortschreitendes.

So verrufen auch der Skepticismus war und ist, so willkommen war er doch theils ältern und neuern Theologen, da er die Vernunft von jeher demüthigte, theils allen Philosophen, welche minder nach einem Systeme strebten, oder, wenn sie dies thaten, an der Rettung ihrer historisch aufgefaſsten Schulphilosophie verzweifelten.

3. Die kritische oder die vertrauend untersuchende Methode. Sie ist positives und negatives Verfahren in harmonischer Vereinigung; synthetisch. Sie richtet; wobei man auf Untersuchung der Quellen der Behauptungen zurükgeht und eine Prüfung des Vermögens und Unvermögens der Vernunft voranschikt. Wir erkennen in der ächten Krisis den Repräsentant der Unendlichkeit des Geistes, insofern sie sich leitender Ideen bewuſst ist, und der Individualität des Geistes, insofern sie die höchste und reinste (originellste) Kraft, — den eigentlichen Geist ausscheidet von der (verführenden) Phantasie.

Diese Methode prüft den Boden, aus dem die Erkenntniſs hervorsprieſst, und steht über dem Dogmatismus und seinen Anmassungen, doch zugleich auch über dem Skepticismus, gegen den sie auch als belohnender erscheint. Sie strebt als Untersuchung der Vernunft die Gränzen des rechtmässigen Gebrauchs des Erkenntniſsvermögens festzuhalten, indem sie alle Anmassungen desselben zurükweiſst. Sie strebt zur Philosophie ohne Beinamen.

Das kritische Philosophiren vereint so in sich ein dogmatisches und ein skeptisches, jedoch mit beständiger Selbstprüfung; ein solches muſste aber ursprünglich alles Philosophiren seyn, wenn es befriedigen sollte. In der kritischen Methode steht Glaube und Zweifel, nach verschiednen Gebieten und Rüksichten, in Wechselwirkung.

Die philosophischen Hauptsysteme.

Die Varietäten und Familien der Systeme lassen sich nach ihrem Entwicklungsgange also verzeichnen.

A.

Der positive Dogmatismus, in den Deductionen der objectiven Wahrheit ist begründet durch

a) Empirismus, sofern der Verstand nur dem Sinne Rechte zugesteht, — die Behauptung, daſs alle unsre Erkenntniſs aus der Erfahrung abgeleitet werden müsse, und durch den Sinn in uns komme. Er sucht Erweiterung unsrer Erkenntniſs durch die unendliche Erfahrung. (Aristoteles, Locke. — In der Religion gibt er Sensualismus oder Mysticismus.)

b) Rationalismus, — die Behauptung, daſs es Erkenntnisse *a priori*, aus dem Erkenntniſsvermögen selbst entsprungen, gebe. (Platon, Leibniz. — Rationalismus des Glaubens, der Urtheilskraft, der theoretischen und praktischen Vernunft.)

c) Eklekticismus, — aus diesen beiden entstanden, ein zusammengerafftes Aggregat, in dem Erfahrung und Vernunft als Quelle der objectiven Wahrheit vereint gelten. Ohne Princip faſst er die vorhandnen Erfahrungen auf und begnügt sich mit der sogenannten gesunden, (d. i. gemeinen, ohne Wissenschaft) Vernunft.

B.

Die Systeme über Seyn und Nichtseyn, Wirklichkeit und Schein gestalteten sich in

a) Realismus, — Annahme objectiver Realität. Nach ihm gibt es blos ein Nothwendiges, von dem alles Freie (Vorstellung) abhängt. Er ist entweder der empirische und dann Annahme α) der Wirklichkeit — von ausgedehnten Wesen im Raume, — materieller Realismus; β) — der Seele als Substanz, Mikrokosmos, — anthropologischer Realismus; γ) — der Sinnesvorstellungen, — logischer Realismus; δ) — der Welt im Allgemeinen, — kosmologischer Realismus. Oder er ist der transcendentale, — der Lehrbegrif, daſs alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung Dinge an sich sind.

b) Idealismus. Dieser erkennt blos ein Freies (Vorstellung, Subjectives) an, von dem alles Nothwendige (Objective) abhängt. Er ist α) der empirische Idealismus, und dann theils kosmologisch, theils psychologisch. Dieser greift das äussere Nothwendige an entweder skeptisch (für unerweislich erklärend) oder dogmatisch (das Wirkliche läugnend, ja schwärmend und das Daseyn im Raume für unmöglich haltend); β) der transcendentale, formale, — Annahme, daſs alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung nur Erscheinungen und diese blosse Vorstellungsarten sind.

c) Synthetismus — Lehrbegrif, daſs in unserm Bewuſstseyn ursprünglich eine Synthesis des Seyns (Realen) und des Wissens (Idealen) enthalten sey.

C.

Die Systeme der Art des Seyns — des Weltalls (Makrokosmos) oder der Menschenwelt (Mikrokosmos) zerfallen in:

a) Pluralismus (Frialismus, Dualismus);

b) Monismus (Materialismus — Spiritualismus).

D.

Die Systeme der Causalität, sowohl kosmologisch, der Bewegungsursachen der Welt, als auch anthropologisch, der Bestimmungsgründe des Menschen, sind:

a) Determinismus, — die Annahme (skeptisch) oder Behauptung (dogmatisch), daſs Alles in der Welt eine bestimmende Ursache und diese eine bestimmte Folge habe. In Hinsicht auf den Menschen betrift die Bestimmung die Freiheit (Gründe), und die Caussalität ist begründet, entweder ausser ihm, oder in ihm (innere Gründe). Nach dem Determinismus kann der Mensch sich selbst, doch nur nach Gründen bestimmen.

b) Indeterminismus, — die Annahme, daſs unsre Willkühr bestimmt werde ohne alle Gründe, Behauptung der Zufälligkeit und Gesezlosigkeit aller Handlungen als Erscheinungen. Er hebt alle Bestimmungsgründe auf und gränzt an Fatalismus.

E.

Die Behauptungen über das Schiksal zeigen sich als:

a) Fatalismus, d. i. die Behauptung einer blinden unbedingten Naturnothwendigkeit, ohne, oder mit einem ersten Princip. Annahme des blinden Zufalls — (vor der Aufklärung in der Physik).

b) Annahme einer unbedingten und zwecklosen Nothwendigkeit, der ersten Bestimmung von der Natur.

c) Annahme einer absichtlichen Anordnung von einem Urheber der Natur.

F.

Die theologischen Denkarten lassen sich unterscheiden als:

a) Supernaturalismus, — hyper- und metaphysische Denkart, die übernatürliche Einflüsse voraussezt; dabei dogmatischer Anthropomorphismus, welcher menschliche Prädicate auf Gott an sich selbst überträgt.

b) Theismus, — Anerkennung einer natürlichen Theologie; — mehr physisch.

c) Atheismus als theoretische Systemsbestimmung, — die Annahme solcher Merkmale in dem Begrif der Gottheit, welche der Idee des wahren Göttlichen zuwiderlaufen und ihn aufheben.

d) Deismus, die Denkart, die das Daseyn eines Urwesens über der Natur, auch des Menschen, findet und es für nicht näher bestimmbar hält.

G.

Die Moralsysteme gestalteten sich in der Annahme der Bestimmungsgründe des Willens nach

a) materialen Principien, — Bestimmung von fremder Gesezgebung durch α) Sinnlichkeit, Naturtriebe, reinmateriale Principe (So das Princip der eignen Glükseligkeit); β) durch den Verstand im Verein mit den Trieben, synkretistische Principien (sublimirter Eudämonismus);

b) nach formalen Principien, — Bestimmung durch die Form allein bei autonomischer Selbstherrschaft der Vernunft.

II.

Der Gang der Metaphysik läſst sich nach drei Stadien verzeichnen:

a) Die schrankenlose der Dogmatiker, die sich hochstens nur vor Widersprüchen in den Urtheilen hütete.

b) Die gegen die miſslungenen Versuche miſstrauisch gewordene der Skeptiker.

c) Die Kraftprüfende der Kritiker, welche forscht, ob die reine Vernunft der menschlichen Erkenntniſs überhaupt *a priori* erweitern könne, welche den eigenthümlichen Zwek der Metaphysik festsezt und die theoretische Erkenntniſs auf Gegenstände der Sinne beschränkt.

Der Gang der philosophischen Sprache kann nur eine Abspieglung seyn von dem Gange der sich entwickelnden (bezeichnenden) Denkkraft zur Vernunftsprache. Er ist folgender:

1) Relation, Combination des Wizzes (im Ueberspringen zu Bedeutungen); — die Abirrung geräth zu Wortspielen.

2) Zergliedernde Feinheit des Scharfsinns (in der Scheidung der Synonymen); — die Abirrung zeigt sich im Compendienstyl.

3) Concentrirung des Tiefsinns (in dem Eindringen in die Elementarbegriffe und im Läutern derselben); — die Abirrung — in mathematischen Kunstformeln.

4) Absolute Freiheit der Vernunft (in der Idealisirung des Gegebenen und in freier Schöpfung, wo der Genius, der nicht mehr Begriffe, sondern Systeme umfaſst, nicht mehr über Worte allein waltet, sondern Perioden bildet).

Die philosophische Darstellung nahm ihre Verschiedenheit in dieser Folge an. Sie war 1) historisch-beschreibend (poetisch), 2) rhetorisch-dialogisch, 3) genetisch, 4) syllogistisch, 5) mathematisch-logisch, 6) kritisch.

Ideen

zur Specialgeschichte der Philosophieen.

Die Specialgeschichte der Philosophieen hält zwar den allgemeinen Gang zur höchsten Idee fest und ergänzt sich selbst aus jener Norm; allein der menschliche Geist erscheint hier in grösseren Schranken, unter den Bedingungen der Zeit und des Orts. Daher ist hier der Fortschritt langsam und oft kaum merklich, ja sogar wohl zuweilen ein scheinbarer Rükschritt. Hier mischt sich theils viel Individuelles (der Aufenthalt des Philosophen), theils viel Aeusseres (die Hindernisse in der Sprache, in der Religion, in den Regierungen etc.) ein.

Doch diese Specialgeschichte hat auch ihre eignen Vorzüge. Zwar ist die Universalgeschichte unentbehrlich, und sogar Hauptsache; allein es wird hier Alles bestimmter und begränzter, dadurch aber schon anschaulicher, theils auch gewisser und wahrer; es wird hier Alles mannichfaltiger; Alles geht uns endlich hier näher an, insofern theils wir alle auch nur Menschen-Individuen, theils an Erfahrungen vor uns gebunden und von der Vorwelt und der Stufe, die bisher erstiegen, abhängig sind.

Die Quellen sind für diese Geschichte oft sparsam und noch grossentheils von der Kritik verlassen; allein es durfen dies auch nicht blos die eigenen Systeme und die Compendien seyn.

Die Methode, welche hier angewendet werden muſs, ist zwar ethnographisch in Hinsicht der Nationalindividualität, die bei allen Philosophen einer Nation, bei ihren Genien wie bei ihren Nachbetern bemerkbar ist (daher auch ein Deutscher nie ein reiner Platoniker, ein Britte nie ein reiner Kantianer werden kann): aber sie ist dies nicht allein, sondern zugleich individuell. Es mag die ethnographische Universalität aus dieser Geschichte verdrängt werden, und sie muſs es sogar: aber deshalb ist dann nicht Ein Volk allein auszuheben. Bei jedem Philosophen sollte man die Wechselwirkung zwischen Nationalitat und Individualität zeigen können.

Den Anfangspunct alles Philosophirens und seines Ganges im Allgemeinen, beginne man mit der Reise durch die Nationen der Erde und suche Philosophie nach der Entwiklung der Zeiten. Die Bemerkung des äussern Zeitanfangs ist gleichgültiger als die Angabe des innern; auch würden wir bei jenem die Unmöglichkeit der Angabe finden.

Um den *Terminus a quo* hier zu bestimmen, können wir nicht nach dem Stamm- und Urvolke der Menschheit überhaupt, und eben so wenig nach dem ersten originell denkenden Volke fragen, sondern eher nach dem philosophirenden Urvolke. Allein auch dieses dürfen wir nicht zu schnell auskundschaften; denn wo und wann hatte je ein

ganzes Volk philosophirt? wo philosophirten noch jezt alle Bürger der aufgeklärtesten Nation? Statt dessen fragen wir: Welches Volk erhob sich zuerst über den philosophischen Naturzustand zu dem ersten philosophischen Culturzustande? Wo findet man den Grad von Vermenschlichung, der nicht blos zum sinnlichen Wahrnehmen, zu einer Dichterphilosophie der Eingebung, sondern sogar zu dem ersten Raisonniren hinführte? Da lieſse sich's denken, daſs ein ganzes Volk aus lauter Raisonneurs bestände.

Um hier das Gesuchte zu finden, möchten wir umherreisen auf gut Glük. Dabei aber würden wir wohl zu Kindern gerathen, die mehr träumten als dachten, und mehr faselten als räsonnirten. Gewinn wird es aber bleiben, sie für Kinder erkannt zu haben. — Dies alles geschehe aber nicht darum, weil etwa die (originellen) Griechen vom Orient, von Aegypten und Persien her weise und klug geworden seyen.

Bei einem solchen, freilich nur schnellen und kurzen Verweilen unter nichtphilosophischen Völkern gewinnen wir:

a) an Stetigkeit des Zusammenhangs. Früherhin war die Philosophie nicht scharf geschieden; es verschmolz sich anfangs die philosophische Cultur fast unmerklich in andre Arten der Cultur. b) — an Allseitigkeit. c) — an tieferem Pragmatismus, da unhistorische Ableitungen vermieden werden. Auch wird der Pragmatismus gerechter werden, da es leicht wird, hier manchem Volke, das im Rufe einer grossen Weisheit steht, Unrecht zu thun. d) — an Sicherheit vor manchen, noch herrschenden Vorurtheilen.

Wir werden dann aber auch von ihnen lernen:

a) Die erste Richtung des menschlichen Geistes, welche langehin auch die ersten Gegenstände der menschlichen Erkenntniſs bestimmte.

b) — Die ersten Keime und Urstoffe der menschlichen Erkenntniſs überhaupt. Da sind die rohsten Materialien, an denen sich der menschliche Geist zuvörderst zu höhern Kräften erheben lernte; die ersten Meinungen, wenn sie auch nicht philosophische heissen; die Schlüsse, welche den Traumen zum Grunde lagen.

c) — Die ersten Vorrückungen des menschlichen Geistes, die Art seiner fruhern Thätigkeit, und den Umfang derselben; also den Grad von Kraft, mit dem er ans erste Philosophiren kam; den Grad der Willkühr bei der Handhabung seiner Vernunft; das erste Flügelheben des philosophirenden Genies.

d) — Die ersten Hindernisse des nicht frühen Erscheinens von Philosophen, oder des Aufenthalts des philosophischen Geistes, auch nur als solchen gedacht, der das Räthsel der Welt als ein Räthsel anerkannte.

e) — Die erste ernste Stimmung zum Philosophiren, jene heilige Andacht, wo die Philosophie nicht sobald (wie bei den Griechen) Sophistik wird.

f) — Die Scheidung der nationalen, zufälligen Form von der wesentlichen Form, z. B. die gleiche Anwendung gewisser (überspannter) Ideen unter allen Völkern.

So wird die Mitnahme solcher frühen Cultur nothwendig für die Geschichte der Philosophie; doppelt nothwendig wird sie in einem Lehrbuche derselben, wo man eine darauf hingerichtete und dazu verarbeitete Culturgeschichte nicht voraussezzen darf.

Dabei aber treten gewisse Cautelen ein, welche meist die Methode bestimmen. a) Man verkaufe dies nicht als Philosophie, sondern als einleitungsweise Lehrsäzze aus der allgemeinen Culturgeschichte der Menschheit. Dafür aber gaben es Eberhard, Gurlitt, selbst Buhle nicht aus, die Allerhand von den Träumen aller Nationen erzählten, ohne daſs es Philosophisches war. Es ist hier keine Geschichte der Philosophie, sondern nur des philosophirenden Verstandes zu geben.

b) Es werde davon nur so Vieles aufgenommen, als erläuternd und vorbereitend ist. Daher sey es nicht einmal eine negative Geschichte der Philosophie, d. h. nicht ein weitläuftiger Erweis, daſs dieses oder jenes Volk nichts Philosophisches hatte, nicht eine Abmessung der Cultur jedes besondern Volkes, sondern vielmehr eine Kritik positiver Art, welche unter allem Nichtphilosophischen (was liegen bleibt) das Philosophische human anerkennt und aushebt.

c) Man traue späten Berichten eines Volks über die Weisheit ihrer Voraltern nicht. Nationalstolz oder Despoten, oder die lebhafte, glühende Phantasie des Ungebildeten hat dies oft gethan. So die Prahlereien der Chinesen.

d) Man hüte sich von dem Daseyn irgend einer, ja sogar mannigfaltigen (etwa einer vorzüglich intellektuellen, oder religiösen) Cultur eines Volks sogleich auf das Daseyn einer philosophischen Cultur zu schliessen. So haben die ägyptischen Monumente Viele verleitet, da auch Philosophen zu vermuthen, wo man Sterne zählte und Felsstücke aufrichtete. Denker konnte es überall geben, aber darum noch nicht mit freier Selbstthätigkeit der Vernunft.

e) Man hüte sich, aus einigen Aehnlichkeiten, vollends der frühern, sich weit ähnlichern Cultur, sogleich auf völlige Gleichheit und wechselseitige Abstammung zu schliessen. Auf den ersten Stufen sehen sich die Menschen immer ähnlicher, weil sie von Natur gleiche Anlage haben, und die ersten Verschiedenheiten noch kaum bemerkbar sind. Dies verleitete aber Engländer, selbst einen Jones zu Fehlschlüssen. Eben so irrten sie, wenn sie einer ältern Philosophie eines fremden Volks zu vielen unmittelbaren Einfluſs auf eine spätere zugestehen und auch hierbei Aehnlichkeiten erkünsteln.

f) Der Weg werde hier verfolgt nicht nach Ländern allein, auch nicht blos nach der Zeit, sondern nach Culturstufen.

Ausser-europäische Philosophie.

Aufnahme der vor- und nicht-griechischen Völker.

Gegen die Aufnahme der vor- und nicht-griechischen Völker in die Geschichte der Philosophie sprechen folgende Gründe:

a) die Cultur, welche diese Völker hatten, war entweder nicht ächtphilosophisch oder doch schon ein gräcisirtes, spätes Product; mithin kein altphilosophischer Stof unter ihnen zu finden. Es läſst sich sogar bei den ungünstigen Verhältnissen (heisses Klima, Despotismus) in Anforderung an Form nicht mehr erwarten.

b) Jener Stof ist nur fragmentarisch vorhanden, und die Phantasiesprünge in ihm wenig zusammenhängend mit sich, noch weniger aber mit der griechischen Philosophie. Nur ein loses Band oder ein ganz unbestimmter Faden reiht Eins an das Andre, und ein historisches Continuum ist nirgends zu finden. Was uns Griechen erzählen, bleibt verdächtig, da viele Reisen der alten Philosophen erdichtet sind.

c) Die historischen Quellen fliessen hier dürftig; die Denkmale des philosophischen Geistes sind entweder keine oder sehr unzulängliche, oder höchst dunkle. Wenigstens erwarten die Meisten die Läuterung der Kritik.

Neben diesen Gründen stehen Andere, die laut gegen völlige und unbedingte Ausschliessung der Nichtgriechen, oder gegen den Anfang mit den Griechen, namentlich mit Thales, sprechen.

a) Die Vernunftthätigkeit schlief nirgends ganz, war sie auch noch so verborgen; ja wenn sie nur erst die Schwache und Beginnende wäre, so muſs doch eben darum von diesem Vernunftkeime ausgegangen werden, wenn man nicht den menschlichen Geist gleich zu hoch anfangen zu lassen, in Gefahr kommen will. Wollte man es mit dem philosophischen Charakter der Vernunfterzeugnisse sehr streng nehmen, so dürfte die Geschichte der Philosophie nicht einmal mit Thales beginnen; denn auch dieser kannte noch keine Philosophie als System, auch er philosophirte noch nicht einmal mit Bewuſstseyn zum Behuf einer Wissenschaft, sondern aus freiem Interesse. Sogar hatte die orientalische Religion mehr Urreinheit als selbst die Orphische, die man wohl sonst erwähnt; wenn ich auch die Griechische nicht mit Buhle: Elementardienst oder Natursymbolik nennen möchte. Daſs Etwas in jenen nichtgriechischen Völkern lag, was selbst die philosophischen Denker der Griechen anreizen konnte, das zeigt die Verehrung ihrer Weisheit unter den Griechen, ja die Reisen ihrer ältern Denker zu denselben.

b) Ein Zusammenhang unter ihren Meinungen war gewiſs überall da, wäre es auch der laxeste, auch der für uns immer oder durchaus nicht erkennbare. Aber selbst zwischen der sogenannten barbarischen Philosophie und der griechischen läſst sich ein Verhältniſs denken. Es war 1) eine psychologische Verwandtschaft da, — eine unvermeidliche, da Griechen und Nichtgriechen von vorn anfingen, oder einen Zustand der Unmündigkeit hatten, aus dem sie sich entweder halb oder ganz emporarbeiteten. Nun kommt aber auf die erste Richtung von vorn herein immer Vieles an. Es war 2) auch wirklich ein örtlich und chronologischer Zusammenhang, dessen die griechische Philosophie, ausgehend von Klein-Asien, nicht ermangeln konnte. Sollten wohl auch alle Reisen erdichtet seyn, die griechische Philosophen thaten, und sollten diese Reisen gar nichts gefruchtet haben? Sollten neuere Gelehrte, die einen solchen Zusammenhang mit Aegypten und mit Hindostan annahmen, gelogen, oder ganz unkritisch, getäuscht haben? Läſst sich doch noch zu des Joniers Anaxagoras Zeit und nach der strengsten Kritik viel Aehnlichkeit mit Perser-Cultus in Anaxagoras finden. Endlich, wenn auch die frühere griechische Philosophie nichts mit der orientalischen gemein hätte, so doch entschieden die spätere, die daher sogar die orientalische heiſst, so die alexandrinische und kirchenväterliche und die arabische. Wir können behaupten, die erste mitteleuropäische Philosophie war wenigstens halborientalisch, wenigstens eben so sehr als griechisch. Wir lernten die Griechische sogar anfangs durch orientalische Gläser kennen; sie zog durch den Orient zu uns, mit dem Christenthume. (Aristoteles in arabischen Uebersezzungen.) Der erste sogenannte neue Platonismus — ein orientalischer Mysticismus.

3) Der Urgeschichte des Orients bedürfen wir hier nicht, nur der alten, wo vor Thales philosophische Cultur anhebt, und wenigstens nur bis auf Alexanders Zeit, welcher zuerst die orientalischen Köpfe mit den griechischen freiern Ideen bekannt machte, wozu der Krieg immer half. Wir

bedürfen hier nicht blos papierner Denkmale. Schon die lebendigen Anstalten, die Verfassungen, die Religionen, die Sitten sprechen die Philosophie jener Völker aus.

So ergibt sich also nach gegenseitiger Vergleichung der Gründe, daſs das Gesez der Stetigkeit, welches diese Geschichte eben so wie jede Andre anerkennen muſs, einige Erwähnung der vor-griechischen Völker verlangt. Auch hier ist kein Sprung in der Natur, auch hier fliessen die Gränzen in einander.

Doch diese Aufnahme kann und darf nur geschehen unter doppelter Bedingung: a) der philosophischen Teintüre, des philosophischen Inhalts, wenn auch nicht Gehalts; b) der Aechtheit der alten Stoffe, d. i. des nicht gräcisirten (auf was Socher nicht genug sah).

Amerika und der gröſste Theil von Afrika werden ausgeschlossen, da dort die Völker von Finsterniſs bedekt blieben; nur Asien und aus Afrika Aegypten können hier Plaz finden.

Für diese Geschichte ist eine kritische Bearbeitung noch Wunsch geblieben, und sie ist wirklich unter einer andern Gestalt, als sie Buhle lieferte, möglich, da neue Quellen seitdem entdekt und neue Monographieen geliefert worden sind.

Was von dem Gange, den der Mensch zur Philosophie im Allgemeinen nimmt, gesagt wurde (S. 121. u. f.), gilt von den Morgenländern insbesondere. Ihre

Philosophie war Religion, und das erste philosophische System ging auch hier aus Religion hervor. Wer ihre Religion aufgefaſst hat, besizt ihre Philosophie.

Das Charakteristische des allgemeinen Orientalismus zeigt sich:

a) in der Bildung durch lebendige Anstalten (Propheten, Orden) und durch sprechende Gebräuche (Handlungen).

b) in dem Umgange mit Gott, als ein Sohn (Theokratie, Gott überall).

c) in den moralischen Kraftsprüchen (Gnomen) und in dem Glauben an gerechte, nothwendige Strafe auf der Erde.

d) in dem mannigfaltigen Phantasiespiele (Räthsel).

Der Geist ihrer Moral insbesondere läſst sich als Erzeugniſs des moralischen Gefühls, der Phantasie und des praktischen Verstandes vereint bezeichnen. Sie war Erzeugniſs:

1) des moralischen Gefühls oder Moral des Herzens. Dieses bestimmt eigentlich ihren Gehalt. Als solche war sie a) zart und menschlich, selbst gegen die — anfangs sogar verehrten Thiere. Auch die leblose Welt athmet um den frühern Menschen her noch Leben, sie fühlt mit ihm; daher ist aber auch die ganze Natur um ihn her empfindlich und reizbar, Scheu wie Furcht erregende. Eben daher entsteht die Pflicht gegen Unglükliche, die als Räthselhafte, oder gegen Fremdlinge, die als Beschüzte erscheinen; daher dort scheue Achtung der Wahnsinnigen und Hospitalität. Eben so sind dort alle leidentliche Tugenden einhei-

misch und auch eingeschärft, Geduld, Treue, pünktlicher Gehorsam, kühne Entsagung. Sie war aber b) eben daher auch einfach, unüberhäuft, von keinem grossen Umfange. Sie stand c) in Verbindung mit heftigen Trieben oder Leidenschaften, und einer lebendigen Phantasie; kräftig, stark sinnlich in Beweggründen, kühn in Forderungen. Daher in ihr sinnlich irdisches Glük, reizende Belohnung und fürchterliche Strafe. Das moralische Gefühl hat aber auch das mit der Phantasie gemein, daſs es die Wirklichkeit überflügelt; — daher war die Moral der Orientalen mächtig gebietend, fast despotisch, vollends als göttliche Gebote; — daher schwärmerisch, streng, und nicht selten auch überspannt, wenigstens mit der Neigung dazu verbunden.

Sie zeigt sich 2) als Erzeugniſs der Phantasie. Daher war ihre Form, namentlich a) poetisch und bildlich. Die ersten Lehrer der Moral waren auch hier Dichter, die Volkssänger, d. i. die Aussprecher und Ausleger des Göttlichen in uns, des Dichters in unsern Herzen.*) Sie war daher auch b) anschaulich, deutlich, obgleich oft weniger für uns abstractere Occidentalen.

---

*) Vgl. Jones in seiner Rede über die Philosophie der Asiaten 1794. in den Asiat. Untersuchungen. Bd. 4. Die Schrift *Ayra Couplet* lieſs die Pflicht eines guten Menschen nicht allein im Vergeben, sondern auch in dem Wunsche bestehen, dem, der uns vernichtet, noch wohl zu thun, „wie der Sandalbaum im Augenblik seines Sturzes noch Wohlgerüche über die Axt ergieſst, welche ihn fällt“. So auch die Fabeln, Apologen (im Buche der Richter, bei Lokmann).

Endlich erkennen wir in ihr 3) das Erzeugniſs des praktischen Verstandes, daher Erfahrungsweisheit, Klugheitsregeln, in sententiöser Form; — Gnomen oder Sittensprüche. Diese Denksprüche waren Früchte des Beobachtungsgeistes, oft Werke des Wizzes, daher Wortspiele, Antithesen. Sie waren aber nicht durch lange Speculationen entstanden, sondern schnell und auf den ersten Eindruk, freilich auch daher zufällig und individuell, nur von einzelnen Erfahrungen abgezogen.

So die ältere Moral des Orients; nicht so die, welche später unter dem Einflusse griechischer Philosophie stand.

Hindus.

So widersprechend auch die heiligen Schriften und die Behauptungen der verschiednen Secten der Brahmanen sind, so auffallend ist die Aehnlichkeit derselben mit den Systemen griechischer Philosophen, und so unverkennbar ist's, daſs hier Entlehnung statt gefunden.

Man unterscheide aber mehrere Epochen: 1) der Roheit vor Alexander; 2) der Blüthe durch die Vermischung mit Griechen unter und nach Alexander; 3) seit dem Lehrer Butte, um Christi Zeit; 4) seit dem Eindringen der Araber.

Ueberhaupt ist anzunehmen, daſs es unter den Hindus eine Volksreligion neben einer philosophischen gab, und daſs es mithin erklärbar ist, wie in ihren Religionsbüchern neben vielem Aberglauben, auch reine Religionsbegriffe vorkommen. Ihre wissenschaftlichen Kenntnisse bewahrten die Brahmanen vor dem Volke in Büchern, die sie der Volksreligion entgegensezten. Holwel und Dow stimmen hierin überein. Nach Art aller heiligen Nationalbücher enthalten die Schriften der Brahmanen die Geschichte ihrer Religion und zugleich die Gesezze und alle übrigen gottesdienstlichen und gelehrten Kenntnisse. Eine einzige Weltschaffende Gottheit wird darin verkündet, entgegengesezt der Menge von Gottheiten des Volksglaubens.

Die Sonne und das Feuer sind für die Hindus hochheilig; jene als Schöpferin, dieses als Zerstörer, selbst der Zeit. Alle Götter sind dem Höchsten, Brahma, untergeordnet.

Das Göttliche hat viele Namen und Bilder; denn es sind schaffende und zerstörende, erhaltende und auflösende Kräfte. Nimmt man mit Kleuker hierin nicht historische Wesen, sondern allegorische Personificationen der Kräfte der Gottheit an, so irrt man, wenn man glaubt, daſs die Brahmanen schon Kräfte klar gedacht haben; man irrt aber dann nicht, wenn man sie der Sache nach dafür hält.

In Allem schauen die Hindus Wesen, selbst in Tönen. Die Seele der ganzen Körperwelt ist Gott. Ihre Ideen von der Weltschöpfung sind ganz symbolisch. Aus Wasser und Samen bildete sich ein Ey, das Brahma durchbrach und daraus Himmel und Erde schuf.

Die Seele ist ein Geist, ein Theil der allgemeinen Weltseele, welcher durch die Thiere hindurchwandert und sich reinigt, um in den Gottes-Geist überzugehen. — Hier ist eigentlich nichts als ein Durchströmen der Weltkraft angedeutet. Man konnte Seelenwanderung annehmen, ohne über die Seele umfassend philosophirt zu haben. Es war aber diese sogenannte Seelenwanderung der Hindus schwerlich mehr, als die erste rohe Emanation oder Transmanation im Kreislauf der Naturkräfte. Die Pflanze blüht und welkt und blüht wieder, so auch der Mensch, dem niedern oder höhern (unverlezbaren, heiligen) Thiere am Himmel (Thierkreis) gleich. Daher konnte man in jedem Steine angeben, welche Menschenclasse in ihm wohne. Ein grosser Schritt war es schon, Verschiedenheit der Seelen anzunehmen.

Die Moral war unter den Hindus erst einfach, der keine Entsagung schwer fiel. Nachher erscheint sie überspannt und schwärmerisch; in Unterdrückung der natürlichen Empfindungen, im Abhärten, unterstüzt von der Meinung, daſs sie sich dadurch der Gottheit mehr nähern. In Gnomen und Bildern empfahlen und forderten sie selbst Feindesliebe.

Eigenthümlich war ihnen der Geist der Andacht und der wohlwollenden Zeitlichkeit gegen alle empfindende Wesen.

Die Cultur, welche von ihnen erreicht ward, läſst sich erkennen in dem Eigenthume der Dekatik, in der reichen und ausgebildeten Samkardanischen Sprache, und in der umfassenden Kenntniſs der Astronomie.

Aegyptier.

Bei den Aegyptiern finden wir die ersten Keime von Naturphilosophie. Dieſs beweiſst theils ihre Naturbeobachtung, in der sie Anfang und Ende unterschieden, theils die Anerkennung der Naturcausalität, theils die Naturerhebung oder Vergötterung.

Astronomische und mechanische Kenntnisse, ihre Bestimmung der Zeit und Perioden, ihre Arithmetik, die Schulen der Gesezgebung in lebendigen Instituten und bürgerlichen Anstalten zeugen von dem Grade ihrer Cultur. Aber auf diesem Puncte blieb auch dies Volk stehen. Der gute Keim verdörrte in Aegypten, wozu Manches beitrug. In Aegypten muſste nemlich immer bald körperliche Erschlaffung eintreten; sie erhielten den Keim ihrer Cultur als unglüklich Weise, die nur durch Bilder Gedanken faſsten. Ihnen schadete die Einrichtung der Kasten; abgeschlossen, fehlte ihnen die Reibung mit andern Nationen.

In der Religion der Aegyptier war Alles fragmentarisch. Begriffe und Gebräuche entstanden zufällig, in grossen Zwischenräumen von Zeit, und verloren sich wieder. Ihre Religion ging von Fetischen aus, es folgten Personificationen, symbolische Darstellungen mancher Kräfte (die Fruchtbarkeit des Nils), endlich Thierdienst. Dieser Thierdienst nahm seinen Ursprung theils aus den Hieroglyphen und der bildlichen Bezeichnung der Aehnlichkeiten, theils aus der Wohlthätigkeit mancher Thiere. Eine Hauptveranlassung liegt gewiſs darin, daſs wildere und stärkere Thiere, die einheimisch waren, bald sich furchtbar und so auch ehrwürdig machten.

In der ägyptischen Religion wurden drei Klassen von Göttern verehrt, davon die eine aus der andern entsprungen seyn sollte. Die erste enthielt 8, die zweyte 12, die dritte wieder 12. Die acht ersten Götter begreift der Mendes, d. i. der ganze gestirnte Himmel. Die 12 Götter der zweiten Classe werden als von den 8 ersten gezeugt dargestellt und sind die 12 Zeichen des Thierkreises. Die 12 Götter der dritten Classe werden wieder in der mythischen Sprache für Kinder der 12 Götter (Monate) in der 2ten Classe erklärt. Diese sind nun namentlich als die beiden Hauptgötter der Osiris oder der Sonnenlauf (das Sonnenjahr), und seine Schwester oder Gemahlin, die Isis oder der Mondslauf (der periodische Mondmonat). — Als die Aegyptier einmal angefangen hatten, den Lauf der Sonne und des Mondes zu beobachten, muſsten sie auch die Regelmässigkeit der Bewegungen andrer Himmelskörper bald entdecken. So war nur ein Schritt zur Vergötterung der übrigen Himmelszeichen. Unter den beiden Göttern Osiris und Isis hatte die Isis den Vorrang. Dieser aber gründet sich wahrscheinlich darauf, daſs man zuerst den Mondslauf sorgfältiger beobachtete. Darauf gründeten sich eine Menge heiliger Gebräuche, Personificirungen und Mythen.

Alles in der Aegyptischen Religion, Theologie und Mythologie blieb sehr roh, bis die Collisionen mit den Phöniciern und dann den Griechen eintraten.

Da mischte sich Fremdes mit Eignem auf eine seltsame Weise.

Die eigentliche Philosophie der Aegyptier im Gegensaz gegen den religiösen Volksglauben war nicht mehr und nicht weniger als ihre Religion. Wollte man die Mysterien als einen Grund für das Daseyn einer Philosophie brauchen, so bestanden diese in Religionsgebräuchen, in der Auslegung religiöser Mythen und in manchen wissenschaftlichen Kenntnissen, keinesweges aber in dem Unterricht einer metaphysischen Philosophie, wie Plessing (im Memnonium) will. Auch die Reisen griechischer Philosophen, die dort Weisheit geschöpft haben sollen, beweisen nichts dafür. Erst späterhin, nachdem der vertrautere Umgang mit den Griechen einen gegenseitigen Tausch von Meinungen und Ideen bewirkte, mag sich auch eine Philosophie bei ihnen gebildet haben, bei der sich aber nicht angeben läſst, wie viel davon noch etwa Aegyptisches und Product der esoterischen Religion seyn konnte.

Daſs die Aegyptier ein einiges höchstes, gutes Urwesen, obschon nicht ganz unkörperlich, nämlich mit einer feinen Lichtmaterie begabt, angenommen haben (wie ihnen dann Jamblichos gar eine Art von Dreieinigkeit beilegt), daſs sie auch eine gröbere Emanation und gewissermassen Ewigkeit der Materie, nemlich der feinern des Lichts behauptet, dies (erzählt z. B. von Adelung) hat keinen haltbaren Grund. Aus den Meinungen der Aegyptier über die Welt (s. *Hecatae. ap. Diog.*

l. 10.) kann man nicht vermuthen, daſs sie tiefe Untersuchungen über dergleichen Gegenstände angestellt haben.

Herodotos schreibt den Aegyptiern die Erfindung der Unsterblichkeit zu. Dabei wäre davon auszugehen, wie sie auf das Etwas, das sich im lebendigen und auch wohl im schlafenden Menschen regt und ohne Bewegung des Körpers doch seine Thätigkeit fortsezt, die Seele gekommen waren, und dann, was sie über ihre Erhaltung nach dem entseelten Körper und über die Art desselben gedacht hatten. Der allgemeine Gang zur Gewinnung der Unterscheidung zwischen Körper und Seele trat auch hier ein. Historisch kann die Entwiklung dieser Idee auch bei den Aegyptiern nicht dargethan werden. Wir finden sie wo nicht in den frühesten, doch in den herodotischen Nachrichten schon vorausgesezt, nur freilich nicht mit metaphysischen Bestimmungen von der Menschenseele. Von der Meinung der Aegyptier über ihre Fortdauer erhalten wir nur durch mehrere und verschiedne Data, die uns die alten Schriftsteller geben, etwas weitern Aufschluſs. Diese Data, welche uns dazu führen, können seyn die von ihnen früh unternommene Einbalsamirung der Leichname, die Seelenwanderung, die Unterwelt, das Todtengericht. Dazu auch noch der Thiercultus. Wie sie den Leichnamen jene Ehre erzeugten, so begleiteten sie ihre Crocodils in feierlichen Processionen in die Hekatomben.

Ueber das Todtengericht haben wir die erste Nachricht nicht eher als vom Diodoros 1. 92., nach welcher dasselbe von den Aegyptiern vor der Bestattung der Leichname gehalten worden seyn soll. Darin könnte eine künftige Vergeltung der Handlungen im Leben, wenigstens doch ein denselben angemessener höherer oder geringerer Grad glüklicher Existenz, nach dem Tode angedeutet seyn. Allein es ist wahrscheinlich, daſs Diodoros jenes Todtengericht entweder selbst erdichtete, oder nach einem moralischen Romane eines ägyptischen Priesters copirte. Wenigstens wird man diese Idee nicht zum Range der Frühern erheben dürfen. Vgl. *Heyne opusc. I. p.* 145. 152.

Der frühere Herodotos (2, 122.) erzählt uns nun nicht nur von der sogenannten Wanderung der Seele, sondern zugleich auch von der Unterwelt, welche beide Begriffe die Aegyptier gelehrt haben sollen: ja er sagt sogar, daſs sie die ersten gewesen seyen, welche gelehrt hätten, daſs die Seele des Menschen unsterblich sey. Herodotos erzählt (vgl. Buhle S. 92. und Gatterer W. G. S. 113. 114.) dies gewiſs noch am zuverlässigsten, und gibt uns darüber die ächteste und reinste Idee von den Vorstellungen der Aegyptier. Die Erklärung dieser Vorstellungsart ist, wie Gatterer richtig gezeigt hat: daſs die Aegyptier die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele unter dem Hieroglyphenbilde oder der Objectensprache einer Wanderung durch Thiere darstellten, und zwar nach dem Cyclus von drei tausend Jahren in einem Menschenkörper, und nach gleichem Cyclus in der Unterwelt. Wohl mag dies ein Wiederkehren auf der Erde andeuten, mithin wieder Thätigseyn, wie es nur die Griechen auslegen konnten.

Mit einem solchen grossen Cyclus begann eine neue Zeit, eine neue Schöpfung. Da muſste aber auch der Leichnam besser aufgehoben und, um wieder belebt seyn zu können, eher einbalsamirt werden, als bei den Griechen, die, das Leben noch einmal zu leben, zu einförmig gefunden haben dürften.

Von der Moral der Aegyptier weiſs Jamblichos Vieles zu erzählen: das Gebet soll Mittel seyn, die Seele von Begierden abzuhalten; die heilige Erkenntniſs Gottes sey das einzige Mittel, die Seele in Vereinigung mit der Gottheit, aus der sie floſs, zu bringen.

Ihre sogenannten Mysterien waren Darstellungen der heiligen Zeitveränderungen, von den Priestern mit Religionsglauben verbunden. Der sie umgebende heilige Schleier und das Schauerliche muſste dabei eine gewisse Gottesfurcht bewirken.

In Allem zeigt sich ihr philosophischer Geist auf einem mechanischen und schwerfälligen Gange; die Zunfteinrichtungen wiesen jeder Art von Kenntnissen ihren Wirkungskreis und ihre Schranken an, und so ward Alles an Formeln gebunden, die dem Geiste die Freiheit raubten, und stolz machen konnten.

Hebräer.

Der Hauptcharakter der alten Hebräer prägt sich ab in grosser Reinheit, bei patriarchalischer Anlage zum nomadischen Weltleben; bei aller Einschliessung erhob sich dies Volk zu einer Menschheit, die aus lauter Priestern bestehen sollte.

Für sie war Ein Gott und zwar ohne Bild, d. i. ein höchster Schuzgott, welcher zugleich den Volksanführer, den Gesezgeber, den Regenten, ja sogar den Despoten in sich vereinte. Dies Alles ohne (ägyptisches Thier-) Bild.

Das zweite, was sie in ihren Annahmen eigenthümlich war, lag in der Annahme einer Schöpfung der Erde durch Gott zu einem hellen und fruchtbaren Garten für die Menschen (Kosmogenie).

Eigen war auch die lebendige Anstalt der Propheten, (Dichter, Seher, Patrioten,) in welcher die Erhebung über Ceremoniendienst zum Geist der Handlung galt. Die Propheten würden auch ohne ihr Ahndungsvermögen ein Eigenthum der Menschheit gewesen seyn; denn sie erhoben sich über ihr Volk zu einer Allvölkervereinigung.

Den Menschen sahen sie groſs in der Herrschaft über die Thiere; sie fanden aber in Beiden Ein Leben.

Perser.

In der Religion der Perser ist das Charakteristische, die Läuterung des Götterreichs und die Zertheilung desselben, und die Annahme eines Gottes des Lichts. Ormuzd, dieser Gott, schuf die Welt rein und gut. Zerdusht gründete in seiner

Festsezzung der Religion einen Dualismus: — Urfeuer und Urwasser; — Urwesen (nicht Urkraft). Neben dem Gott des Lichts, wer hätte da auch einen Teufel, Ahriman, suchen sollen? Allein deshalb war er auch noch nicht so böse; anfangs nur furchtbar, dann erst moralisch böse; und zulezt erst das absichtliche moralische Verderben.

In ihrer Moral drangen sie auf ein reines Herz. — So sollte auch ein politisches Reich des Lichts und der Finsterniſs getrennt seyn. Hier aber zeigten sie zugleich das Ideal des Despotismus (unumschränkte Monarchie), wo der Beherrscher ein Vater der Völker ist.

Griechen.

Die Griechen waren das glükliche Volk, das kühn in jeder Art von Cultur, sich auf das unübersehliche Feld der Kunst und Wissenschaft überhaupt und der Philosophie insbesondere wagte, und dies nicht nur anbaute, sondern reichlich wuchern lieſs. Den Vorzug der griechischen Cultur muſs schon die einzige Bemerkung entscheiden, daſs sie sich zu wahrer und eigentlicher Philosophie aufschwang, welche andre Völker nur von ferne ahnden und in deren vermeintlichen Besiz sich täuschen konnten. Das schöne Schauspiel, welches die Betrachtung der griechischen Philosophie verschaft, erhält dadurch noch mehr Interesse, daſs wir bei diesem Volke die Philosophie eben so in ihren ersten Keimen, als in ihren gereiften Früchten wahrnehmen; daſs wir der ganzen allmähligen Entwiklung des menschlichen Geistes an diesem Beispiele vollkommner und sichrer als an irgend einem Andern nachspüren, menschliche Weisheit recht von der Wiege bis zur männlichen Reife, wenn auch freilich wieder bis zu einem kindischen Greisenalter begleiten können. Wir sehen da, was unter einem glüklichern Himmel und den Einflüssen eines milden Clima's, unter mehr Freiheit von aussen und grösserer Unabhängigkeit, durch bessere Staatsverfassung und einen gewissen Wohlstand, durch den Zusammenfluſs von mehrern Völkern und frühe Reibung verschiedner Köpfe, doch kleinere minder ungeheure Staaten und baldige Verbindung mit policirten Völkern aus dem Menschen werden kann und aus den Griechen geworden war.

In dem Charakter der griechischen Cultur lag das immer rege Freiheitsgefühl. Dies wird auch in den philosophirenden Griechen erkannt, bei denen sich auf eine frühere volksleitende Rhetorik die spätere Logik, Sophistik etc. stüzte. Die Vorzüge der griechischen Philosophie lassen sich im Gegensazze andrer Nationen also charakterisiren:

I. Es zeigt sich in ihr ein wichtiger, ja der gröſste Vorzug der Materie nach und zwar

1) in genauerer Bestimmtheit. Nicht nur die Sprache wurde hier mehr bearbeitet, zu Bezeichnung abstracter Gegenstände gebildet, und überhaupt philosophischer, sondern auch die Säzze selbst waren minder ausschweifend, und vielseitig; sie wurden klarer gedacht und deutlicher ausgedrükt.

2) In den äusseren Quellen, aus denen sie schöpften.

3) In dem weitern Umfange, den die Griechen der Philosophie gaben. Dies zeigte sich aber nicht nur durch die Erweiterung der einzelnen Lehrsäzze und die Vermehrung und Verstärkung ihrer Gründe, sondern auch durch die Abtheilung der einzelnen Wissenschaften, die nun, jede für sich, glüklicher bearbeitet werden konnten, (wie durch die Scheidung der Philosophie von der Volksreligion).

4) In der gehörigen Verbindung und Verwebung mit andern Wissenschaften, da Griechen zuerst ihr gegenseitiges Verhältniſs und Beziehung recht festsezten.

5) In der bessern Richtung des Studiums derselben, das mit Kunst zugleich betrieben wurde und sich vom Aberglauben und Astrologie reiner erhielt.

6) In der bessern Anwendung der Philosophie auf Welt und Menschen, auf Leben und Handeln, auf Bildung der Bürger, auf Veredlung.

II. Auch der Form nach wurden ihr Vorzüge zu Theil. 1) Schon über die ersten Philosopheme der Griechen weht ein kälterer Forschungsgeist, dem die glühende Einbildungskraft der Morgenländer keinen Eingang gestattete.

2) Der Vortrag der Philosophie ist schöner und anziehender durch Deutlichkeit, Feinheit und Schmuk, als die rauhe und hieroglyphische Lehrart des Orients.

Auch können wir bei der griechischen Philosophie einen Vorzug gewinnen, und weit sicherere Schritte thun, da uns hier Urkunden leiten; wir können eben daher auch richtigere Resultate und festere Schlüsse aus dem Gefundenen ableiten. Der grössere Reichthum und die anerkannte Brauchbarkeit und Reinheit der Quellen, unterstüzt uns hier auch in der Aufſuchung der Ursachen, wie der Veranlassungen mancher Veränderungen der Wissenschaft.

Es nimmt bei den Griechen Wunder, wie unter ihnen die vornehmsten Gattungen der Dichtkunst erfunden wurden, als man über deren Natur noch nicht nachgedacht hatte, und wie in ihren philosophischen Untersuchungen sie sich allein die Bahn brechen konnten. Ihre unläugbare Originalität gründete sich auf Mehreres, so wie die Ursachen Mehrere waren, welche unter den Joniern vor Sokrates die Entstehung der Philosophie so glüklich förderten. Unter ihnen finden wir a) die natürliche Regsamkeit, Lebhaftigkeit und Neugierde der Nation, ihre Einbildungskraft, das naive Gefühl, der Sinn für's Schöne: diese gaben dem philosophischen Geiste einen weiten Spielraum. b) Der Geist der Freiheit, die sich nicht durch Priesterlist und Despotie in Fesseln legen lieſs. Die Wahl zwischen Göttern und Fabeln blieb Jedem frei. c) Ihrem erfinderischen Geiste war noch nicht Alles von ihren Nachbarn so vorgearbeitet, daſs sie nicht noch ein grosses Feld offen gehabt hätten. Da konnten sie sich durch Neuheit der Behauptungen und Beobachtungen noch leichter hervorthun, und sich Ruhm erwerben. Daher entstand aber auch die Ehrerbietung der Griechen für ihre sogenannten σοφοί; daher die grössere Allgemeinheit des Nachdenkens, der Drang und rege Geist der Speculation. d) In dem frühesten Zustande müſsten die Ideen mehr gewöhnlich seyn, welche jeder Mensch für sich aus sich herleitete. In jenem erwuchs der Mensch ohne vielen Unterricht; aber desto mehr Gelegenheit, Musse und Aufforderung hatte er die Sinne zu brauchen. Die freie Bearbeitung dessen, was er selbst gewonnen hatte, kam nur ihm zu. Jeder hatte das, was er wuſste, selbst erworben, selbst beobachtet und empfunden; bei ihnen hatte (nach des Protagoras System) noch jeder Mensch seine eigne Wahrheit. Was nun erst Zufall und Natur war, das wurde bei spatern Philosophen erst zur Kunst. Die ersten Genies muſsten Originale seyn. Auch kommt hinzu: die Alten wuſsten mehr Dinge als wir, und unsre Kenntnisse sind eingeschrankter, wenn auch tiefer. Sie konnten so auch unter kurzen Ausdrücken mehr zusammenfassen. d) Man hat oft gesagt, daſs die Griechen von den Aegyptiern viel Weisheit erhalten haben, mithin auch nicht orginell heissen könnten. Welche geringen Anfänge von Cultur waren aber dies? Wo ist auch das Volk, das gar keinen Beitrag zu seiner Cultur von einer Andern mehr oder weniger empfangen hätte? Worauf die Griechen stolz seyn konnten, jene Systeme tiefgedachter Philosophie, jene Ideale der Kunst, das erhält ihnen den Titel von schöpferischen Genies.

Neben diesen Ursachen zeigen sich noch Veranlassungen. Dahin gehört, daſs die Griechen ein Conflict von mehrern Stämmen ausmachten; daſs in der frühesten Zeit Ruhe von innen und aussen statt fand, daſs Ueberfluſs und Musse zu Hülfe kam; daſs bessere politische Einrichtungen eintraten.

Sie, die erhabene Nation, gab dem Asiern und Afrikern die wenigen von ihnen erhaltenen Kenntnisse mit reichem Wucher zurük. Sie bleibt immer die Einzige, die sich selbst entwickelte, und dann sich humanisirter und zarter als alle Andere zeigte.

Die Geschichte ihrer Philosophie beginne aber schon von den noch halbwilden Griechen; nur dann können wir ein vollkommenes Bild liefern, und dem ganzen Entwiklungsgeschäfte vollkommen zuschauen. Die Entstehung und Fortschritte der geistigen Cultur der Griechen, besonders in ihren frühesten Perioden sind an die zunehmende äussere Cultur zu ketten. Ohne die richtige Beurtheilung der mythischen Zeiten können wir in der folgenden Geschichte keinen sichern Schritt thun. In den Geistesproducten dieser Zeiten lassen sich die Materialien auffinden, an denen der Menschengeist zuerst seine Kräfte versuchte; dann werden die Ursachen offenbar, warum der Geist sich mit der Bearbeitung philosophischer Gegenstände, die weit aus seinem Gesichtskreise zu liegen scheinen, besonders beschäftigte. Das Zeitalter der sieben Weisen war schon zu cultivirt, als daſs nicht Vieles vorauszusezzen wäre, das vor dieser Cultur vorhanden und zuerst wirksam seyn muſste; Vieles, was in der Folge auf die Meinungen der Philosophen so wohl als auf ihren Vortrag Einfluſs gehabt hat.

Die Epochen der philosophirenden Vernunft unter den Griechen müssen im Geiste der wahren Philosophie abgeschnitten werden, mithin auch hier mehr auf die Gegenstände, die sie bearbeitete, als auf die Länder, in denen sie herrschte, mehr auf die gebrauchten Gründe, und die Beschaffenheit der Quellen der Beweise hingehen, als auf die günstigen äussern Schiksale der Wissenschaft, mehr auf den Fortschritte der Philosophie selbst, als auf den Umständen der Beförderer beruhen. Dabei tritt aber hier die andre Pflicht ein, daſs die so abgeschnittnen Epochen charakterisirt, d. h. das Gemeinsame jeder Periode in Eine Idee abstrahirt werde, mit Hinsicht auf den psychologischen Gang der Bildung und auf die Gesezze des Denkens.

Zur Festsezzung der Epochen nehmen wir Folgende an:

1. Grundlegung von jedoch unentwickelten Begriffen.
2. Entgegensezzung unentwickelter Begriffe (dialektischer Geist der Sophisten).
3. Grundlegung entwickelter, deutlicher, begränzter Begriffe (dogmatisch systematischer Geist).
4. Entgegensezzung entwickelter, deutlicher Begriffe (skeptischer Geist).
5. Zurukführung des Entwickelten auf das Unentwickelte, Beziehung des Mannichfaltigen auf die Einheit, der abgeleiteten Systeme auf das Ursprüngliche.

Es entfalteten sich

Philosopheme und Philosophie des Sinnes.	Philosophie des Uebersinnlichen.
1. Elementarisch-physische, der Jonier.	2. Mathematisch-praktische, des Pythagoras.
3a Atomistisch-mechanische, der zweiten Eleaten.	3b Idealistische, der ältern Eleaten.
4. Philosophie des Sinnes und Verstandes; Aristoteles.	5. Philosophie der Vernunft; Platon.
Epikuros.	Stoa.
Pyrrhon	neue Akademie.

Verlieren im Mysticismus des Orients und in dem Synkretismus der Schulen.

Mythische Philosophie,

oder besser:

Dichterischer Geist der Philosophie.

Vom Orpheus bis zu den jonischen Naturweisen.

Die erste Periode trieb die ersten, rohen Keime der politischen Cultur, und der Milderung der Sitten; sie enthält die Volksmeinungen und die Philosopheme der alten Barden.

Die sich auf jede Veranlassung ins Unendliche ausspinnende Fabelsucht, macht es oft unmöglich alle Verschleierungen und Ausschmückungen abzusondern. Es bleibt die Mythologie ein Chaos ganz heterogener Theile; nur betrachte man sie nicht als einen Inbegrif ungereimter Volksmährchen oder als blosse Fabeln. Dagegen enthalten sie auch nicht die tiefen physikalischen Entdeckungen, die man oft in ihnen suchte. Diese konnten sie nicht enthalten, da wahre Physik erst mehrere Jahrhunderte nach den Fabeln in Griechenland aufkam, und wir wider alle Geschichte annehmen müſsten, daſs die Griechen zur Zeit der Fabelentstehung, das ist aber das rohe und unruhige orphische und homerische Zeitalter, entweder bessre Physiker gewesen wären oder die Fabeln ohne sie zu verstehen von einem klügern Volke abgeborgt haben müssten. Die ägyptischen Kenntnisse der Natur waren hier viel zu unbedeutend.

Die alte Mythologie hat für uns, und für den philosophischen Forscher ihren grossen Werth, nur müssen wir ihn gehörig bestimmen und würdigen, wozu unstreitig Heyne am Meisten beigetragen hat. Es haben jene alten Sagen oder Mythen allmälich andre Gestalten angenommen, und sie wurden mehr oder minder verändert, und kamen so unter verschiedenen Gestalten auf uns. Und dies geschah 1) **durch andre Dichter**, ältere und neuere, und hier wieder lyrische oder dramatische. Die Gesänge des Homeros und Hesiodos blieben auch für die tragischen Dichter Quellen der Mythen: allein die Form und Einkleidung, die Art wie jene sie dargestellt hatten, mochten nicht immer die angemessenste und bequemste für die Bühne seyn, und daher sahen sich die Tragiker zur Veränderung der Mythen genöthigt. Je länger sie nun durch mündliche Ueberlieferung von einer Generation zur Andern fortgepflanzt wurden, und je inniger sich die verschiednen Fabeln und Sagen andrer Stämme damit vereinigten, desto mehr verloren sie ihre alte ursprüngliche Gestalt, und so wurde die Mythologie allmalich ein Chaos von Widersprüchen, in denen sich die originale Form kaum noch verrieth. 2) **Durch Künstler**, denen sie sinnliche Ideen gaben, Stof zur Darstellung anziehender Handlungen oder einzelner Figuren mit schon vorhandenen und auszeichnenden Attributen lieferten. Dichter und Bildner standen aber schon im schönsten Bunde mit einander. Was der Dichter gefunden hatte, verkörperte der Bildhauer und Mahler. 3) **Durch Geschichtschreiber**, welche nach Wahrscheinlichkeit der Thatsachen fragten. 4) Durch **Etymologen und Grammatiker**. 5) Durch **Philosophen**, die nachgrübelten und wizzig erscheinen wollten. Daher die **allegorische** Auslegung der Mythen, in der Platon, die Stoiker, den alexandrinischen Grammatikern und Neuplatonikern schon darin

vorangegangen waren. Diese trieben den Miſsbrauch der allegorischen Deutungen der ältesten Dichtung bis zur höchsten Ausschweifung (S. *Heraclidis Pontici allegoriae Homericae*. *ed. a Nic.* **Schow**. *Gott.* 1782. 8.). Wie fanden nicht die Stoiker Aehnlichkeiten zwischen den Mythen und ihren Ideen, die in jenen liegen sollten!

Der wahre Gesichtspunct wurde so ganz aus den Augen gerükt. Eine neuere Zeit leistete hier mehr als alle Vorzeit. Die Ergründung der wahren Quelle der Mythen ist aber eine unausbleibliche Forderung.*)

Die Entstehung **allegorischer** Dichtungen gehört schon dem rohen Zeitalter an. Der armen Sprache muſste es an Mitteln zur Beschreibung der beobachteten Erscheinungen fehlen, und noch kannte man nicht allgemeine Ursachen. So muſste eine Verwechselung der minder sinnlichen Begriffe mit sinnlichen entstehen.

---

*) Wenig scheint immer noch in der Entscheidung über die Quellen der Mythen gethan zu seyn, ob sie aus der Phantasie des Dichters erfunden, oder von einer physischen Erscheinung abgezogen, oder auf eine Erfahrung gestüzt (historisch) oder endlich Einkleidung eines freien Räsonnements sind. Noch sollten die ältern und neuern Allegorieen schärfer geschieden werden, oder jene nicht diesen Namen erhalten, da sie dazu zu einfach sind. Man sollte aber eben so wenig ganz **reine** allegorische, oder physische etc. Probleme finden, sondern auch einen historischen Antheil anerkennen. — Dem **Alter** und **Culturstufen** nach lassen sich die Mythen also ordnen: 1) Historeme. 2) Physische Erscheinungen, dargestellt und gedeutet. 3) Benuzzung, Ausschmückung und wohl Erfindung des Dichters. 4) Allegorische, moralische, philosophische Mythen.

Ein historischer Mythus ist eigentlich zu nehmen, doch nicht minder die von andrer Art, wenn auch Manches zur Darstellung und zur Ausmahlung des Gemähldes nöthig war. An das Historische schlieſst sich das Locale an, welches jedes Volk als den Mittelpunct der Welt betrachtete. — Neben den historischen und den poetischen steht die dritte Classe, welche als philosophische bezeichnet werden können, und die, wie jene, in ihrer ältesten Gestalt bei Homeros und Hesiodos zu finden sind. Eine Scheidung ihrer verschiedenen Bestandtheile muſs die Einsicht in den Umfang der frühesten philosophischen Versuche erleichtern. Es lassen sich dem Inhalte nach unterscheiden: a) kosmogonische Mythen, über den Ursprung der Welt, mit Verwebung astronomischer; b) physikalische Mythen über Naturerscheinungen und Naturkräfte, angränzend auf einer Seite an die religiösen; c) moralische Mythen, welche enthalten: α) die psychologischen Ideen über die Natur der Menschen- und Thier-Seelen, über Entstehung der Leidenschaften, Tugenden etc. β) die sittlichen und physischen Folgen des moralischen Verhaltens, von welcher Seite sie auch die religiösen berühren; d) religiöse Mythen, über die Götter und die Fortdauer nach dem Tode; e) politische Mythen, für die Leitung des Volks.

Der Inhalt der mythischen Philosophie steht in verschiedenem Verhältnisse zum Mythus. — In den theoretischen Mythen steht oft an der Stelle eigentlicher Naturerklärung eine blos gedichtete Erklärung. Die praktischen Mythen enthalten theils Erfahrungssäzze, theils lebendige Lehre.

Ihre Auflösung erhalten und finden die Mythen a) in der Reduction derselben auf ihr Zeitalter; b) in dem Charakter und in den Sitten des Volksstammes, in dem sie entsproſsten, wozu eine Vergleichung der gegenseitigen Völkerverhältnisse gehört; c) in der Individualität des Dichters, der ihr Erfinder oder Ausschmücker ward; d) durch die Gesezze der historischen Wahrscheinlichkeit. e) Zu den Localmythen gaben der Boden und die Länderschiksale viele Veranlassung, wobei die alte Welt das als Ursache und Wirkung zusammendachte, was sich zusammen fand. f) Dazu kam noch eine reiche Quelle des griechischen Mythenwizzes, die Etymologie. (Man vgl. *Melmann de causis narrationum de mutatis formis p. 47.*).

Bei den ältesten rohen Griechen waren zuerst die Sinne beschäftigt, die Phantasie arbeitete mit Herrschaft über den Verstand. Barden gingen den Philosophen voran; diese sangen begeistert von den Göttern in Hymnen. Complicirter und philosophischer war die zweite spätere Gattung ihrer Gesänge, die Theogonien und Kosmogonien. Der Trieb nach dem Unendlichen trieb den Menschen aus sich heraus, und durch Uebung muſste er Besonnenheit erlangen. Bis dahin aber war das Aeussere das, worauf er Alles bezog, was ihm Stof gab.

Die griechische Philosophie begann in ihren ältesten Kosmogonien mit dem Chaos, mit dem Ineinanderhalten des Besondern. Hierbei war Erde und Himmel, Wärme und Kälte, Tag und Nacht, Leben und Tod in Einem. Das Chaos, das schon im phönikischen Fragment des Sanchuniathon vorkommt, ist ein Product des Strebens der Vernunft nach Einheit. Man fand die Einheit aller existirenden und geformten Dinge in einem ursprünglichen Formlosen. Die Phantasie schmükte bald die Idee aus, machte das Chaos göttlich und stellte in das Chaos die auch ewige (todte) Materie (woher auch χάος die Finsterniſs bezeichnete).

Wenn aber jene Naturweise oder Barden über Kosmogonie nachsannen, so umfaſsten sie noch nicht das Weltall, ihre Ideen davon hatten noch nicht den Umfang. Vielmehr frugen sie zuerst nach dem Entstehen des Ganzen, das ihnen Weltall hieſs, und gingen dann nur auf die Entstehung desselben ein. Die Erklärungen muſsten eben noch so sinnlich ausfallen, als wie bei den ersten entstandenen religiösen Begriffen die Veränderungen der einzelnen Naturkörper erklärt wurden. Die arme Sprache hatte für die Idee der Entstehung oder des Hervorbringens, des philosophischen Verhältnisses von Ursache und Wirkung keinen Ausdruk; dennoch ist es ein Grundsaz des gemeinen Menschenverstandes, dem also jeder Mensch, ohne ihn in *abstracto* zu kennen, gemäſs denkt: Alles was geschieht (und ist), hat eine Ursache. Darum versinnlichte man durch das Bild der Zeugung, hergenommen von den Menschen (wie man Alles auf sich reducirte). Wie sich der noch rohe Verstand die Entwiklung der ganzen Natur und ihrer Theile, eines aus dem Andern, unter diesem Bilde dachte, so gründete sich eben darauf auch das ganze Geschlechtsregister der Götter und ihre Unterscheidung nach dem verschiednen Geschlecht. Wie Alles, was sich in der Natur bewegte, Leben zu haben schien, wie Alles beseelt ward, und Absichten, ja Leidenschaften im Leblosen, das in Personen, in handelnde und leidende Wesen verwandelt war, lagen, so muſsten mehrere Götter entstehen, und von einander durch Zeugung abstammen. Dinge, die mit oder neben einander erschienen oder entstanden waren, waren von einander geboren oder gezeugt; von den Göttern ward Alles hergeleitet, ja sie wurden die Elemente der Dinge selbst.

Das Dichtungsvermögen verband nun die Theogonieen mit Nationalsagen und alter Geschichte, und vermittelte so die Kosmopoesie. Die Mythologie blieb Gegenstand der personificirenden Phantasie; die Religion, deren praktisches Bedürfniſs man als unläugbar voransezte, war vorhanden, ohne noch ein unmittelbarer Gegenstand der Untersuchung zu werden; die empirische Naturerklärung schritt mit den Beobachtungen fort.

Die Cultur ging in Griechenland nicht auf einmal vorwärts, sondern erst an einzelnen Stämmen. Zunächst traf das Verdienst einige Anführer aus dem Morgenlande, und an den Küstenländern gedieh die Cultur. Inachos landete auf dem Peloponnes, Cecrops auf Attika, aus Aegypten kommend. In Kreta entstanden unter den eingewanderten Doriern die zuerst gemachten Versuche einer bestimmten Staatsverfassung. Was man auch von Fremden angenommen haben mochte, der Grund von geistiger Originalität blieb die praktische Freiheit, die auf einem gesunden Gefühle beruhte. Hier aber begann die erste Vermenschlichung der Götter, die immer mehr menschlich, theilnehmend wurden (Minos II. auf Creta).

Ehe noch Homeros in Jonien als Barde auftrat, hatten schon vor ihm ältere Barden ihre Hymnen auf die Gottheit gesungen, und an roher Sprache und Begriffen gebildet. Er selbst nennt frühere Dichter (Phämios, Demodokos), und aus der Art, wie er Mythen erzählt, erhellt offenbar, daſs er frühere und zwar verschiedene Dichterwerke im Sinne hatte. Er war nicht der erste Barde der Griechen, nicht der erste Schöpfer der Mythen und aller Cultur.

Bei gottesdienstlichen Gebräuchen fühlten sich diese Barden wie von der Nähe der Gottheit hingerissen; sie brachen in ihr Lob aus, sangen ihre Thaten, ihre hohe Abstammung.

Am ausgezeichnetsten unter diesen vorhomerischen Barden sind: Linos, Musäos, Amphion und Orpheus, welche selbst zu mythologischen Personen wurden. Die Züge, welche uns von den drei ersten aufbehalten sind, laufen darauf hinaus, daſs sie durch Poesie, Gesang und Saitenspiel die rohen Menschen bezähmten, und sie durch Erweckung der Gefühle der Humanität zum geselligen Leben führten, oder doch vorbereiteten. Linos und Amphion nennt die Ueberlieferung Thebaner. Von jenem führt *Diogenes Laert. I*, 4. aus einer Kosmogonie ein Fragment an, dieses Sinnes: „Es war eine Zeit, in welcher alles zusammen entstand (ὅτι πάντα ὁμοῦ γέγονεν). Alles hat einen Anfang und zwar in Einem Moment genommen." — Doch läſst sich kaum erwarten, daſs sich dieser Vers so lange herab erhalten haben sollte, wenn er auch dem Zeitalter angemessen wäre.

Musäos, der für des Orpheus Schüler ausgegeben wird, gehört unter die ältesten Epopöendichter, dessen Gedichte mystisch und religiösen Inhalts, für die Mysterien bestimmt, waren.

Als wichtiger erscheint dessen Lehrer Orpheus, welchen die Urgeschichte Griechenlands nicht blos als Barden, sondern sogar als vorzüglichen Urheber der philosophischen Cultur aufstellt. Sein Name steht unter den ersten Vermenschlichern und Versittlichern der Griechen, und schon dies läſst auf die stille Mitwirkung praktischer Institute schliessen.

Der alte Orpheus, dessen Existenz nicht in Zweifel zu ziehen ist, war nicht Grieche, sondern Thracier, aus dem Stamm der Pieres. Dieser alte Barde kann nicht lange vor Trojens Zerstörung, etwa 1300 J. vor Christo gelebt haben, daher er also älter war als die Geschichte bei den Griechen ist. Wie bei allen berühmten Männern des grauen Alterthums legte man ihm eine hohe Abkunft bei, den Apoll zum Vater, und die Muse Kalliope zur Mutter, und erzählt von seinen Reisen nach Aegypten. Sein Tod ward Gegenstand der Dichterfiction, die ihm durch Weiberrache umkommen lieſs. Richtiger erzählt Pausanias, daſs ihn der Bliz getödtet habe.

Geschrieben hat Orpheus Nichts, wohl aber seine Gedichte abgesungen, nach herkömmlicher Weise. Man kennt ihn als Verfaſser von Hymnen, und von Gebetvorschriften (τελεταί) und von einer Theogonie, ohne sie selbst noch zu besizzen. Schon Platon deutet auf untergeschobene Schriften des Orpheus.

Aus den einzelnen Säzzen bei Platon, Aristoteles und Plutarchos, verbunden mit den noch am meisten ächtscheinenden Spuren in den ihm zugeschriebenen Schriften, ergibt sich Folgendes:

1) Alle Götter sind aus Wasser entstanden; oder: Okeanos heirathete zuerst, und nahm seine leibliche Schwester, die Tethys. Der Umfang dieses Sazzes geht jedoch nur auf die erste Entstehung der Erde und Gestirne selbst, wie das Folgende lehrt. Aristoteles selbst behauptete, es liesse sich nicht ausmachen, ob diese orphische Lehre mit der Thaletischen, in der das Wasser zum schlammigten Chaos ward, einerlei sey. Die Entstehung jener Annahme aber konnte bald entstehen, da Orpheus sah, wie aus dem Wasser sich Dünste und wunderbare Gestalten erheben, daſs Wasser neben dem Lande sey, d. i. Eins das Andre gebäre, wie grosse Revolutionen Seen in Land verwandelt hatten.

2) Die Elemente und Principien der Dinge sind Götter. Hieraus ergibt sich, daſs man schon im orphischen Systeme unter Götternamen physische Principien verstehen müsse, da den alten Theologen, wie sie Aristoteles nennt, die Grundwesen, aus denen Alles entstanden, Götter sind.

3) Die Gestirne sind Götter, und so umschlieſst die Gottheit die ganze Natur. Hier wird die Gottheit sogar als ein, die ganze Sinnenwelt umgränzendes Wesen gedacht.

4) Die Götter haben menschliche, Einige auch thierische Gestalten. Solche gröbere Vorstellungen, meint Aristoteles, seyen nur des Pöbels wegen erdacht, um ihn desto mehr an die Gesezze zu binden.

5) Alles ist aus der Nacht entstanden, oder die Nacht ist die Mutter aller Dinge. In der alten sinnlichen Sprache wurde nun die Nacht Grundursache aller Dinge; doch gilt dieser Saz zunächst nur von den auf und aus der Erde entstandnen Dingen, — mit Hinsicht auf den ersten Saz. Vgl. *Damascius in Excerptis in Wolfii Anecd. Gr. T. III. p. 256.*

6) Die Nacht, Uranos, das Chaos und Okeanos haben nach einander zu verschiedenen Zeiten geherrscht. So war die Herrschaft nicht Einem Grundwesen ausschliessend eigen.

7) Alles ist aus einem Ei entstanden. Vgl. *Fabric. B. G. p. 172.* und schon vorher *p. 166. nota r).*

Von diesen Lehren des Orpheus trennt nun Tiedemann richtig das Orphische System, d. i. die erst aus Athenagoras und Damaskios und aus beider Vergleichung geschöpften Lehrsäzze, welche in verschiedenen Zeiten, jedoch noch vor der Verunstaltung der alten Ueberlieferungen durch die Pythagoräer, von Orpheus Schülern angenommen wurden. Auch können wir selbst in den jezzigen Hymnen noch Trümmer altorphischer Ideen finden, die mit späteren Ideen vermischt, oder von spätern Dichtern nachgeahmt worden sind.

In diesen bildet sich eine vollständige Kosmogonie: Im Anfang war die Nacht. In dieser Nacht bildete sich aus der trüben Feuchtigkeit der Schlamm (oder in theogonischer Sprache: die Nacht erzeugte aus dem feuchten chaotischen Wesen den Schlamm), und aus dem Schlamme den drachenförmigen Herakles. Eine einfache Vorstellung ward nun bildlich. Es entsteht in der zügellosen und unausgebildeten Phantasie eine Wundergestalt, ein Drache, nach den von der alten Bildersprache noch etwa übrigen Vorstellungen; ein Geschöpf, ein lang dauerndes, allgewaltiges Wesen, das über alle Dinge Aufsicht hat. Damit verbindet Damaskios aus Orphischen Schriften noch die Nothwendigkeit, ein substantielles Wesen, das sich bis an die äussersten Gränzen der Welt ausbreitet. Jene Schlange, Herakles oder Chronos, brachte ein grosses Ei hervor. Die Schwere machte, daſs sich die erdigten Theile in einem Schlamme sammelten; dadurch entstand zugleich die Zeit, deren Macht den Schlamm und das Wasser nach mancherlei Wechsel eine eiförmige Gestalt annehmen lieſs. Als dies Ei reif war, zerbrach es Herakles durch Reiben in zwei Theile; die leichtern Theile der Materie stiegen und machten den Himmel aus, die schwerern senkten sich und bildeten die Erde. Durch diese Scheidung konnte das Schiksal (die Moiren) entstehen. Doch drohten die neue Welt andre gewaltige Erschütterungen (Giganten) zu zerstören. Diese tiefer in die Erde verwiesen, wütheten im Innern derselben. Drauf aber wurde dem Himmel diese fernere Einwirkung auf die Erde abgeschnitten, oder, die Erde zeugte die Titanen, welche den Himmel vom Thron stiessen.

Aus dieser in solche alte Fabeln gehüllten Kosmogonie konnte, wie Tiedemann vermuthet, Hesiodos seine Theogonie schaffen, vorzüglich da sie bei Hesiodos abgerissener vorgetragen wird.*)

Das Ganze dieses orphischen Systems war Polytheismus; die Götter in ihm machten Theile der materiellen Welt aus. Die älteste Lehre galt lange noch und wuſste sich zu erhalten.

In Orpheus erkannten die Alten schon den Beförderer der Humanität, der sich der Musik, der Religion und geheimer Verbindungen bediente. Die noch rohern Töne seiner Lyra konnten mächtig genug rühren. Zwei Hauptverdienste erwähnt die Sage von ihm. Das Eine war Abschreckung und Entwöhnung von Mord der Menschen, von blutigen Thierspeisen und von Menschenopfern. So milderte er die Sitten verwilderter Menschen, und dies nennt die Sage: Bezähmung wilder Tiger und Löwen durch Gesang. Da er so gegen das rohe blutige Fleischessen Abscheu begründete, so nennt Platon (*de legg. VI. p. 875. Ficin.*) den Unterhalt von leblosen, vegetabilischen Speisen, ein orphisches Leben. Indem sich diese Gewaltthätigkeit verlor, machte er die Thracier geselliger, humaner gegen Fremde und für Mitleid und gastliche Aufnahme unglüklicher Flüchtlinge empfänglicher. Dies ist die gepriesene Achtung gegen ἱκέτας. Das heilige Recht derselben

---

*) Ueber Orpheus Dogma von mehrern bewohnten Welten, s. *Fabric. bibl. gr. I*, 176, 8. f.

schüzte der oberste Gott, *Ζεὺς ἱκέσιος.* — So auch die Abschaffung der Blut-Rache (ἄγος, d. i. Reinigung, Aussöhnung, auszusöhnendes Verbrechen). Darin lag der Grundsaz: die Befleckung mit Blut ist Schuld, Blutschuld, und bewirkt göttliche Rache, nicht blos an den Schuldigen, sondern auch an Verwandten.

Das zweite Verdienst lag in den orphischen Mysterien, d. i. stummen Weihungen. Die τελεταὶ oder die καθαρμοὶ waren gewisse Feierlichkeiten, als Religionsgebräuche, welche die Blutschuld (ἄγος) abzuwaschen hatten, wohlthätig für rohe Menschen. Orpheus knüpfte an die Gewohnheit des Blutvergiessens den religiösen Begrif einer Verunreinigung, welche das Miſsfallen der Götter errege. Dieser *sacer interpres Deorum* führte also auch dadurch eine Disciplin ein. Vgl. *Eurip. Hippolyt.* 259 f. Er war so zugleich γόης, als eine Art wahrsagender und physische Krankheiten heilender Schamane; als μάντις wahr sagte er in der Begeisterung. Dies Alles konnte und muſste er seyn, wenn er rohe Menschen humanisiren wollte. Schon vor Orpheus waren auf der, Thracien nahe liegenden Insel Samothrake, von Phöniciern aus Byblos die Kabiren (Fetische) eingeführt worden, so wie die göttlichen ἄνακτες, die auch in Troja verehrt wurden. Auch war nach Diodoros 5, 49. schon in den alten Samothrakischen Mysterien angenommen, daſs durch diese Weihungen die Menschen reiner und gerechter würden; woher späterhin Intoleranz gegen die Nicht-Initiirten entstand. — Dort oder in Aegypten konnte also Orpheus solche Reinigungen kennen lernen. Späterhin wurden die orphischen Weihungen gewaltsam mit der Einwanderung des Bakchos nach Böotien vermischt, und die mit dem Bakchosdienst verbundnen geheimen Orgien, hatten sich in Klein-Asien noch mit den Festen der phrygischen Kybele verknüpft, welche durch ihre Begeisterte dem Volke in dramatischen Tänzen und versinnlichten Handlungen das alte wilde und rohe Leben vorstellten. Aus ihnen, die aus Thracien durch Eumolpos nach Attika gebracht wurden, gingen dann die eleusinischen Mysterien hervor. Noch späterhin sublimirten Philosophen immer mehr die moralischen Zwecke der Mysterien. So Platon im Phädon und *Arrian. Diss. Epict.* 3, 21.

Ob Orpheus schon Vorstellungen von einem Zustande nach dem Tode, die einen moralischen Einfluſs auf die rohen Thracier gehabt hätten, aus Aegypten mitgebracht habe, steht dahin. Doch ist wenigstens gewiſs, daſs man in diesen Mysterien späterhin Vorstellungen von Martern der Mörder und von der Seligkeit der Eingeweihten hatte. Orpheus sollte wenigstens seine Euridike aus dem Hades geholt haben. Die Lehre von dem Lohne und der Strafe in der Unterwelt, die Diodoros ihn aus Aegypten bringen läſst, schreibt Platon dem Musäos zu (*de republ. II. p.* 395. *Ficin.*).

Die Wanderung der von Attika verdrängten freien Jonier nach Klein-Asien brachte unter einem schönen Himmel eine Veränderung hervor. Höhere Bildung trat ein und breitete sich immer mehr aus. Um das 9. Jahrhundert vor Chr. erschien Homeros.

Homeros.

Homeros ist in einer Geschichte der Philosophie schon darum aufzunehmen, weil man durch spätere Berichte leicht verleitet werden kann, ihn zum Philosophen zu machen. Selbst abstracte Philosophie fand man in ihm (z. B. gezogen aus *Il.* 14, 302. 7, 99. *Od.* 18, 135.). Bei den homerischen Gesängen muſs man aber als bei einer Hauptquelle verweilen, und zwar sie zugleich betrachten als Religionsbuch und als Jugendlehrbuch, welches auf Erziehung und Bildung viel wirken muſste.

Homeros Mythologie ist nicht allegorisch*) und seine Mythen haben nicht mehr philosophischen Sinn. Nicht von älteren Philosophemen als personificirte Kräfte erborgt, treten die Götter hier als handelnde Wesen auf, und erscheinen darum mehr vermenschlicht, weil bei Homeros nicht mehr Alles Mythologie, sondern freie, erzählende, menschlichere Darstellung ist. Seine Götter stehen noch innerhalb der Natur und unter den Bedingungen der Sinnenwelt, und sie sind den Menschen bis zur Verschmelzung ähnlich. Auch höher als Menschen gestellt, sind sie nur körperlich stärker und ausdauernder, sonst eben so beschränkt und sinnlich als Menschen, mit gleichen Gefühlen und Bedürfnissen; auch als Oberregenten willkührlich und despotisch, doch noch abhängig von einer höhern Nothwendigkeit, die auch sie bedrükt. Erhaben erscheinen sie in ihrer Regierung der Welt, und im Richteramte über menschliche Handlungen. Allen an Macht überlegen ist Zeus, der oberste der Götter.

S. Geschichte der Psychologie S. 130—133.

Die Götter können die Menschen glüklich und menschlich stark machen, sie freuen sich ihrer Menschlichkeit und rügen Blutrache und Meineid. Ihr Cultus ward freundlich, als sie selbst Muster der Menschen geworden waren.

Die Ansicht von der Welt ist im Homeros noch sehr verworren und beschränkt. Erde, Sonne und Mond war allein der Inbegrif seiner Ansicht, von denen jeder einer Gottheit zugetheilt ward. Theogonie und Kosmogenie muſste auch hier zusammenhängen und mithin auch diese bei ihm schon vorkommen.

Von den homerischen Ansichten über den Menschen, und der homerischen Menschenkunde überhaupt s. Geschichte der Psychologie S. 130—154.

Für die Geschichte der altgriechischen Moral liegt Vieles in Homeros. Dies aber läſst sich gewinnen a) aus der vorhomerischen Mythologie, d. i. den Götterbildern oder ursprünglichen Ideen von ihnen und den ihnen beigelegten Handlungen, als Vorbild für die Menschen; b) aus des Dichters Urstof der alten Sagen, den frühern Sitten; c) aus

---

*) Vgl. *L. H. Jacob diss. de Allegoria Homerica. Hal.* 1785.

den Resten alter sprichwörtlicher Sentenzen oder der Volksweisheit; d) aus des Dichters Sprache und der allmälig steigenden Bedeutung seiner Worte; e) aus dessen eignen Sentiments, Urtheilen; f) aus dessen Darstellung der alten Sitten und dessen Entwiklung und Haltung der Charaktere verschiedener Menschen.

Die Begriffe von Tugend richteten sich nach dem Zeitbegrif von Ansehen des Menschen, d. i. von den Achtung erregenden Eigenschaften. Der Gang der sittlichen Begriffe und die Stammtafel der Tugenden, so wie der Laster des vor- und mit-homerischen Zeitalters, war in verschiedenen Perioden Folgende:

Die höchste Eigenschaft des Menschen war 1) sinnlichstark, körperlichstark, tapfer, mächtig. Dafür hat Homeros die meisten Bezeichnungen und Worte, die schon damals und früh aus dem Freiheitssinne der Griechen entstanden; ἐσθλός *), ἀγαθός **). — Die Tugend als Fertigkeit der Eigenschaft ist hier: Stärke und Tapferkeit (βία καὶ ἀρετή), Kraft (μένος — ἀλκή), eine heilige, d. i. ehrwürdige Stärke (ἱερὸν μένος). 2) — sinnlichstark, d. i. glänzend, prächtig, herzerfreuend, geehrt, rühmlich. Hier beginnt καλός *). In dem herzerfreuenden Zustande (εὐφροσύνη), wo Ansehen und Ehre ist, tritt ἀρετὴ ein. 3) — erfahren, gewandt, geschikt. Als Tugend erscheint hier Geschiklichkeit, Gewandtheit und Entschlossenheit (ἀρετή). 4) — nüzlich, brauchbar, dem verderbenden (κακός) entgegengesezt. 5) — günstig, geneigt. Bis hieher galt ἀγαθός, entgegengesezt dem ungünstigen, κακός; dann ἤπιος, ἀγανός, μειλίχιος. 6) — anständig, sittlich. Bis hieher καλός, und das neuere αἴσιμος. — Ehrbarkeit, Sittsamkeit. 7) — wohlthätig, schüzzend, menschenfreundlich, human: εὐεργὴς und εὐεργεσία. — φιλοφροσύνη. 8) — billig (δικαίος) **),

---

*) Ἐσθλὸς geht bei Homeros mehr auf das Sinnliche als καλός, und ist a) kraftvoll, vielvermögend; ἀνέρες ἐσθλοί; b) köstlich, prächtig, als Mahl, Schmuk; c) vornehm, edler Abkunft, Od. 8, 553.; d) löblich, Il. 15, 207. (Ruf); e) heilsam, nüzlich, Od. 4, 230., glüklich, Il. 24, 530.; f) gewandt, biegsam, — dann auf's Gemüth übergetragen (einmal auch auf νόος, Od. 7, 73.; g) brauchbar, ausgezeichnet, gut. Wie ein berühmter Räuber noch ἐσθλὸς heissen konnte, (Od. 19, 395.) so erwartete man doch von einem vornehmen Manne (etwas καλόν) eine schikliche Rede. Od. 17, 381.

**) Bei Homeros bezeichnet ἀγαθὸν mehr das, was sinnlich nüzt, als das Sittliche, und da sind es mehr äussere Sitten, des φρών; nie aber wird es als Gesinnung den Göttern beigelegt.

*) Καλὸς erhob sich in den homerischen Gesängen nicht bis zum Begrif: gut. Vielmehr zeigt es nur: schön an und τὸ καλόν, erst das Anständige. Die Bedeutung nahm diesen Gang: 1) sinnlichreizend, glänzend, vergnügend und zwar theils für den Gesichtssinn. (Puz, Hausrath, — menschliche Gestalt, s. Il. 3, 44.), theils für den Gehörsinn (Gesang); 2) artig, anständig, schiklich. Nur in der spätern Odyssee und zwar Ges. 21. und 22. wird es mit δικαίον verbunden.

**) Ἡ δίκη ist dem Homeros noch kein moralisches Hauptwort, wie Wagner meint (*de fontibus honesti apud Homerum, Luneb. 1795.*), sondern es bezeichnet blos a) die Art und Weise zu leben und zu dulden; b) Befugniſs, gebührendes Recht; d) δίκαι rechtliche Ansprüche. Δικαίος — human und billig, rühmlich (*ἐσθλὸς* mit *ἀμύμων*), wohlgeordnet (*αἴσιμος*). 9) — gerecht, *δικαίος*, unsträflich und religiös (*ἀμύμων*). Hier zeigt sich das Gerechte, schon mit dem Anständigen, Verständigen und Schönen verwandt (mit *καλός*, *νοήμων* und *πεπνύμενος*. — Ehrgefühl *αἰδώς* *); — sittliches Gefühl — *νέμεσις* **).

In der Stammtafel der Laster und Lasterhaftigkeit finden sich bei Homeros 1) alle gröbere und speciellere Laster: a) Mord, Blutschande, und b) Meineid; 2) dann neubemerkte und später bezeichnete Fehler, welche theils schon zarteres Gefühl eines Barden voraussezzen, vielleicht zum Theil erst von diesem aufgestellt wurden, theils schon allgemeinen Inhalts sind. Dahin gehören *α*) die Uebertreibung und Uebertretung jeder Art (*ὑπερήνωρ* *Od.* 6, 4. *ὑπερφίαλος*). Darin aber lag schon die Ahndung eines Maasses, eines Mittelweges, auf den Homeros hinweiſst und den man später noch bestimmter ausdrükte. *β*) Harte Kraft, wilde Stärke (*ἀτασθαλία*, jene Barbarei, die sich auf eigne Kraft

---

— gegen Leidende und Fremde, arglos. Vgl. Il. 13, 6. mit Od. 6, 120.

*) Schon verbunden mit *νέμεσις* Il. 13, 122., welche beide (Schaam und Schande) im Herzen (*ἐν φρεσὶ*) aufzuregen seyen.

**) *Νέμεσις* bezeichnet überhaupt praktische Urtheilskraft, d. i. Urtheil über das sinnliche und sittliche Häſsliche, Unanständige und Unverständige, — ursprünglich, Geringschäzzung fremde Stärke, Beneidungen fremder Schönheit, edler Unwille über das Glük des Thoren. Vorausgesezt ist in dieser Vorstellung das Gegentheil: zarte Scheu menschlicher Gefühle, Schonung des Fremden, Achtung des Maasses in Allem.

verläſst. *Od.* 1, 7. *νηλεής*, unbiegsam *Il.* 9, 497. *ὕβρις*.) *γ*) Feine Täuschung, List etc. *ψεῦδος*.

Die sittlichen Beweggründe und Triebfedern muſsten in der frühern Zeit wohl die abschrekkenden Strafen seyn, welche allmählig auch eine zartere Gestalt annahmen. Die Götter rächen alles Schandliche. *Od.* 2, 66. f. 17, 485. f.

Beleidigt wurde zunächst der specielle Schuzgott, dann der allgemein auf Recht, selbst unter den Göttern, haltende Obergott; endlich besondere strafende Wesen, die aber nur das personificirte schreckende Gewissen oder das allgefürchtete Uebel, der Tod waren.

So die Recht und Rache fordernden, prüfenden und richtenden, die beide Hauptverbrechen, Blutschande und Meineid rächenden, unberührbaren, in grausen Dunkel schwebenden Erinnyen. Die zerstörende Blutgier, das gierig wüthende Todesverhängniſs in Gesellschaft der tobenden Zwietracht und des Schlacht-Getümmels — die Ker. Die Verhängerinnen des Todes oder die personificirten tausendfach drohenden Todesgefahren — die Keren. Eine furchtbare, willkührlich verfolgende, wenn auch zuweilen noch vermeidliche Fügung, ein schlimmes Schiksal — der Moros. Das Naturgesez oder Verhängniſs des Todes — die Moira.

Unter den Verführern der armen, sich oft vergeblich mühenden Menschen, sezte das zarte Gefühl der Griechen den ersten Fehltritt auf die Oberwelt, die verderbende und schädliche, durch ihre kecke Anmassung ihn verstrickende Schuld oder die Ate. Die armen Menschen bethörte sie zu ihrem Schaden; da handeln sie im Zustande trunkner Betäubung. — Es liegt in der Reihe dieser Vorstellung wie in dem Mythos die Ahndung 1) von dem raschen Hinreissen und Verwickeln in Schuld durch Verblendung und Bethörung des Kopfs, besonders durch Bethörung von Affecten und Leidenschaften, in denen man rascher ungerecht und daher schuldvoll und strafwürdig wird. 2) — von langen, unübersehbaren Folgen einer einzelnen in Unbesonnenheit, in verschuldeter oder unverschuldeter Bewuſstlosigkeit begonnenen That.

In der Unterwelt sind allerdings auch einige mit Strafen gedacht, (Tityos, Tantalos, Sisyphos) jedoch ist kein Laster bestimmt, ausser dem schwersten Verbrechen, dem Meineid. *Il.* 3, 279. 19, 258. Uebrigens werden noch keine abgesonderte Straförter hier bestimmt, keine glüklichen oder unglüklichen Wohnsizze im Hades, sondern Alles Gutes und Böses ist noch im Wandeln unter einander gemischt.

Die Belohnungen, die man hofte, waren im Leben 1) schon das Leben selbst, das süsse Leben und seine Erhaltung, und möglichst lange Dauer — 2) Lebensglük — z. B. in Kindern. (*Il.* 9, 495. 3) Körperkraft, Schönheit, Ansehn, Ruhm, *κλέος*. 4) Ruhm bei der Nachwelt, *κλέος ὀπίσσω*. *Il.* 7, 91. Die Götter sind hier beglückend. *Od.* 14, 82. f.

In der Unterwelt schlichtet Minos selbst die Streitigkeiten unter den Schatten (*Od.* 11, 567.).

Erst in der Odyssee (4, 561. f.) erscheinen die elysische Flur, wo die Menschen ruhig und mühelos werden, wo Rhadamanthys wohnt.

Von der Bestimmung der Götter hängt ab: a) das Glük der Menschen, b) deren Ruhm und Nachruhm, c) selbst deren Tugend, und zwar theils durch die Gaben, die sie ihnen verleihen (inspiriren), theils durch die Verhältnisse, in die sie sie versezzen, theils durch Glük. Doch ward in dem Schiksal schon eine Regel geahndet. Auch wurde in diesem kräftigen Zeitalter schon Selbstherrschsucht geahndet (*ϑαμάω Il.* 1, 192; eben dahin führt *ἐρητύειν Il.* 1, 192.). So ward auch die Freiheitsliebe anerkannt (und dafür ein Wort in *ἑκὼν* und *ἀεκών*).

Der Geist der homerischen Moral prägt sich im Folgenden ab. Eine gewisse Gutmüthigkeit ist zwar hier mehr Natur als Kunst, jedoch das Product der noch ungeschwächten sittlichen Kraft, indeſs die Tugend der aufgeklärtern Völker oft nicht Product der Freiheit, sondern Folge des Zwangs, der Eitelkeit ist. Wurden damals die geselligen Pflichten häufiger verlezt, so leuchteten sie desto unverstellter in die Augen. Waren die Merkmale in den sittlichen Begriffen auch noch nicht völlig klar und zergliedert, und die Urtheile daraus schief abgenommen, so rettete den Menschen auch hier das Gewissen. List erschien hier noch als begünstigte Tugend. Zugleich aber findet sich ein inniger Glaube an Menschenkraft. Der vertrauliche Umgang der Menschen mit den Göttern war so innig, daſs sie das Göttliche nahe genug, in ihrem Herzen und in ihrer Phantasie finden durften.

Daſs Homeros mehr jonische als dorische Sitten darstellte, hat schon Platon *(de legib. III. p. 113. Bip.)* bemerkt.

Hesiodos.

In Hesiodos prägt sich weniger Cultur als in Homeros ab; dies lag an seinen Zeitgenossen, den Bewohnern des rauhen Böotiens. Beide weichen auch von einander in verschiedenen Fabelsystemen ab und Jeder hat fast sein eignes Locale.

Hesiodos Theogonie nennt schon Herodotos das erste System von den Mythen der alten Griechen. Leicht muſste ihm die Aufnahme orphischer Ideen seyn. Er blieb bei dem Chaos stehen und die Zusammenstellung der Ansicht von der Zeugung mit dem Hervortreten aus einem Chaos beweiſst schon höhere Speculation. Das Chaos war ihm die Verwirrung der Dinge oder der Inbegrif aller Substanzen. Durch Zeugung ward diese Masse entwickelt und Alles ging aus dem Chaos hervor, selbst der thätigere Eros (Ἔρως πρεσβύτατος, s. *Schol. ad Apoll. Rhod. III.* 26.). Neben dem Chaos erschienen so drei andre Grundursachen der Dinge, die Erde, der Tartarus und der Eros. Dieser drükte das Naturgesez auf, nach dem sich Gleiches zu Gleichen gesellt, und den Alles vereinenden Naturtrieb. Das Chaos muſste als eine

Masse vor dem Eros da seyn, ehe ein gegenseitiges Streben statt finden kann; dieses aber ward die scheidende Kraft (bei spätern Philosophen der νοῦς). Das Chos lieſs die hesiodische Theogonie noch den Erebos und die Nacht gebären, aus denen der Aether und der Tag entstanden. Die Erde gebar den Himmel und die Gebirge, mit den Bewohnern von Beiden. Unter den Uraniden traten drei verschiedene Göttersysteme auf, welche halb physisch, halb theologisch, durch Geschichte gebunden sind. Ausser dem altphysischen Alleinherrscher Uranos mit der Gäa und seinen Kindern den Titanen und Kyklopen, tritt Kronos mit der Rhea hervor, obgleich auch dieser von dem (noch historischen) Zeus in den Tartaros verstossen wird, indeſs nur Einigen, dem Okeanos, dem Helios, der Eos und der Selene ihre Würde bleibt. Statt Kronos ward Zeus Herrscher, statt des Pontos ward Poseidon Meerherrscher, statt des Erebos ward Aides Herr des Schattenreichs. Die Mythen dieser Ordnung aber lassen nicht in allen Eigenschaften und Handlungen physische Deutungen zu.

Neben den Göttern erkannte man nun auch Wesen aus geringerer Classe, Mittelgeister, Dämonen und Heroen. Diese kannte Homeros nicht in der Verfeinerung, als sie bei Hesiodos erscheinen, ob sie gleich *Il.* 11, 61. angedeutet seyn möchten. Die Dämonen, aus einer frühern Periode hervorgegangen, sind die Aufseher der Menschen, achtend auf die Handlungen derselben, und umherwandernd in Luftgestalten.

Verfeinerter zeigen sich in Hesiodos gleichfalls die Vorstellungen über den Zustand nach dem Tode und genauer bestimmt.

Das hesiodische Wirthschaftsgedicht stellt eine sittliche Culturgeschichte in Perioden der Menschheit auf (v. 108. f.). Merkwürdig ist's, daſs er eine Generation nach der Andern schlechter werden läſst, nur das vierte der Heroen ausgenommen, die in den glüklichen Inseln wohnen. Darin liegt, daſs die Menschen ursprünglich gut waren.

So trift man auch bei ihm auf Ahndungen von Gränzen eines guten und schlimmen Strebens in der doppelten Eris, oder dem Wetteifer und der Eifersucht. Darin aber beruht die Ahndung des Unterschieds zwischen Freiheit und Willkühr. — Er spricht vom Ursprunge des Uebels, im Mythos des Prometheus und Epimetheus, und leitet es mithin von den Menschen ab. Die Gerechtigkeit stellt er als Segen bringend, die Ungerechtigkeit als strafend, selbst bis auf spätere Generationen, dar.

Unmittelbar an die Sänger schliessen sich die Seher und Wunderthäter an, die ihre Körper, durch Enthaltsamkeit zwingend, der Gottheit heiligten und enthusiastische Wahrsager abgaben. So Hermotimos, Epimenides. Ihr Philosophiren war das Product einer unwillkührlich erhöhtem Seelenkraft, und sie muſsten durch das Abentheuerliche sich den Ruf göttlicher Weisheit erwerben. Orakel zu Dodona; — die Sellen.

Der Culturzustand zeigte sich bald in der Blüthe des Handels, im Reichthum, in feiner Sinnlichkeit. Da waltete Liebe und Zartgefühl, doch mit offener Sprache. Die Ausgelassenheit ging zum Ernst über. Der Sinn für das Unveränderliche und die Ahndung desselben in der Natur ward treffender, erst im Kleinen des Thierlebens (Apologen) und des Menschenlebens (Gnomen); dann im Grossen (Materie).

Als Erretter traten nicht sogleich Weise und nicht Dichter auf, sondern Helden, die Grosses begannen und vollbrachten; und Thaten forderte man. Die kräftige Wirkung der Leidenschaften erwekte Keime und schuf den Glauben an sich selbst. In körperlichen Kämpfen, wo der Körper doch nur Mittel blieb, gedieh der Sinn für Freiheit. Diese Freiheit suchte nun die Gesezgebung zu begünstigen.

Noch ward Poesie fortgebildet, und zwar theils apologische, theils gnomische, theils änigmatische Poesie. Aus den gnomischen Regeln bildeten sich allmälig Gesezze. Die höher gestiegene Bildung zur Klugheit führte auf einen Rechtszustand. So erschienen die Gesezgeber.

Apologische Poesie und Philosophie.

Die apologische Poesie oder die Fabel ward die erste Lehrpoesie. Schon die ältern Sagen und Mythen wurden allmälig, und jede zunächst in Jonien moralisch behandelt, d. i. theils zu moralischem Gebrauche angewendet und umgewendet, theils moralisch gedeutet. Diese Apologen oder die Fabeln hatten mit den Mythos dies gemein, 1) daſs sie auf wirklichen Factis ursprünglich beruhten, 2) daſs sie nicht blos in der Menschenwelt spielten. Nun entfernte sich aber der Apolog allmälig vom Mythos 1) dadurch, daſs er einzelne Lebensvorfälle, auch ohne Namen, erzählte und durch solche Lebensvorfälle lehrte. (Also ein dogmatisch-praktischer Zwek dieser Erzählungen, kein theoretischer, aber auch kein ästhetischer.) 2) Dadurch, daſs er zwar noch, mythisch genug, nicht blos in der Menschenwelt, jedoch nicht mehr so in der Götterwelt als vielleicht in der Thierwelt spielte, und so die Thiere nun die Lehrer der Menschen wurden. Dies A) konnten sie auch 1) überhaupt schon, und sogar besser als die Götter durch ihre Natur, und zwar durch eine vermöge ihrer Instincte schärfer bestimmte Natur (der immer schwankenden und veränderlichen Natur der Götter entgegengesezt), der auch die Thiere weit fester gehorchen als die Götter und selbst die Menschen der ihrigen. 2) Damals war diejenige Bildungsstufe, wo auf der einen Seite die Menschen noch den Thieren durch (zum Theil rohere, gesundere) Sinnlichkeit verwandter, mithin auch empfänglicher für ihre Nachahmung waren, — auf der andern Seite aber doch ihren Sinn länger und schärfer auf die Thiere gerichtet, sie mehr beobachtet und tiefer verstanden hatten, als wir jezt. Aber B) man bedurfte sie auch — 1) überhaupt; denn die damaligen Menschen waren den Thieren noch nahe. 2) Eben jezt begann der Mensch den frühern instinctmässigen Mechanismus, den blinden, obschon sichrern Naturtrieb durch feinere Neigungen aufzugeben, und ward also freier. Diese Freiheit bedurfte aber grade jezt eines Zügels und einer Regel. Die gestiegene List des Erkenntniſsvermögens, der Ehrgeiz des Menschen duldete und verstand nicht so leicht philosophische Lehren, als kurze Regeln, dazu sinnlich eingekleidet, und zwar an Thieren, nicht an Menschen, wo seine Eigenliebe mehr beleidigt worden wäre. Sonach wurden die Darstellungen der damals noch mehr als verständig gedachten Thiere im Reden und Handeln a) ein Spiegel für die Moralität des Menschen und b) weit mehr Naturgesez als die blossen Erfahrungsmaximen; die von dem willkührlich handelnden Menschen abgezogen waren. Freilich legte schon hier der Mensch zuweilen Etwas in die Thiere, was eigentlich nicht darin lag, aber er legte oft sein besseres Selbst in sie, wie sonst in die Götter, die doch auch sein Bild (d. i. seines kräftigern Selbst) waren. Damals sprachen überdem Handlungen, auch der Thiere, mehr als Lehren; man ging nicht auf Entwiklung sittlicher Begriffe, sondern auf Grundsäzze. Man lehrte aber damit wirklich und es lag nicht Phantasiespiel, sondern Herzenssache in dem damaligen Volksvortrag, wodurch man, nicht blos zur Unterhaltung, öffentlichen Rath ertheilte.

Zwei solche berühmte Lehrer, nächst Hesiodos, waren Aesopos der Phrygier (bl. vor 570. v. C.) und Stesichoros aus Himera (geb. 630. v. C., kurz nach Solon).

Gnomen.

An diese Philosophie schlossen sich die Gnomen der, von Platon sogenannten, sieben Weisen an. Weise verdienten sie alle zu heissen, nicht durch tiefe Speculationen, sondern vielmehr und mit Recht σοφοί, im umfassendern Sinne, durch ihre eigne Uebung des ganzen Menschen, durch ihre reifere Erfahrung, durch ihre daher entstandene Lebensweisheit, durch ihre Weltklugheit und Berathung, endlich durch ihre thätige praktische Geschiklichkeit und Fertigkeit in Geschäften des Staats, in Gewerben und Künsten.

Ihre Gnomen waren freilich noch nicht sittliche Weisheitsgrundsäzze, oder gar das Sittengesez selbst, wie es überhaupt die Gnomen auch im Orient weder waren, noch sind, sondern praktische Lebens-Regeln, nicht durch lange Speculation ergrübelt, sondern hervorgetreten mitten im Leben durchs Handeln, erzeugt nicht blos durch den Verstand, sondern auch durchs Gefühl und das nächste Bedürfniſs. Aus dieser ihrer Entstehung erklärt sich ihr Geist und ihre Form.

Wenn der Geist ihrer Gnomen uns oft nicht sublim oder energisch genug scheint, weil sie zum Theil für uns triviale Gedanken ohne feinere Pointe enthalten, so vergesse man nicht, daſs damals die Erfahrungen noch nicht in vielen Köpfen verarbeitet, d. i. darin abgeschliſſen waren. Sie muſsten jedoch schon darum praktischer seyn und stärker wirken, weil sie in wichtigen Momenten des Lebens, bei praktischer Veranlassung, und zwar ursprünglich aus dem nüchtern beobachtenden Verstande und eben so unmittelbar aus einem kraftvollen lebendigfühlenden Herzen hervortraten. Daher sind die ersten, obgleich nur zufälligen Spruchlehrer als die wahren ersten Autonomen und Gesezgeber des menschlichen Geistes zu betrachten. Da sie meist unbestimmt sind, so darf man sie nicht zu allgemein annehmen. Sie waren meist von einem speciellen Falle abgezogen, und darum ist ihr ursprünglicher Sinn schwer zu ergründen. Aus den Gedanken jener Weisen, selbst der ältern gnomischen Dichter und Lehrdichter lernt man den ersten Stof und Anfang einer bessern eigentlich sogenannten Sittenlehre kennen. Aus der Summe dieser Maximen wurden nachher die Systeme der Moral gebildet.*)

Mögen jene Gemeinplässe, die nur allmälich erst Sinn-Sprüche und Sprüchwörter wurden, auch noch schwankend, schielend, ja falsch seyn, so sind sie doch ein wichtiges Glied in der Bildung zur Sittlichkeit. Sie hatten grössere Faſslichkeit durch die Sprache des gemeinen Lebens als die Mythen der grauen Vorzeit, an deren Stelle dann Apologen und Griphen oder Räthsel traten. Die griechischen Gnomen empfehlen sich vor den orientalischen überdies durch den Geist der Simplicität und Naivetät und durch ihre Form in Sylbenmaassen. Es war dies das Zeitalter der Lebensweisheit, wie der Kunst zu leben. Neben dem Sinn für ruhigern, auch allmälig in Jonien schon verfeinerten Lebensgenuſs war zugleich ein Sinn für äusserlichen Anstand und äussere moralische Ordnung durch Gesezze gewekt worden. Der Mensch fing sich doch an selbst als Gesezgeber der Natur zu fühlen, da er vorher mehr ihr Sohn war, er begann wenigstens seine sinnliche Natur, seine Leiden und Leidenschaften, seinen Körper und seine Neigungen, die erste Collision der beginnenden, noch schwankenden und beunruhigenden Cultur zu erklären. Daher jezt schon in den Gnomikern sich die Erotische mit der elegischen Dichtungsart paart. War auch vorjezt noch oft neben dem praktischen Verstande die Phantasie die Erklärerin des sittlichen Gefühls, so war sie doch auch dessen Erwerberin, und dies der Weg, auf dem sich die Vernunft zu einer freiern Gesezgebung als blosser Erfahrungspolitik erheben konnte.

---

*) Noch wäre es daher sehr verdienstlich, diese Gnomen aus den 7 Weisen und den ältern gnomischen Dichtern zu sammeln, sie kritisch nach Vorstellung und Zeitalter zu sichten, und nach Zeit und nächster Veranlassung zu bestimmen, endlich auch das Mark aus ihnen auszuziehen. Dies um so mehr, da man glaubt, man habe damals blos über Ursprung der Welt speculirt, da dies doch nur noch die zufälligen Versuche Weniger waren.

Eben weil es Philosophie fürs Leben war, was aus den gnomischen Sängern bald lacht bald trauert, konnte auch ihr Inhalt, namentlich über Liebe, nicht anstössig seyn in Zeiten, wo noch gesunde Körper und einfachere Lebensweise herrschte, und wo man bei einem frugalen Mahl und beim Wein noch in kurzen Kraftsprüchen Moral und Weisheit lehren durfte. Daher die Fruchtbarkeit an Trink- und Liebesliedern.

Auch als Poesie in ihrer Form betrachtet, konnte die Moral schon früherhin, wo Poesie mit Handlung, mit Ausbewegung des Leibes, mit Tanz und religiösem Cultus mehr oder minder verbunden war, die Phantasie nicht zum Alleinherrscher erheben, geschweige jezt, wo sie die erste eigentlich moralische Mahlerin wurde. Es wurde die Poesie Lehrerin der Weisheit

An die Fabeln und Gnomen schlossen sich die Griphen und Räthsel an, die eine gewöhnliche Prüfung des Wizzes und der Kenntnisse wurden, — theils unbestimmte Fragen, die sich auf mannigfache Weise, doch auf eine einzige Treffende beantworten liessen, theils Beschreibungen, welche auf viele Gegenstände angewendet werden konnten. Bei ihnen bleibt freilich das Kriterium des Alterthums schwer, denn geringe Kunstfertigkeit kann hier nicht entscheiden, da sich die Verstektheit in einem Räthsel nicht leicht angeben läſst.

Ihre Erfindung sezte Wiz und Gewandheit in feinen Wendungen und Verschlingungen voraus. Meistens waren sie wohl noch Ausgeburt einer lebhaften Phantasie, und aus einer frohen Laune entstanden, wo sie mehr scherzhafte Anspielungen in bilderreichen Sprachen ausmachten und mit Absicht verwickelt waren.

Die sieben Weisen.

Unter den sieben Weisen, den klugen politischen Berathern, welche um gleiche Zeit lebten, verdiente Periander, dieser korinthische Tyrann nicht aufgenommen zu werden; daher nennt man statt seiner auch Myson oder Epimenides aus Kreta. Denkwürdig bleibt seine Verbindung mit Thrasybulos. Bias machte sich als weiser politischer Rathgeber der Jonier verdient, so wie im Umgange mit Krösos. In seinem berühmten Denkspruche: *omnia mea mecum porto*, liegt die Anerkennung eines bessern Eigenthums als äussere Güter. Er sah in der Stärke ein Werk der Natur, und im patriotischen Rath ein Eigenthum des Verstandes. Auch er fand in den Menschen Manches, daſs ihm zu dem Ausspruch führte: οἱ πλεῖστοι κακοί. Chilon, der Ephoros in Sparta, wurde wegen seines politischen Ahndungsvermögens bewundert. Besonders ward sein: μηδὲν ἄγαν, selbst dem Aristoteles, noch merkwürdig. Solon glaubte in sofern an die menschliche Tugend, als er Aelternmord in seinen Zeiten für unmöglich hielt. Er glaubte an die Unbeständigkeit des menschlichen Glüks wie seine Aussprüche zeigen: πρὶν δ'ἂν τετελευτήσῃ, ἐπισχέειν, μηδὲ καλέειν κω ὄλβιον, ἀλλ' εὐτυχέα (*Herodot. I. 86.*). Seine uns gebliebenen Gedichte sind sanfte Klagen und athmen Freiheitsliebe und Patriotismus.

Als individuelle Regeln hatten sich allgemeine Gesezze, das Resultat einer politischen Philosophie, entwickelt. In Kreta, wo so verschiedene Stämme und cultivirte Fremde gelandet waren, sammelten sich früh moralische Denksprüche (von denen beim Platon *de Leg.* noch Fragmente vorkommen). Die dorischen Colonien hatten meist aristokratische Verfassungen; Bedürfnisse führten auch sie zu Gesezzen.

Lykurgos (880. vor Chr.), der von Kreta das Muster für seinen Staat abnahm, führte ein System der Selbstbeherrschung durch Abhärtung des Körpers in Sparta ein. Seine Gesezze bestanden erst nur in Sprüchen, die vom Orakel zu Delphi gebilligt waren. Durch sie wurde der allmälig verfallenden dorischen Sitte gesezliche Kraft gegeben. Sie hatten vorzüglich Beziehung auf die physische Erziehung, wie auf das Privatleben. Die Erziehung starker und gesunder Bürger wurde selbst auf Kosten der Moralität befördert, die Kinder waren Eigenthum des Staats. Eine einfache Moral, ein luxusloser Cultus, Nüchternheit und kindliche Naivetät in der nächsten Generation waren die Folge. Es schien hier die Moral zwar mehr der Politik zu dienen, allein es bildete sich auch neben Rauhheit und Unbiegsamkeit noch mehr Charakter und mehr unerschütterliche Achtung für Recht und Unbestechlichkeit.

Merkwürdig ist die lange fast 400 jährige Dauer dieser spartanischen Verfassung, ohne merkliche Ausartung; um so mehr, da die Spartaner allmälig Eroberer wurden. Merkwürdig war eben so die aiolische Kolonie in Unteritalien zu Lokri Epizephyrii, welche um 660. einen Gesezgeber an Zeleukos erhielt, dessen Einrichtungen über 200. Jahr unverändert bestanden. In ihnen und in denen des Charondas ward Frugalität, Ehrgefühl der Frauen und Heiligkeit der Ehe geboten. Des Charondas Gesezze tragen schon mehr Subtilität in sich und sezzen intrikate Fälle voraus. Noch schliessen sie aber das Moralische und Religiöse gebietend in sich.

In Athen machte Drakon (622. vor C.) den ersten Versuch zu einer Gesezgebung, die aber nur Criminalgesezze enthalten zu haben scheint, aber durch Härte auch unbrauchbar wurde. Selbst das geringste Verbrechen ward nun als Beleidigung der Gesezze angesehen, und die grosse Strenge, die Todesstrafe, war zwar nicht der Menschenwürde, aber doch der Majestät des Sittengesezzes angemessen. Er civilisirte durch den Abscheu gegen Mord.

Als der erste mehr speculative, d. i. von einem bestimmten Princip ausgehende Gesezgeber ward Solon (592. vor C.) erwählt. Solon gab dem Areopagos eine andre Gestalt, so daſs er nicht mehr ein Werkzeug in den Händen der mächtigen Aristokraten blieb. Er verlieh ihm eine sehr grosse Macht, indem er ihn zugleich zum Sittenpoliceigericht, zum General-Censur-Gericht, dessen Mitglieder lebenslänglich unveränderlich blieben, erhob. Dadurch erhielt er die Aufsicht über die Sitten und die Aufführung der Bürger, das Recht, das Betragen der abgegangenen Magistratspersonen zu untersuchen. Wenn er auch Drakons Gesezze aufhob, so waren die gegen Mord gerichteten ausgenommen. Die Gesezze trugen den Charakter seines sanften Charakters. Es war weise, daſs er die Zügel der Regierung nicht in die Hände des Volks, sondern in die der gebildetsten Männer legte. Abgesehen von dieser Staats-Verfassung, zeigte vorzüglich seine Privatgesezgebung den selbstständigen Weisen, der die Politik der Moral unterordnete. Er sorgte für die Erziehung der Jünglinge, auch in der Musik, d. h. überhaupt in den freien Künsten. Das weibliche Geschlecht unterwarf er ebenfalls einer strengern Sittenzucht. Von den Todten sollte nichts Böses gesprochen werden. Immer hielt er auf Nüchternheit des Verstandes, den er bei seinen Athenern blind nannte.

Wie diese Gesezgebungen auf die Bestimmung des Volks-Charakters und der Volks-Sitten Einfluſs haben wollte und wirklich hatte, so lag auch ein eigenthümlicher Geist in ihnen. Sie zeichneten sich am vortheilhaftesten aus: 1) durch die Aufmerksamkeit auf Jugenderziehung, mithin auf die künftigen Generationen; 2) durch Rüksicht auf Privatsitten; 3) durch Nährung des Sinnes für das Wohl des Vaterlandes, was zugleich den Ehrtrieb wekte, also — des Ganzen mit Freiheit, was jedoch schon bei den kleinen Staaten Beschränktheit und Einseitigkeit bildete. 4) Am unvollkommensten erscheinen sie durch die geringe Achtung der Gleichheit der Menschen und ihrer Rechte, bei dem harten Gegensazze zwischen Freigebornen und Sclaven.

Bei der zunehmenden Blüthe der Staaten standen erotisch-elegische Dichter den Gnomikern zur Seite. Die Liebe stammte bei den Griechen aus dem Nationalcharakter und muſste von ihnen gefeiert werden. Mimnermos, Solons Zeitgenoſs, sang Klagen über das Alter, und begeistert von Liebe als Leidenschaft. Simonides, der Meister durch sanfte und tiefe Wahrheit zu rühren, sang von den Weibern. Theognis aus Attika (545. vor C.) lieferte in seiner Gnomensammlung, in welcher doch Einiges noch von ihm herrührt, die erste Kunst zu leben, wie Xenophon sagt. Sie enthält oft prosaische, aber daher auch in philosophisches Gewand gekleidete, einfache Regeln fürs tägliche Leben, oft unbestimmte und nicht allgemeingültige Lebensweisheit. Er hatte den Zwek die guten Sitten der Megarer, die in der Gewalt der Korinthier standen, wieder herzustellen. Phokylides aus Miletos (555. vor C.) ward ebenfalls von einem sokratischen Schüler, dem Isokrates, für den besten Rathgeber der Menschen im Leben gehalten.

In Solons Zeit fing die Prosa an gebildet zu werden und die Gnomendichter kamen ihr sehr nah, so daſs sie sich der Form nach von den Aussprüchen der Weisen wenig unterscheiden. Was sie dem Inhalt nach lieferten, waren Klagen über die Bosheit und das Elend der Menschen, über die Eile des Lebens, über die Schande der Armuth etc., allgemeine Empfehlungen der Tugend, Betrachtungen über die Macht und den Einfluſs der Gotter.

Der Geist aber überhaupt, welcher diesen Cyclus beseelte, war Gefühl und fröhlicher Ernst. Die damalige Weisheit war nicht theoretisches Raffinement, sondern praktisch, war mehr aus Erfahrung als aus Theorie, mehr aus Gefühl als aus Erkenntniſs hervorgetreten.

Jonische Philosophie.

Philosophie der milesischen Naturweisen.

Hier stehen wir an der Zeit des erwachenden, sich über die Sinnlichkeit erhebenden Verstandes, an der ersten Epoche des räsonnirten Denkens mit Ruhe und Bewuſstseyn. Das Locale zeigt sich hier zuerst in Asien — Jonien, — dann in Europa, in Groſsgriechenland und dem eigentlichen Griechenland.

Der menschliche Geist trennt zwar noch nicht seinen Blik von der Natur, noch bleibt er bei ihren Objecten stehen, wie bei dem herabgeerbten Glauben an materielle Weltursachen, — jedoch thut er jezt den ersten Schritt über die Natur durch kältere und strenger verfolgte Speculation über sie, nemlich zu etwas Regelnden für die Unordnungen, zu etwas Bestehenden über und neben den wechselnden Erscheinungen. Er beginnt die schon beobachteten und versinnlichten Sinnenerscheinungen 1) weiter zu zergliedern, doch nur in Gedanken, — daher erste Aussicht in ein übersinnliches Feld; — 2) befriedigender zu erklären — und zwar nicht mehr blos aus einem chaotischen Elementarzustande, sondern aus einer Zerlegung desselben in einfachere Grundstoffe und Elemente aller Dinge; — daher Ableitung aus einer deutlicher gedachten ursprünglichen Materie; 5) einfacher zu umfassen, und zwar im Verstande durch Ein Naturganzes, indem man die einzelnen Naturtheile zu Einem Systeme verband.

Das Verfahren bei diesem Geschäft war theils ein analogisches Schliessen aus ähnlichen Erfahrungen, theils ein Ersinnen von Naturursachen, ein Meinen über ihre Wirkungen jenseits des Erfahrungsgebietes. Der urtheilende Verstand wirkt also noch in Verbindung einer schwärmenden Phantasie.

Das *Bedürfniſs* der hier erscheinenden ersten eigentlichen Religionsphilosophen war mehr *theoretisch* — sie wollten *Kosmologen* seyn;*) minder *praktisch*, die Gottheit in der Natur zu suchen, da man sie schon historisch (eigentlich in seiner Seele, nach damaligen Vorstellungen aber in der frühern Nationalgeschichte) schon gefunden zu haben glaubte, wofür auch der Glaube an innere Offenbarungen, Inspiration und Priester, noch mehr aber die eben jezt zugleich eintretende constitutionelle Begründung der homerischen *Religion* als Staatsreligion durch die Gesezgeber einwirkte.

Wie man das *Daseyn* des Göttlichen *voraussezte*, so auch das *Daseyn* der Natur und ihrer Kräfte. Wie man sein Befugniſs zur Frage über den Ursprung der Dinge, und seiner Kräfte zur Beantwortung derselben voraussezte, so auch die Ewigkeit, oder wenigstens das mit den Göttern gleichalte Vorhandenseyn der Urmaterie und ihrer ewigen Kräfte und Regeln.

Die beständige Prämisse war: Aus Nichts wird Nichts. Das Problem war — Ursprung der Welt,

---

*) Wie stark doch dies *theoretische Interesse* war, sieht man daraus, daſs diese Philosophen noch keine isolirten Männer und Stifter von Schulen waren, vielmehr als praktische Weise und Staatsmänner ihren eigentlichen grössern Ruhm genossen.

und so *Kosmogenesie* ein Modethema, — eine *kosmologische Analyse des kosmognomischen Chaos*, d. i. nähere Bestimmung seiner herrschenden Bestandtheile.

Welches von den vorhandenen bekannten Naturelementen war die Urmaterie (materieller Grundstof)? Wie ward daraus die Welt, das ist, die Reihe der wechselnden Naturerscheinungen? Entstehung der Welt hieſs in dieser Frage nur Entstehung des *Naturbaues*, nur Veränderung einer ursprünglichen Materie, d. i. *eines* armen Elements, durch Veränderung ihrer Theile. Nach dem Entstehen der Urmaterie, folglich einer Schöpfung aus Nichts frug man nicht mehr, wie nicht nach der Entstehung der Urkräfte der Natur oder der Götter, da man die von Gesezgebern gebotene Ehrfurcht den Göttern schuldig war.

Diese erste Richtung der philosophischern Speculation ist *erklärbar*. Man darf es nicht mehr befremdend finden, wie es der praktische Sinn seit Sokrates oft finden wollte, daſs die erste Philosophie der Menschheit sich eher mit dem Himmel, oder dem Kosmos, als mit der Erde, mit ätherischen als mit menschlichen, und, wie man hinzusezt, mit unbegreiflichern und schwerern und entferntern und unnüzzern Gegenständen und nichtigen Speculationen eher beschäftigte, als mit gemeinnüzzigern, nähern und wichtigern Problemen. Man klagte sogar noch dazu über das unglükliche Loos der Menschheit, so spät die Bahn der nüchternen Beobachtung und der Lebensweisheit erst betreten zu haben. Allein 1) der menschliche Geist kannte noch eben so wenig die Schwierigkeiten jener unergründlichen Untersuchung als das Maas seiner Kräfte; er hielt sie für leichter. 2) Sie war es ihm auch, da er sinnliche Objecte zuerst betrachtete, und die freie Einbildungskraft ihn noch an keine Regeln des Denkens und Schliessens band. 3) Auch war die Beschäftigung mit diesen Speculationen nicht unnüz; denn theils war eben diese Zeit die Zeit der praktischen Gnomen; theils verband er da noch Himmel und Erde, Seele und Sinne noch inniger; theils drang er sie Keinem auf und wagte unermüdet immer neue Versuche; theils lernte der Mensch nur erst durch Fallen stehen, und es war die kräftigste Vorübung des philosophischen Geistes für höhere Speculation. 4) Aber er konnte auch nicht anders als auf diese Untersuchung kommen, da es der nothwendige Gang der Entwiklung der Menschheit und der Vernunft war. Der erste Blik des erwachenden Verstandes übersieht die Erscheinungen und Veränderungen im Innern, ob er sich ihrer gleich bewuſst seyn kann; er lebt in der Sinnenwelt. Der innere Antrieb und die Herrschaft des Instincts walteten vor. Ueberdies wirkte die die ersten Philosophen umgebende Natur noch stark und überwältigend auf sie, und Empfindung und Begierde treibt den Menschen aus sich heraus. Der interessantere Gegenstand der Erforschung, — der Mensch, sein Werth und Geschick fordert einen höhern Grad von Geistescultur. Dennoch aber ist die Thätigkeit der Vernunft darin zu erkennen, daſs sie im Fortgange von einer Veränderung zur Andern eine lezte, wahrnehmbare, wenn auch nicht wirklich wahrgenommene, sucht, welche in der Reihe der Wahrnehmungen die lezte ist, und darum Ursache der übrigen wird.

Das

Das Princip oder ἀρχή, welches die ältesten Philosophen sezten, war kein Princip der Philosophie, von dem ihre Denkkraft ausging und geleitet wurde, sondern eine Grundursache der Kosmologie, auf welchem sie in ihren Beobachtungen stehen blieben, folglich ein Grundstof, Grundelement, eine Ursubstanz oder Urwesen, auf welches man aus einzelnen Erfahrungen zurükschloſs. Dieses Princip war aber, als das erste, ein materialistisches. Nicht die Urkraft selbst wollten sie bestimmen, sondern nur den Urstof.

Ihre Speculation war ferner nicht absichtlich unter mehrern Gegenständen ausgewählt, sie richteten ihn nur auf Einen Gegenstand, welcher der Einzige in ihrem Zeitalter war; sie war mehr ein Spiel mit Vorstellungen in Mussestunden, die sie daher eben so wenig Andern aufdrangen, als sie diese Hypothese in ihre tiefste Ueberzeugung immer aufnahmen. Noch weniger gingen sie darauf aus, eine gewisse Denkart zu begründen. Unabhängiger, obschon blinder Drang und freies Interesse an Wahrheit waren ihre Leitsterne.

Die ersten sogenannten Physiker waren zugleich praktische Weise, und doch die ersten Philosophen, insofern sie die Principien der Welt nicht mehr in unbestimmten Bildern der Phantasie anschauten, sondern mit mehr Deutlichkeit dachten. Neben der Speculation ging die kraftvolle Gnomik in Sittensprüchen fort. An Einem Orte des blühenden Joniens finden wir jene Naturweise, in dem mit Phönicien Handel treibenden Hafen, Miletos. Doch alle drei uns genannten gingen, obgleich alle

Milesier, ihren unabhängigen Gang bis auf die Prämissen des Zeitalters, sie schritten sogar in der Bestimmung des Grundelements in dem Chaos von dem Feinern zum Gröbern fort.

Die Zeit dieser ersten Philosophen trift erst 1000 Jahre nach der ersten Cultivirung der Griechen durch ägyptische Colonien. (600. v. C.)

Thales.

Thales schrieb selbst nicht, äusserte sich nur mündlich und gelegentlich. Die ohnehin fragmentarischen Sagen von seinen Philosophemen enthalten grade am wenigsten theologische Aeusserungen, weil sie sie nicht enthalten konnten. Aristoteles (*Met.* 1, 3.) und Cicero (*N. D.* 1, 10.) scheinen zwar verschiedne Parteien zu bilden, doch Aristoteles schildert auch hier am treuesten. Ciceros Aussagen, so viel Theologie sie auch enthalten, sind grade hier die verdächtigsten. Noch verdächtiger sind Pseudo-Plutarchos und Diogenes. Desto merkwürdiger aber ist's, daſs Neuere hier Vieles von Thales und seiner Theologie, nemlich für und wider ihn zu sagen wissen, und daſs die Aeltesten nichts von seiner Theologie erwähnen. So ward Vieles nur Schluſs der Neuern, das seinen Gehalt nur durch die Consequenz mit Thales Denkart oder wenigstens dessen Zeitgeiste erhalten kann. In neuern Zeiten klärten Flatt und Goeſs mehr auf.

Der rege Forschungsgeist des Milesiers, der ursprünglich aus Phönicien stammte, ging auf das herrschende Bedürfniſs seiner gebildetern Zeitgenossen: Woraus bestand das von Alters her vorhandene ewige theogonische Chaos? woraus entstand die Welt?

1) Der Hauptsaz seiner bekannten Aeusserungen war: Aus Wasser (gleichsam dem Weltmeere, das Alles und die Erde bedekte,) dem ersten der Wesen, entstieg die Welt, aus seinem feuchten Nebel bildeten sich die Gestalten, aus seiner mächtigen Fülle entströmte und entrinnen noch die Menge der lebenden Wesen.

Da man nähere Bestimmungen jenes Grundstofs vermiſst, so war es wohl das gemeine Wasser — schon einfacher gewählt und deutlicher gedacht als das dichterische Chaos, — veranlaſst durch den Vater aller Wesen, Okeanos; — begründet durch einzelne einseitige Beobachtungen (aus dem Wasser treten jeden Morgen die göttlichen Sterne, aus ihm nährt sich alles, aus wässrigen Saamen entstehen Thiere,) und durch eigne Hypothesen aus seiner physischen Geographie, nach welcher die Erdscheibe auf Wasser schwamm. Sicher war dies — Wasser als solches, aber nur Princip der Körperwelt, nicht der Seele. Wir bestimmen dies freilich als eine Urmaterie, als ewig, einartig.

Sollte Thales den Weltbegrif (nach Pseudo-Plutarchos) durch Leugnung des leeren Raumes erweitert haben?

2) Materie und Geist waren damals noch nicht geschieden. Seele war nur die Kraft seiner Materie, die jedoch nicht blos im Wasser, sondern auch in

allen Bildungen desselben strebte. Sie war das Princip der Selbstbewegung (*κινητικόν*), — die Anziehungskraft im Magnet und Bernstein — das Lebendigste und Bewegung Mittheilende, das Schnellste und innerlich Thätigste. Sollte er aber auch die Unkörperlichkeit derselben (nach Philopon.) mehr als höchstens dunkel geahndet haben? Dafür aber nahm er *ψυχὴν* als *ἀσώματον αἰτίαν* der Bewegung, des Lebens und Empfindens im Wasser (*Aristot. de An.* 1, 2.), mithin als eine Weltseele, obschon der ersten, also der sinnlichsten Art, also nicht Weltgeist der Stoiker (daher es Platner nicht so nennen sollte), als blinde Kräfte der Bewegung. Es frägt sich, ob er sie wirklich (nach Tiedemann S. 45.) als Aether, feurigen oder warmen gedacht, und nicht blos als wesentliches Merkmal der heiligen Urmaterie gedacht habe? Oder gar (nach Brucker S. 470.) aus der auch noch so sinnlich gedachten Emanation abgeleitet habe *)?

3) Das Unsterbliche. — Ihm wollte der einzige Dichter Chörilos (bei Diogenes 1, 24.) den Preis des ersten Lehrers der Unsterblichkeit geben. Allein in Jonien? Sollte er als Philosoph, oder wenigstens deutlicher und ohne mythisch-orphisches Bild gesprochen haben?

---

*) Goes sagt, Thales habe den Anfang der Welt in der Ewigkeit gefunden und in s. Grundprincip sey das sichtbare Weltall von jeher vorhanden gewesen. Aristoteles aber erwähnt ihn nicht unter den Läugnern des Weltanfangs, und ausser Zeugnissen läſst sich nichts bestimmen.

4) Schiksal. — Er fühlte gewiſs noch ehrfurchtsvoll die nie wankende Macht der Nothwendigkeit, aber auch vielleicht als ganz blindes Fatum, vielleicht auch zugleich als festes Naturgesez. (*Stob. Ecl. ph.* 8. n. 10. *Diog.* 1, 36.)

5) Das Göttliche. — Die unter dem Namen der Weltseele begriffenen, willkührlich sich äussernden Naturkräfte muſsten ihm etwas Ehrwürdiges, Heiliges, ein Göttliches, obgleich noch nicht die Gottheit seyn. Wir finden bei ihm die zarte Anwendung und Beibehaltung des alten Vaters Okeanos (bei Homeros *Il.* 13, 201.), einer der ältesten Gottheiten. Dieses Göttliche war jedoch innigst und zwar ursprünglich und nothwendig und als wesentliche Eigenschaft des Wesens mit diesem Urstoffe insofern verbunden, als er sich ihn aufstrebend, thätig, wirksam dachte, und die Sprache kein Wort für Naturkräfte als etwa *θεοὶ* oder *δαίμονες* hatte. Zugleich war das Göttliche gleichewig mit der Materie, soweit Er den Begrif des Ewigen schon fassen konnte, aber auch das vielfältige Göttliche dennoch in der Natur über sie erhaben, insofern es dieselbe überwältigte, bildete, die Welt schuf, d. i. zufällig auftrieb. Diese Welt blieb daher von den göttlichen Naturkräften, die man Weltseele nennt, voll (*τὰ πάντα πλήρη θεῶν i. e. ψυχῶν, Arist. de an.* 1, 5. vgl. *Met.* 1. *Cic. de Leg.* 2, 11.). Er ahndete also einen Reichthum an Kräften in der Welt.

Sollte die Aeusserung eines Epikuräers, wie sie uns die Stelle des Cicero errathen läſst, *de Nat. D.* 1, 10. etwas Andres, Höheres aussagen? *)

---

*) M. s. hierüber *Carus de Anaxagorae Cosmotheologiae fontibus*, gegen das Ende.

Thales gilt für uns weder als Emanist (denn das Wasser floſs nicht aus den Göttern, obgleich Tiedemann 1, 45. 47. dies nach Brucker behauptete) noch als Materialist (der in der Materie gar nichts Göttliches geahndet), noch als Dualist (der den Begrif gleicher Ewigkeit noch nicht faſste), noch endlich als Atheist im griechischen oder strengphilosophischen Sinne. Atheismus war sogar dem noch in der Kindheit schwebenden Verstande, welcher überall Götterhandlungen zu sehen gewohnt ist, unmöglich. Für den lezten galt er erst in diesem Jahrhunderte, bei *Jac. Thomasius* (in *Obss. Hal.*) bei *Deslandes*, und halb und halb, d. i. ohne Mitwissenschaft, also gleichsam unschuldig), bei Buddes, Bayle, Büsching und Tiedemann; mehr aber wieder bei Maimon (vor Bartholdys d. Ueb. Bacons von Verulam), der ihn aber doch zugleich als rechtgläubigen Optimisten und kritischen Philosophen darstellen konnte. Dagegen fand er schon seit *Clemens Al.* (*Strom.* 5.) mehrere Fürsprecher, wenn auch meistens aus falschen Gründen, besonders aus Miſsverständniſs der Stelle des Cicero, in dem Eiferer Parcker, wie in le Clerc, Olearius, Mosheim, Brucker, Platner, Tennemann.

Vielmehr war er grobsinnlicher Pantheist, d. h. noch mit Beimischung von Materie, als Vertheidiger der Weltseele in der Form mehrerer göttlichen Naturkräfte oder physischen Weltursachen, die ursprünglich dem Wasser eigen sind; grobsinnlich, insofern er sie ohne Absicht wirken lieſs. In Hinsicht der damaligen Volksreligion aber blieb er rechtgläubiger Polytheist.

Falschheit schreibt man ihm nach unsichern spätern Nachrichten (wie Brucker) zu: die Eine Gottheit fülle den Raum und wisse Alles, ihr Geschöpf sey die Welt, und die Dämonen seyen beseelte Wesen. Daſs die Gottheit das älteste sey, scheint als Annahme in seinem Geiste minder wahr, als daſs sie älter als die (durch ihre Kräfte gebildete) Welt sey. Das Chaos erscheint gleich alt und mit den kosmogonischen Naturkräften, d. i. den Göttern.

Was die Moral bei Thales betrift, so hatte er in Gnomen seine Reflexionen über moralische Gegenstände aufgestellt, aber es blieb ihm dies Sache der Erfahrung, nicht Gegenstand der eigentlichen Philosophie.

Thales schritt als Philosoph weiter durch einheimische Ableitung der Natur aus Natur und durch den speculativen Gebrauch davon, indem er das Allgemeine und Ganze erklärte. Merkwürdig waren zugleich seine geometrischen Kenntnisse, von denen Diogenes spricht, wie seine Voraussagung einer Sonnenfinsterniſs, wo er doch nur auf den Körper sah. Er trat als der Erfinder neuer Vorstellungen und als erster, Gründe verfolgender Philosoph auf. Er riſs sich los von dem religiösen Volksglauben, indem er die Himmelskörper als Körper, nicht als Götter betrachtete, und so bahnte er der Naturkunde einen richtigen Weg. Ehrenvoll muſs die Aeusserung des Proklos seyn: ὅτι πολλὰ μὲν αὐτὸς εὗρε, πολλῶν δέ τὰς ἀρχὰς τοῖς μετ' αὐτὸν ὑφηγήσατο. Sein gröſstes Verdienst um Religionsphilosophie, wodurch er sich über die Volksreligion erhob, lag darin, daſs er a) die Naturgegenstände selbst nicht mit den sie beseelenden Kräften verwechselte, wenn er sie auch ihnen unsichtbar einwohnend dachte, und wenn er auch früher die Naturerscheinungen von den Natururſachen verschieden geahndet hatte; b) daſs er diese Götter oder Naturkräfte weit über die Menschen an Kraft erhob, ob er sich gleich nicht auf physische Interpretation der Mythologie einlassen wollte.

Anaximander (610. v. C.)

Thales philosophischer Geist starb nicht mit ihm aus, und dieser, nicht der Buchstabe konnte sich fortpflanzen. Seine Philosopheme bestanden in einzelnen Forschungen; er gab die Richtung auf Physik hin und wurde das Mittelglied zwischen der alten kosmogonischen und spätern praktischen (sokratischen) Philosophie. An ihn schloſs sich sein Landsmann, Anaximander, an.

Seinem ältern Freunde blieb dieser in seinen philosophischen Behauptungen in sofern treu, daſs es auch ihm um Weltentstehung zu thun war, und daſs auch er sie auf ein materielles Princip zurükführte. Jedoch läſst sich bemerken, wie er hier nicht Nachsprecher, sondern auch Selbstdenker war und daher sowohl durch die Art wie er jedes Princip bestimmte, als auch in den Erklärungsgründen, und bei der Anwendung desselben weiter sah, wenn

auch nicht wirklich weiter kam als Thales. Was er an dessen Behauptungen mangelhaft fand und ihn zu einer Abweichung trieb, können wir nicht historisch bestimmen, jedoch läſst sich leicht das Schwankende erkennen, was Anaximander zu vermeiden suchen konnte.

Anaximander soll einen und zwar, nach Themistios, den ersten, schriftlichen Aufsaz: Von der Natur geschrieben haben (bei der ersten Benuzzung der Nilpapyrusstaude in Jonien). Seine Ideen konnten daher für Ihn und Andre bestimmter werden, obgleich sich auch hier noch mehr angeben läſst, was Andre über sein System, als was Er selbst gedacht habe. Auch nach dessen Leben von dem Abt *Canaye* und der Ehrenrettung seiner theologischen Lehrmeinung von Zimmermann (1782) verdient sein System, besonders nach genauerer Interpretation und Vergleichung von Aristoteles (*Ausc. Phys.* 3, 4. u. *de Coelo* 3, 5. etc.) und *Simplicius Com.*, noch eine besondere Untersuchung.

1. Anaximanders Hauptmeinung war wieder physisch, obschon mit den deutlichern Prämissen des ewigen (wenigstens undenklich lang dauernden) Vorhandenseyns und Bewegens des Urstofs. Mit Recht erklärt sich schon Brucker dagegen, ohne es selbst viel besser zu machen, daſs die Alten seinen Urstof zu metaphysisch nahmen. Von des Thales Wasser erhob er sich zu einer Grundmaterie, welche zwar schon feiner oder dünner als Wasser, obgleich noch gröber oder dichter als Luft

war *). Dieses Mittelelement nannte er ἄπειρον **), unermeſslich ausgedehnt, welches offenbar nicht als eine abstracte Idee, sondern als materielle, nicht intelligible, vielmehr sinnlich bestimmte Materie zu fassen ist. Es war ein Stof, weit ausgedehnt, unermeſslich ausgespannt, gränzenlos (ἀόριστον) im Raume (nicht in der Zeit), unendlich höchstens für die Sinne, die ihn nicht ganz umspannen, für die Phantasie, die ihn in keinem Bilde fassen kann. Nur so dürfte das Ciceronianische *naturae infinitas* zu fassen seyn, und dies, nur dies war sein Unendliches, — kein idealer Standpunct, wie Rückert meint. Dürften wir näher bestimmen, so würden wir etwa an unsern Dunstkreis denken, insofern er unübersehbar ausgebreitet ist und sich in alle Formen gieſst, folglich das alte Verhältniſs der *Rakiah* zu dem *Majim*. Insofern könnte auch *Aristot. de Xenoph.* c. 2. recht haben, daſs sein ἄπειρον wässriger Natur sey, und ein andres Datum, daſs sich die Thiere im Feuchten bildeten; auch paſste dies auf das Mittel-Urwesen. Aus diesem Luftraume scheiden sich durch Kälte und Wärme die besondern Materien. So richtete er seinen Blik höher, d. i. etwas mehr himmelwärts. Die (freilich erst späte) Erwähnung seiner Entwiklung der Menschheit aus dem Thiergeschlechte und dieses aus

---

*) Schon beim Homeros hieſs der Aether — unermeſslich.

**) Ob man gleich nicht sagen kann, allein mit diesem Namen. Ob er aber nicht andere und unbestimmtere Namen zu geben wuſste, kann man minder behaupten, als daſs er es vielleicht am meisten ἄπειρον nannte.

dem Ei, wäre nur Fortsezzung orphischer Philosopheme und verbürgte sein Streben nach Erforschung der Naturentwiklung, obschon ohne Ahndung eines Organismus (*Euseb. Pr. Ev.* 1, 8. *Ribov. de an. brut.* vgl. *Burnet Theor. Tell. p.* 83.) Schärfere Naturbeobachtung darf man seinem Zeitalter noch nicht zumuthen und muſs in diesen Versuchen das Streben nach Enthüllung eines festen Naturganges ehren *)

2. Das Unsterbliche oder Unwandelbarere kann sein ἄπειρον seyn, weil es zugleich göttlich war. Daher nannte er es das Unvergängliche und Unsterbliche. *Arist. Ph. Ausc.* 3, 4. Eben dadurch ward sein Göttliches zugleich so ehrwürdig.

3. Das Göttliche erwähnte er zwar nicht bei der Schöpfung, aber doch bei der Beschreibung der Welt. Sein Ausgedehntes erhielt göttliche Beinamen (selbst θεῖον bei *Simplic. p.* 167. a. *Aristot. Phys. Ausc.* 12, 4.), weil er es gewiſs auch voll von Göttern (und wären es nur die Sterne) dachte. In den Sternen erblikte er noch mit seiner Nation die Götter (wenn auch vielleicht deutlicher als jene, als lebendige thätige Kräfte). Daraus folgt aber eben so wenig, daſs er die Gottheit selbst entstanden seyn oder zerfallen läſst (wie Tiedemann S. 60. will), als daſs seine Urmaterie zugleich Ein Unendliches oder die erste und erhabenste Gottheit sey (Tiedemann a. a. O.). Höchstens war ihm das Göttliche (das thätige, obschon noch nicht deutlich geschiedene, Urprincip der Sinnenerscheinungen; wenn schon) in mehrern Kräf-

---

*) Vgl. Geschichte der Psychologie S. 170.

ten innigst mit den Urstoffen und ursprünglich und nothwendig verbunden. Die *nativi Dii* in *Cic. de N. D.* 1, 10. sind es nur für die Sinne, welche in der Entstehung neuer Welten die Götter von Neuem lebendig und naturgemäſs wirksam (nicht grade geboren) werden sehen. Wie Dünste sich gestalten und zerfliessen, so können sich die mit der Materie gleich unvergänglichen Götter (ich möchte nicht grade sagen: himmlische Geister — wie Platner) in alle Formen giessen und mannigfaltig metamorphosiren, bald zu entstehen bald zu verschwinden scheinen. Widrigenfalls möchte ich eher dem Ciceronianischen Vellejus einer Entstellung, als dem Anaximander selbst Träume darum allein beimessen.

4. Schiksal. — Aus *Aristot. Phys.* 5, 4. hat man ihm die Lehre von der Vorsehung zugeschrieben. Allein wenn es von dem 'Απείρῳ heiſst: *περιέχει ἅπαντα* (wofür *Simplicius* 167. sagt: *πάντους τοὺς ὀυράνους*) *καὶ πάντα κυβερνᾷ*, so ist es höchste Abhängigkeit alles Gedeihens und Lebens von dem die Himmel umspannenden Dunstkreise und seinen lebendigen Kräften.

Das Verdienst seines Systems liegt darin. Die Phantasie begann schon minder zu gestalten, der Verstand suchte eine leichtere, feinere, bildsamere Materie. Gewiſs erhob Er sich noch nicht zur Idee eines unendlichen Weltalls, vielmehr nur zu dem Begriffe einer unendlichen Ausdehnung des obern Weltstoffes, bereitete aber eben dadurch die Idee eines weiten Himmelsraumes vor. Auch war eine Mannigfaltigkeit und Vielheit der Welten unmittelbar Folge seines Systems. So wenig sein Princip metaphysisch auszulegen ist, so that er durch die logisch höhere Bestimmung doch einen Fortschritt zur Erfindung der Metaphysik (Gränzenlos). Es war schon ein Vorschritt, das schöpferisch wirkende (formende) Göttliche in einem weitern und freiern Raume des unermeſslichen und unbeengtern Dunstkreises zu denken.

Wenn die göttliche Bezeichung der Materie diese noch zu keinem Gott erhob, wenn er seine Götter noch ohne Regel und planlos wirken lieſs, und er mithin noch nicht Theist wurde, so war er doch eben so wenig, auch nur grober, Emanist (wie Tiedemann will) als Atheist (wie Augustinus C. D. 8, 2. *Thomasius Obss. Hal.* 2, 10, 449. f.; selbst Cudworth c. 3. §. 21. u. die Engl. Univ. Historiker. S. 82. f. behaupteten, wogegen ihn schon Pusser, Parker, Budde und Reimann — zu schäzzen suchten). Vielmehr war auch er 1) für seine Zeit — ein rechtgläubiger Polytheist, obgleich das Geheimniſsvolle des Himmels durch seine Analyse schon etwas geschwächt werden konnte. 2) Für die spätere Kritik war er doch nur (grober) Pantheist, nur nicht aus Tiedemanns Grunde, weil ihm die Materie erster Gott gewesen sey, sondern weil er eine und dieselbe grobe, obschon in manchen göttlichen Kräften sich äussernde, Weltseele in der Materie ahndete.

Anaximenes (nach 550 v. C.).

Anaximenes, über dessen Zeitalter die Nachrichten getheilt sind, konnte bei seinen Forschungen über das Princip der Weltentstehung zwei Vorarbeiter benuzzen. Leicht konnte er nun auf einen neuen Versuch gerathen. Hätten wir nähere Angaben von dem, was es geschrieben haben soll, so würden wir noch gewisser über ihn seyn. Die Luft ward ihm der Urstof der Dinge. Diese aber hatte dieselben Eigenschaften, die der erste Milesier und der zweite seiner namenlosen Substanz beigelegt hatte.

Sein Hauptsaz war: der Urstof ist allerdings unendlich, unbegränzt im Raume und unermeſslich, jedoch ist dies die alle Formen noch leichter annehmender Luft (ἀὴρ) selbst, versehen mit unaufhörlich fortgehender Bewegung. Denn Luft erfüllt Alles und umschlieſst gränzenlos; ihr schöpferisch hängender Athem belebt. — So erschien das Princip, die Luft, (oder Aether) wegen ihrer Feinheit und Biegsamkeit geschikt, alle Formen anzunehmen; es war bestimmter als das Anaximandrische; denn der Unbestimmtheit im System seines Lehrers wich er aus, indem er die beibehaltene Unendlichkeit nur auf die Quantität beschränkte. Also nun nicht mehr etwas Unbestimmtes, nicht mehr ἀόριστον, sondern unendliche Luft. Sein Aether stand überhaupt in beständiger Bewegung (*Aer infinitum et semper in motu — Cic.*) und er ging durch mehrere Entwiklungen hindurch; sie wird durch Verdünnung feiner und zum Feuer; durch Verdickung entstehen aus ihr zuerst Wolken (dichtere Luft; was seine Vorgänger nicht erwähnten) aus diesem dann Wasser, und Erde und Steine. Merkwürdig ist hier die Schluſsform: die Wolken entstehen sichtbar in der Luft, mithin aus der Luft.

Die Seele war ihm luftartig (nach *Stobae.* und *Pseudoplutarch.*); sofern Luft das ganze Weltgebäude, folglich auch unsern Körper zusammenhält, und Seele das Princip des Athems ist.

Da er Alles in Luft zerfliessen lieſs, so gewann er auch eine Vereinigung des lebenden Princips der Körper mit der ewigen Weltseele.

Das Göttliche war ihm allerdings die Luft (*Aera deum statuit. Cic. de nat. deor. I.* 10.), ob schon im uneigentlichen Sinne als Quelle der Beweglichkeit, des Lebens in den empfindenden Erscheinungen oder wie Sokrates S. 56. richtig andeutet, als die den Elementen oder Körper einwohnenden Kräfte. Daſs er der Götter erwähnt, gibt selbst Augustinus (*de civ. dei* 3, 2.) zu; nur sollen sie ihm aus der Luft entstanden seyn (vielmehr aus der Luft wirksam). — Thomasius machte ihn zum Atheisten, was er nicht war und Neuere muſsten begreiflicher Weise schwanken, wie sie ihn benennen sollten.

Seine Philosophie stimmte übrigens mit der des Anaxagoras über die unendliche Menge der Welten, ihr successives Entstehen und Untergehen, so wie über die Natur der Sonne und des Mondes, deren Grösse er der Erde gleich schäzte, völlig überein. Er versuchte eine Erklärung der physischen Erscheinung des Erdbebens, das er von einem durch zu grosse Dürre oder Erweichung erfolgten Spalten der Erde herleitete, wodurch grosse Theile der äussersten Rinde in innere Höhlen hineinfallen. Diese glaubt ihm Meiners (G. d. W. 1, 159.) mit Recht zuschreiben zu müssen; doch ist es aus spätern Schriftstellern entlehnt.

Zeigte er sich auch minder originell, als Anaximander in seinem Vorschritte, so muſste er doch durch die Verfeinerung des Stoffes gewinnen, so wie durch die Anwendung desselben auf die Natur der Seele, deren nunmehrige Bestimmung schon geeigneter ward zu schärfern Bestimmungen über das Geistige.

Die Hauptannahme des Anaximenes hatte sich so empfohlen, daſs zwei Schüler des Anaxagoras, Archelaos und Diogenes auf sie zurükkamen. Da aber der Einfluſs von Anaxagoras bei ihnen verblieb, so kann ihre Philosophie nur nach der Entwiklung der Philopheme von Anaxagoras deutlich werden.

Freilich herrschten noch jezt sinnliche und ziemlich verworrene Begriffe, namentlich Religionsbegriffe vor; allein das in mehrern Kräften zertheilte Göttliche ist doch nicht ein Geschöpf der Materie, vielmehr der Austreiber und Bildner (nicht Schöpfer) der Welt (nicht der Materie). Daſs sie die Götter noch in der Materie haften liessen, entehrte diese noch nicht, wo die Natur selbst heilig war. Vielmehr bereiteten sie durch ihre Verwebung derselben mit ihrer kosmophysischen Untersuchung vor 1) höhere und erhabenere Begriffe, 2) eine allmälige Trennung der Speculation und des Glaubens, der naturgemässern und nüchternen Philosophie und der wunderbaren abergläubischen Volksreligion; 3) freiere Philosopheme der späteren Philosophen über die Gottheit. Ein nicht geringer Vorschritt und eine Verbesserung der Kosmogenie war die höhere Erhebung des Urstofs über die daraus gebildeten Körper, mithin der schöpferischen Kräfte über die Geschöpfe, indeſs bei den Kosmogonisten die Erzeugten immer den Vorrang vor dem Veralteten behaupteten. Jezt konnte kein Gott mehr veralten. Sein festes, dauerndes Daseyn war gerettet, so lange man die Materie selbst für unvergänglich erklärte.

Auch das philosophische Verfahren der Milesier ist zu rühmen; denn 1) sie benuzten Beobachtungen der Natur, wenn auch nur einzelne Erscheinungen derselben einzeln beobachtet wurden. 2) Dichtete auch noch die Phantasie Hypothesen, so war sie doch frei von Bildersprache, und statt von thierischen Zeugungen sprach man jezt vom Verdünnen, Verdicken, von Umgestaltung, Auflösung. 3) Sie entfernten die supernaturalistische Erklärung der Natur, entwafneten allmälig den Naturcultus und reinigten so der Metaphysik ihr künftiges Feld.

Italische Philosophie.

Mathematisch physische Philosophie des Pherekydes *).

Italien, in seinem untern Theile und in Sicilien durch frühe Colonien blühend und seine Cultur bis zum Luxus treibend, nahm jezt von den griechischen Inseln Flüchtlinge auf. Bildende und redende Künste hatten auch hier schon eine von uns kaum geahndete Vollkommenheit. Dem Luxus entgegenarbeitend drangen die Gesezgeber Unteritaliens auf ein reines Herz.

Die erste italische Philosophie bleibt für uns troz der vielen Berichte dunkel und selbst dunkler als die Jonische.

Pherekydes, von der Insel Syros (600. v. C.), erhält hier seinen Plaz nicht um seines uns bekannten Systems willen; da gehörte er noch vor Thales, der mehr philosophischer Beobachter war, und nach Hesiodos, sondern als zusammenhängend mit Pythagoras durch Vaterland, Reisen, heilige Salbung und Unterricht. Aus Syros gebürtig, konnte er wohl bekannt seyn mit den Milesiern. Was sein Zeitalter betrift, so ist es sicher, daſs er von der 45. bis in die 60. Ol. lebte, wenigstens vor der 61sten Olymp. starb. Seine meisten Lebensumstände sind fabelhaft. Daſs er nach Aegypten gereist sey, sagt Josephos; vielleicht kam er bis nach Chaldäa. Suidas sezt hinzu, er sey auf des Thales Ruhm eifersüchtig gewesen, der aber gewiſs auch grösserer Philosoph und kälterer Beobachter war. So gewiſs auch seine Prophezeihung von der Einahme von Messene und einer Erderschütterung zu den Fabeln gehören, so kann er sich doch wohl als Prophet gefühlt, und sich besonderer Offenbarungen gerühmt haben. Bei dem grossen Haufen hatte er sich daher fast wie Hermotimos ein heiliges Ansehen verschaft und so konnte er auch durch weitergehende Einsichten bei Aufgeklärtern Ruhm erlangen, der ohne Zweifel den Pythagoras veranlaſste, sich von ihm unterrichten zu lassen. Er war selbst Schriftsteller und heiſst erster Prosaist, d. i. er schrieb zuerst ohne Metrum. Fragmente aus seinem ἑπτάμυχος sind aufbehalten von Maximos Tyr. Darin erscheint er noch als kühner Dichter. Schon Theopompos (*Joseph. c. Ap. p.* 1034. *Diogen.* 1, 16.) sagte, er habe unter den Griechen zuerst von der Natur und den Göttern geschrieben, und nennt das Werk sogar θεολογίαν.

In jenem angeführten theogonischen Werke hatte Pherekydes wie Homeros und Hesiodos von der Entstehung und Regierungs- oder Geschlechtsfolge der Götter gehandelt oder gesungen. In demselben Sinne wie diese hieſs er auch bei den Alten Theologe. So sprach er von Geburten und Schlachten der Götter, von der Liebe des Zeus und der Erde, von den Wohnungen des Ogenos oder des Okeanos, die Jupiter gebauet und von dem schönen Gewande oder Mantel, das dieser in eine beflügelte Eiche hineingearbeitet, oder darauf die Erde und den Okeanos abgebildet habe. Schon dieser Ausdruk verräth die poetische Bildersprache. Bei Pherekydes aber erblikt man überhaupt den Kampf mit der Sprache, doch auch mehr Aufmerksamkeit auf sie. Er rang mit der Dürftigkeit derselben. Seine Sprache, über deren Dunkelheit schon die Alten klagten, ist hesiodisch, so wie man sein System zum Theil im Hesiodos findet. Nur unterschied er sich von ihm darin, daſs er den Zeus, den Kronos und die Erde, für ewig erklärte. Es haben die meisten Schriftsteller nur den Anfang seines Werks angeführt; da heiſst es: „Von jeher war Zeus, ewig die Zeit und die Erde; die Erde hieſs χθών, ihr gab Zeus (gleichsam als Hervorbringer der Erde) diesen Vorzug, daſs sie die älteste Göttin war. Durch die Zeit entstand Feuer, Luft und Wasser. Dies Wasser oder Okeanos und die Mutter Erde schufen alle Dinge.“ — Tiedemann trug zu viel hinein. So viel erhellt aber, daſs ihm Zeus in dieser allegorischen Sprache der Aether oder die feurige Luft galt, und daſs er ein thätiges Princip darunter verstand. So dürfte man dann sagen: Pherekydes nahm drei Principien an, Zeus Erde und Zeit. Unter diesen waren zwei die ersten, ein wirksames, nemlich der

---

*) Er steht wie die Eleatiker vor Anaxagoras, weil Anaxagoras seine Epoche erst zum Theil durch die Eleatiker bewirken konnte.

Aether und ein leidendes, d. i. die Erde; Beide aber gleich ewig und unvergänglich. Daran (und nicht an eine verständige Ursache, wie Tiedemann will) dachte auch Aristoteles, wenn er sagt, daſs Pherekydes nicht wie die älteren Dichter gefabelt, sondern die erste zeugende Ursache für das Beste und Vollkommenste gehalten habe (τὸ γεννῆσαν πρῶτον ἄριστον). Da Pherekydes Beiden, dem Zeus wie der Erde, eine gleich ewige Existenz zuschreibt, so schlieſst Tiedemann, daſs er die grobe Materie nicht habe aus dem Aether entstehen lassen, folglich Jedes für sich abgesondert existirt habe. Eine solche sorgfältige Scheidung von der Materie läſst sich aber in seinem Zeitalter nicht erwarten, wenn er nicht, gleich dem Hermotimos, dieselbe durch schwärmerische Exaltation mehr dunkel als deutlich ausgesagt haben soll. Zwar unterschieden auch die Theogonieen schon die Götter und das Chaos, aber hier würden wir dann gar die Idee Eines göttlichen Princips zu suchen haben. Ueberhaupt aber ist die Frage: ob das Resultat, welches Sturz (S. 57. s. Ausg.) von den 3 Principien und 4 Elementen aufstellt, nicht aus Streben nach Uebereinkunft mehrerer Zeugnisse erkünstelt sey?

Ein schöner von Pherekydes eingeführter Mythos ist: daſs sich Zeus in den Eros oder die Liebe verwandelt, die Erde durchdrungen und ein grosses herrliches Gewand verfertigt habe, in das er die Erde und Gestirne hüllte. Hier ist der Eros das personificirte Naturgesez: daſs ähnliche Körper sich zu ähnlichen gesellen und mit ihnen vereinigen. Durch diese Götternamen drükte er also eine physische Kraft aus, nemlich die durch die Bewegung erfolgte Vereinigung der ähnlichen Grundtheile, wodurch die Elemente und so auch die Körper ihre bestimmte Form erhielten. — Der Sinn der ganzen Allegorie, (ausgebreiteter Mantel — starke, geflügelte Eiche —) wird in unsrer Sprache verständlicher ausgedrükt: daſs der Aether (nach Tiedemann die Gottheit) die erste Materie in Bewegung gesezt, und durch die Vereinigung ihrer gleichartigen Theile bewirkt habe, worauf sie sich in die ebene Erde ausgebreitet, von dem Aether innere Festigkeit und Dauerhaftigkeit erhalten habe und so die Erde auch zur Bewegung geschikt gemacht worden sey.

Das Göttliche war ihm der Aether, den er auch schon als das allbewegende Princip für das Beste und Vollkommenste halten muſste. Auch seine Benennung: Zeus, verbürgt es. Nur legte er ihm noch nicht Vernunft bei (wie Tiedemann S. 779. und Sturz S. 59. meinen).

Er kann immer, wie Tiedemann will, als der Erste unter den Griechen gelten, welcher den Aether zur ersten wirkenden Ursache gemacht hat, da er doch vor Anaximenes lebte.

Er wollte sogar die Sprache der Götter kennen (*Diog.* 1, 119.). Nach Aelianos (*Var. H.* 4, 28.) soll er sich einst in dem Tempel zu Delos gerühmt haben, er habe nie einem Gott geopfert und dennoch so vergnügt gelebt als die, welche Hekatomben opferten. Tiedemann (S. 164.) findet dies Datum in des Pherekydes Seele unwahrscheinlich. Aber

man denke an seine Reisen, an Pythagoras Denkart, an seine Orakelfertigkeit, die ihm den Apollon entbehren lieſs.

Wichtiger ist eine andre Lehre, welche man dem Pherekydes zuschreibt und die er sogar zuerst gelehrt haben soll. Er wird für den Ersten erklärt, der die Unsterblichkeit der Seele in Griechenland verkündigt haben soll. Cicero sagt, (*Tusc. q. I.* 16.) *primum dixit animos esse hominum sempiternos*, und sezt hinzu: *antiquns sane* — eine befremdend frühe Behauptung. Lactantius (VII, 7, 8.) und Augustinus und Andre folgen ihm. (S. *Menage ad Diog. L. p.* 117.) Suidas (*s. voc. Pherekydes*) und Hesychios (*s. v.* Μιλήσιος) bemerken, dies sey von der Seelenwanderung zu verstehen; Neuere treten bei. Und freilich wurde die Fortdauer der Seele nach dem Tode ja schon lange vor ihm durch heilige Fabeln und Mysterien der Volksreligion gelehrt, wie er denn diese neue Vorstellung derselben aus Aegypten entlehnt haben konnte *). Hier kommt es nun darauf an: 1) in welchem Sinne er Jenes behauptet; — Ewigkeit oder lange Dauer der Menschenseelen? In welchem Umfange? Ob deutlicher als der Volksglaube oder im Widerspruche gegen die griechischen Fabeln? Als Metempsychose? War es die ägyptische, so muſste er die Seele in ein anderes lebendiges Thierwesen hinabsteigen lassen. 2) Ob er es mit Gründen behauptete, folglich als Philosoph? 3) Wiefern

---

*) S. *Herodot. II.* 723. *Clemens Alexand. Strom. VI. p.* 618. *B.*

er sie mit seinem Systeme verband oder nur auf Auctorität und blind oder zufällig wiederholte. Buhle vermuthet (S. 204.), — darum, weil er sie für einen Bestandtheil des göttlichen Aethers erkennt. 4) Wiefern er also erster Aussager heissen kann? — doch nur als Grieche, vielleicht auch nur in Italien, da Cicero ihn eben so ausdrüklich mit seinem Zeitgenossen Servius Tullius combinirt. Ob er als erster Lehrer? als absichtlicher erster Verbreiter? Vielleicht als prophetischer Nekromantis; gewiſs nicht als Erfinder. — Die Form, in der die Seelenwanderung bei Pythagoras vorkommt, würde auch Pherekydes Annahme bestätigen: ja Tatianos (*Orat. adv. Graec. p. 265. B.*) läſst darin den Pythagoras ausdrüklich dem Pherekydes folgen (verg. Sturz a. a. O. S. 15.).

Das Verdienst des Pherekydes besteht in der Verpflanzung ägyptischer Philosopheme auf griechischen Boden und in der Veranlassung der Beurtheilung über die eigentliche Wirkungsart bestimmter Volksgötter. Wahrscheinlich mischte er ägyptische Astronomie und orphisch-hesiodische Theogonie mit der Sagengeschichte und mit seiner eignen hochfahrenden Phantasie. — In ihm bemerkt man schon ein Drängen aus der Physik zur Metaphysik, und in seinen Annahmen lag schon ein Gemisch von Vorstellungen, nicht mehr reinphysische.

Mathematisch-praktische (arithmetisch-moralische) Systeme des Pythagoreismus.

Hier, wo wir Pythagoras in einem sonst noch so rohen und frühen Zeitalter so einzig, so befremdend groſs, ja noch jezt bewundernswürdig finden, muſs der pragmatische Forscher, um Licht zu gewinnen, zuerst nach den Quellen fragen, aus denen mit Zuversicht und Sicherheit geschöpft werden kann, muſs ihren Gehalt, ihre Glaubwürdigkeit prüfen, und sie dem Range, der ihnen gebührt, gemäſs beurtheilen, und benuzzen. Er wird dann zu den Quellen treten, aus denen dieser grosse Mann seine tiefen philosophischen Einsichten selbst nehmen konnte. Da sind der Geist des Zeitalters, der Grad der Cultur und die herrschenden Meinungen in Rüksicht zu ziehen, wie die Schiksale, nach denen sich Pythagoras bildete und welche seiner Seele die eigne Richtung gaben. Es muſs sich jede auffallende Erscheinung an ihm aufklären, und ausgemittelt werden, ob es das Glük war, das grade ihn so erhob, ob es blos in dem Orte und Lande seiner Geburt oder seines Aufenthaltes, den er zufällig wählte, lag; ob ihm ein bedeutender Umgang, dessen Gesellschaft ihm günstig wurde oder dessen Adel ihn zu sich herauf zog, begegnete; ob andre Gegenden auf ihn bildenden Einfluſs hatten, oder ob es sein Geist und die Grösse desselben allein war, die ihn so mächtig hinaufzog und selbst über sein Zeitalter erhob.

Wir haben hier unsre Schritte durch Bekanntschaft mit den Quellen, aus der wir die Notizen von Pythagoras schöpſen, erst zu sichern; dann können wir weiter fragen, woher der grosse Ruf des Mannes, der nicht immer ein guter war, weil auch er und zwar schon früh durch gute und böse Gerüchte gehen muſste, bald von blinden Verehrern und ihm eher Nachtheil als Vortheil bringenden Lobrednern übermenschlich erhoben, bald von Uebelwollenden und menschliches Verdienst Schmälernden verdächtig gemacht worden ist. Dies schon würde uns zu der Annahme berechtigen, daſs Pythagoras keiner von den gemeinen Menschen war. Nothwendig muſste er seine Zeitgenossen an sich zu ziehen und zu fesseln gewuſst haben. Es fragt sich dann, ob er seine Unsterblichkeit mehr seinen Geisteserfindungen und der ihnen zum Grunde liegenden Geistesgrösse, oder den Schriften, die er schrieb, oder den Einrichtungen, die er traf, oder seinem ganzen Leben verdankt.

So unleugbar wichtig auch die Geschichte des Pythagoras vor allen übrigen Weltweisen ist, so ist auch kein andrer Theil der griechischen Geschichte so schwierig und seit Jahrtausenden durch Fabeln und Meinungen mehr verdorben worden, als grade diese. Es ist eben so seltsam als traurig, daſs wir grade von der pythagoreischen Schule eine grosse Menge von Nachrichten, und mehrere historische Werke ganz besizzen, aber grade da mehr romanhafte und ungereimte Anekdoten als vollständige Erörterungen seines Systems und seiner Verdienste um die Philosophie.

Bei einer Menge fast unüberwindlicher Schwierigkeiten würde man überhaupt an einer Geschichte des Pythagoras und seinen Lehren verzweifeln müssen, wenn man nicht noch das Mittel einer verständigen, genauen und unpartheiischen Kritik der noch vorhandenen Quellen derselben anwenden könnte. Dieses aber wurde erst in neuerer Zeit hervorgesucht, und erst seit dem J. 1780. ernstlich angewendet. Was früherhin gearbeitet worden ist, zeichnet sich nur in Wenigem aus. Bis dahin hatte man die wahre Gestalt der pythogreischen Philosophie nicht gefunden, und Pythagoras blieb in der Geschichte der Philosophie lange ein Wundermann, zu dessen Handlungen das Wunderbare gleichsam natürlich gehörte.

Tiedemann und Meiners machten sich so verdient auch um diesen Theil der Geschichte, daſs sie den Dank aller folgenden Bearbeiter derselben verdienen werden. Tiedemann in seinem: Griechenlands erste Philosophen (1780.) und Meiners in s. Gesch. der Wissenschaften in Griechenland (1781.) 1 Bd. Meiners lieferte eine kritische, nur fast zu strenge Würdigung aller Schriftsteller über Pythagoras. Beide Gelehrten kamen ohne gegenseitige Benuzzung in den Hauptpuncten überein; Meiners war vollständiger und schrieb in einer würdevollen historischen Form. Sie haben den wichtigsten Schritt zur Sicherheit gethan und den künftigen Forschungen vorgearbeitet. Noch war nach ihnen eine Revision ihrer kritischen Resultate nöthig, nach einer kritischen Bearbeitung der Schriftsteller; es waren spätere Erklärungen mehr von dem ältesten Sinn zu unterscheiden, nach festen Kriterien, wobei auf den Geist der pythagoreischen Philosophie im Allgemeinen zu sehen und innere Währung und Zusammenstimmung auszumitteln wäre. Es bedurfte nach jenen Bemühungen noch einer philosophischen Behandlung, theils zur Füllung der Lücken, theils zum tiefern Eindringen in den Sinn der Lehrsäzze. Dies zu erfüllen strebten die spätern Bemühungen Plessings, Buhles und Tennemanns. Buhle folgte in s. Gesch. des philos. Verstandes keinen Kriterien (S. 216.) und that oft Fehlgriffe in der Aufnahme der Erklärungen.

Von Pythagoras ist es mehr als zweifelhaft, daſs er Etwas selbst geschrieben, was wir besässen. Sein *ἱερὸς λόγος* oder *περὶ θεῶν* (*Fabric. bibl. gr. T. I. p.* 162.) nach Proklos und Jamblichos, so wie sein Buch *περὶ εὐσεβείας*, als Inbegrif orphischer Lehren, die er in den thracischen Mysterien erlernt haben mag, tragen den Verdacht der Unächtheit an sich. Aristoteles beruft sich nie auf eine Schrift des Pythagoras selbst. Seine Schüler hätten auch gewiſs jeden Buchstaben von ihm bewahrt. Die goldnen Worte, welche seinen Namen führen, können wohl seine treflichen Sittensprüche enthalten; allein die Form ist gewiſs erst die Frucht späterer Zeit. Es weht unläugbar pythagoreischer Geist darin; wahrscheinlich aber war selbst das ächt pythagoreische Gedicht, welches noch die Neu-Pythagoreer für ihr Brevier hielten, nur von einem Pythagoreer zwischen Platon und Aristoteles gearbeitet. Welches wir besizzen, gibt uns von den eigenthümlichen besonders metaphysischen Untersuchungen keinen Aufschluſs, da es moralischen Zwek hat.

Meiners hat das Verdienst die Quellen zur Geschichte des Pythagoras nach ihrem Zeitalter geordnet, ihren Werth aber durch die Anwendung kritischer Kanons, die er vorher aufgestellt hatte, bestimmt zu haben. Sein Resultat bleibt noch geltend. Die Geschichtschreiber vom ersten Range waren Aristoteles, Aristoxenos und Dikäarchos. Diesen dreien stehen schon ihre Zeitgenossen Hermippos und Heraklides Pontikos weit nach. Aus diesen schöpften die Spätern, unter denen aber drei die meiste Aufmerksamkeit verdienen: Apollonios von Tyana, Moderatos und Nikomachos. Porphyrios, Jamblichos und Diogenes von Laerte können nur in so fern als sichere Gewährsmänner gebraucht werden, insofern man überzeugt seyn kann, daſs sie aus unverfälschten Quellen geschöpft haben. Für die Geschichte der einzelnen Lehren sind die Schriften des Aristoteles und Sextos, und die Bruchstücke des Alexander beim Diogenes die sichersten und vorzüglichsten Quellen. Noch gehören hieher das Buch des Timäos von Locri über die Weltseele, die Schrift des Okellos von Lukanien und die Bruchstücke von Archytas. Schon Meiners (S. 587. f.) suchte darzuthun, daſs Timäos Schrift erst nach den Zeiten des Platon angedichtet worden sey, mithin Platon von dem Verdacht des Plagiats losgesprochen werden müsse, ja daſs obige Schrift sogar aus dem Timäos des Platon gezogen sey. Tennemann hob es fast zur Evidenz, und hat unwiderleglich bewiesen (System der Platon. Philos. S. 93.), daſs der Timäos zwar von einem denkenden Kopfe geschrieben sey, der aber den Timäos des Platon sehr lange nach Platon in einen gedrängten Auszug gebracht habe. Uebrigens konnte Platon allenfalls den Stof zu seinem Timäos auch aus dem Werke eines Pythagoreers nehmen. Dieses übertrift selbst das, was Bardili in den Epochen der vorz. philos. Begriffe über die Aechtheit des Okellos und Timäos erinnert hat. Die Aechtheit des Timäos suchte auch Gale in *Opusc. myth.* und erst Tiedemann darzuthun; lezter nahm dies schon in den *argumentis dialog. Platon.* zurük. — Daſs die Aechtheit der Schrift von Okellos sehr verdächtig sey, kann selbst Bardili nicht abläugnen. Meiners sezt sie aber auch (S. 584. f.) mit Recht nach dem Plato und Aristoteles. — Die Bruchstücke des Archytas sind zu sehr widersprechend, als daſs sie von Einem Verfasser herrühren sollten. Das Fragment desselben beim Nikomachos scheint am wenigsten verdächtig, mehr die beim Stobäos und Jamblichos. Die übrigen Fragmente der Pythagoreer, welche Tho. Gale in s. *Opusc. myth.* gesammelt hat, sind zwar Pythagoreern zugeschrieben, aber meist unächt, oder noch später als die dem Okellos und Timäos untergeschobenen Abhandlungen gefertigt. Ueber Archytas vgl. Tennemann 1. Th. S. 77. f.

Der Hauptgewährsmann wird auch hier besonders Aristoteles bleiben müssen. Von ihm allein läſst sich es behaupten, daſs er altpythagoreische Werke vor sich hatte; auch trug er die Gedanken der Pythagoreer in mehrern Werken sowohl historisch als kritisch und polemisch vor, welche Werke aber verloren sind. Nur beilaufig, bisweilen ausführlicher gedenkt er der Lehren der ältesten Pythagoreer. Jedoch hier dürfen seine Nachrichten wieder nicht ohne Unterschied als gleich am Werthe gebraucht werden.

Merkwürdig bleibt der Umstand, daſs Pythagoras, welcher zuerst mehr eigentliche Schüler hatte und sogar eine Schule stiftete, wenn auch nicht gerade eine theoretische, — das Schiksal traf, daſs die eigne reine Denkart seines Geistes nur dürftig auf die Nachwelt gekommen ist. Nur sein Daseyn ist bezeichnet; wie er selbst auch weniger schrieb, als lehrte und that. Seine Schüler waren entweder für ihn zu enthusiastisch und mischten so theils eigne, theils fremde, wie platonische, Zusäzze ein, oder sie waren, wie die spätern Neupythagoreer, Schwärmer, die ihn miſsverstanden und ihm wohl gar morgenländische Schwärmereien andichteten. Schon Aristoteles schildert nicht sowohl die Philosophie des Pythagoras, als vielmehr die Meinungen der Pythagoreer. Von diesen führt er aber ganz verschiedene von einander abweichende Systeme oder wenigstens verschiedene Auslegungen an. Fast möchte man hier den Kritiker, wenn auch nicht den blos referirenden, doch den entscheidenden vermissen, ohngeachtet es freilich beweiſst, daſs schon dieser älteste Zeuge die pythagoreische Philosophie nicht mehr aus einer reinen Quelle, sondern aus mehrern Werken schöpfte, deren Verfasser nicht von einerlei Grundsäzzen ausgingen, und also verschiedene Systeme aufstellten. Hier wären nun freilich Kriterien zu wünschen, durch die man das ächte und wahre pythagoreische System erkennen, und von den spätern Bestimmungen unterscheiden könnte. Nur mit Behutsamkeit sind die spätern Schriftsteller zu Rathe zu ziehen. Auch dürfen wir nicht, wie Buhle anrath, grade deswegen eine spätere Aussage für ächt pythagoreisch halten, weil sie consequenter, verständlicher ist, und also fähiger wäre, jenen Beifall des Zeitalters des samischen Weisen zu erhalten, da ein Zeitalter, das noch so sehr zurük war, und Schüler, die so sehr an der Auctorität ihres Meisters hingen, wie überdies über sein esoterisches System ein Geist des Geheimnisses schwebte, sich ja wohl auch mit dunkeln Ideen begnügen konnten. So oft Aristoteles von Pythagoreern spricht, meint er nicht die Philosophen dieses Namens aus seinem Zeitalter, sondern vielmehr die ältesten Mitglieder der pythagoreischen Schule. Er unterscheidet die spätern Pythagoreer sorgfältig von den ältesten groſsgriechenländischen Philosophen und versezt die Meinungen der Lezten einmal sogar bestimmt in das Zeitalter des Alkmäon, der noch mit dem Pythagoras selbst zusammen lebte (*Arist. Met.* 1, 5. 13, 4.). Auch hatte wohl Aristoteles nie den Vorsaz, als ein Mann seiner Einsicht und seiner Wahrheitsliebe, die Säzze des Pythagoras vorsäzlich zu entstellen oder zu verfälschen.

Die Menge von Schriftstellern über Pythagoras und dessen Philosophie, und die Zahl der Bewunderer und schwärmerischen Verehrer desselben leiten darauf, daſs sich diese Philosophie schon früh weit verbreitet habe, und zu grossen Ruf gelangt sey. Sobald nur das Studium in Griechenland allgemeiner wurde, mithin ohngefähr seit Sokrates, stöſst man überall auf Nachrichten, welche den Pythagoras näher oder entfernter angehen. Nothwendig muſs nicht nur im Pythagoras und seinen Meinungen selbst, sondern auch in seinem Zeitalter, in dem Lande, wo seine Schule aufkam, in den zusammentreffenden Umständen die Quelle der hohen Celebrität, die zwar oft nur Zufälliges ausmacht, liegen. Ein wesentlicher Grund lag in der Verfassung von Groſsgriechenland, unter der er aufstand.

Unter Factionsgeist und politischen Zerrüttungen trat hier der samische Weise auf, mit einem brennenden Eifer, seine auf Reisen erworbene Erfahrungen zum Wohle der Menschheit anzuwenden, mit einem Enthusiasmus für grosse weitangelegte Unternehmungen, und zugleich mit der Kunst sich nach den Zeitumständen weislich zu accommodiren. Ein Mann mit solchen Gaben ausgestattet hätte dann wohl ein noch cultivirteres Zeitalter, geschweige jenes auf sich ziehen können. In Groſsgriechenland war auch noch nicht die religiöse Stimmung vernichtet und die Sitten noch unverdorbener als in Asien. Eine andre Ursache ist in dem Geheimniſsvollen zu suchen, womit er seinen Unterricht, wie seine Anstalten umhüllte. Dies erhöhte die Meinung von Pythagoras Weisheit von den ersten Zeiten herab bis auf die spätern, ja selbst unsre Zeiten (Weishaupt) und ihr räthselhaftes Gewand machte zur Enthüllung desselben zu allen Zeiten die Wiſsbegierde rege. Aber auch die innere Beschaffenheit dieser Philosophie, verbunden mit dem originellen Charakter ihres Erfinders, selbst muſste ihren Ruhm bewirken. Ueberall erscheint Pythagoras groſs; sein Leben, seine Bildung müssen den lezten Aufschluſs über eine Philosophie geben, die in einem so hohen Alter oft als Räthsel erscheinen möchte, und welche einen unläugbaren Einfluſs auf Inhalt und Gehalt aller folgenden Philosophien in Griechenland hatte.

Pythagoras, Mnesarchos, eines reichen Kaufmanns Sohn, wurde nach den wahrscheinlichsten Berechnungen in der Mitte der 49. Ol., mithin 583. oder 584. J. vor Chr. also zugleich mit der griechischen Philosophie und Prosa auf der Insel Samos geboren. Die Lage seines Geburtsorts muſste für ihn günstig seyn, da die Nähe von Klein-Asien auch hierher Cultur mit Handel und Reichthum verpflanzt hatte. Auch Künste gediehen dort, die herrlichsten Tempel wurden da aufgeführt; Anakreon war der Gesellschafter des Tyrannen Polykrates. Schon früh zog Pythagoras durch seltne körperliche Schönheit, und auch Würde im Betragen bald Aufmerksamkeit auf sich. Das Selbstvertrauen, was er wohl zeigte, konnte ihn in Andrer Augen nur hohen Werth ertheilen, und der Glaube an Inspiration nicht fern seyn. Noch in seiner Jugend verlieſs Pythagoras sein Vaterland, wozu wohl Wiſsbegierde, die freilich mit den Naturkenntnissen bald gesättigt werden muſste, den Beweggrund hergab. Er benuzte dann zuerst den Umgang und den Unterricht der gröſsten Männer seiner eignen Nation, und vor Andern Thales, Pherekydes und Anaximander, wahrscheinlich schon im 18. Jahre. Wenn sich auch nicht bestimmen läſst, wie viel er

einem Jedem dieser Männer verdankte, so kann man doch mit Wahrscheinlichkeit vermuthen, daſs er von den Milesiern schon eine Neigung zur Speculation und eine freiere Richtung des Geistes auf Erklärung des Räthsels einer Weltentstehung, so wie von dem Syrer Pherekydes eine schwärmerische Stimmung, vielleicht die Lehre von der Seelenwanderung und die Neigung Aegypten zu besuchen, erhielt. Denn nun fing Pythagoras an grössere Reisen zu unternehmen, und zu den kenntniſsreichern Nachbarn zu gehen. Wenn er auch nicht so viele Länder und Religionen beobachten konnte, als seine älteren Verehrer, die ihn auch bei den Priestern in Gallien leben lassen, wissen wollten, so konnte er doch seine Talente glüklich ausbilden. Zuerst begab er sich nach Phönicien, und von da in das Wunderland Aegypten. Hatte ihm schon Thales und Anaximander in der Astronomie gedient, so konnte er in Aegypten bei einem 22 jährigen Aufenthalte noch mehr Beobachtungen des Himmels und arithmetische, und vorzüglich diätetische Kenntnisse von den ägyptischen Priestern sammeln. Von tiefern mathematischen Kenntnissen mochten Wenigere in Aegypten verbreitet seyn, da er selbst einen Lehrsaz erfinden muſste, der zu den Ersten in der Geometrie gehört. Leicht konnte er auch Dichtungen über den Ursprung aller Dinge empfangen haben. Die Bekanntschaft mit den Priestern führte ihm diese Kenntnisse zu. Die feurige Einbildungskraft des Jünglings muſste dort bald gefesselt werden, durch das Symbolische der Sprache und das Mysteriöse der Gebräuche bald entzündet werden. Er unterwarf sich den härtesten Prüfungen, um in ihre Weisheit ganz eingeweiht zu werden. Ueberhaupt aber muſste dort sein Geist jene Stimmung zu geheimen religiösen Gebräuchen erhalten. Die ägyptischen Priester hatten ihm Veranlassung gegeben, Manches aus ihrem Orden und religiösen Cultus aufzunehmen. Nach Einigen sollte er sogar noch die berühmtesten Tempel in Griechenland, ihre Institute und Geheimnisse besucht haben, zugleich mit Reformationsplänen. Daſs er andre Gegenden des Morgenlandes, wie Persien, Indien und Judäa besucht, ist eine Grille spätrer Schriftsteller, die alle Weisheit nur dort wachsen liessen. Gewiſs aber ist es, daſs Pythagoras von seinen Reisen erst in seinem vierzigsten Jahre in sein Vaterland zurükkehrte. Seine erlangten Kenntnisse zu bearbeiten und sie in seinem Vaterlande Samos auf die Mitbürger anzuwenden, war sein Vorsaz. Allein er fand da eine ganz veränderte Lage der Dinge, Samos durch Polykrates in einen Bürgerkrieg mit den Lacedämonern verwickelt. Durch diese Umstände gedrungen, einen andern Wirkungskreis zu suchen, ging er einige Jahre vor der 60. Olymp. (zur Zeit des Tarquinius Superbus, sagt Cicero) nach Unter-Italien oder Groſs-Griechenland, in das Land wo schon viele griechische Colonisten ihren Wohnsiz und ihr Glük gefunden hatten. Er hatte zuerst, nach der alten Sage bei Sybaris gelandet, das ihm aber wegen seiner Weichlichkeit minder anziehen mochte. Darum wendete er sich nach Kroton und fand dort Aufnahme und bald hohes Ansehen. Seine Schönheit, welche als idealisch gedacht ward, und die bei den fühlenden Griechen viel galt, muſste Andere für ihn gewinnen. Aber das, was ihn zum grossen Manne machte, muſste ganz zu ihm hinziehen und Bewunderung vermitteln. Seine Individualität muſs unläugbar das Gepräge einer seltnen Vollendung getragen haben. Sein Geist, seine politische Klugheit, sein sittlicher Adel erhob ihn über sein Zeitalter. Seine Religiosität konnte ihm Zutrauen erwecken. Er ward in einem gewissen Sinne der erste Prediger, in so fern er als Sittenlehrer in öffentlichen Vorträgen zu Kroton auftrat. Gewiſs ahndete seine Seele auch schon den Geist der wahren Religion, der die herrschende Sinnlichkeit entwafnen sollte, und fühlte sich von der Gottheit zur praktischen Menschenleitung, d. h. theils zur politischen Berathung, theils zur moralischen Erziehung berufen. Die Mitbürger muſsten von dem Manne hingerissen werden, der so ganz ungewohnte, nie erfahrne Kenntnisse mit Herablassung und unbescholtener Rechtschaffenheit verband. Es war kein Wunder, wenn ein Mann seiner Art als Wundermann, wenn der Fremdling zum Göttersohne wurde; kein Wunder, wenn ein Mann von so glühender Phantasie, so regem Eifer fürs Gute, von dieser Groſsherzigkeit, die mit edelm Selbstgefühle verbunden ist, zuweilen ganz unwillkührlich als gutmüthiger, nicht täuschender Schwärmer fortgerissen wurde, aber auch in der Höhe seines Geistes Pläne faſste, für die sein Zeitalter noch zu tief lag, für die vielleicht jezt die Menschheit noch im Ganzen nicht reif genug geworden war, und deren Ausführung der rasche thätige Mann selbst erlag. Vorbild kann sein Beispiel in vieler, vielleicht noch zu wenig betrachteter, Hinsicht werden, theils in dem, was und wie viel die schwache Menschheit nicht vermag, wenn Leidenschaften sprechen, und was sie vermag, wenn jene schweigen und die Vernunft Gesezgeberin wird, theils, ob und in wie fern Philosophie allgemeine Menschenbildnerin seyn und werden kann; theils wie Menschen einen in seiner Art einzigen Menschen verkennen, unbillig herabsezzen und bei vielleicht bemerkbaren Schwächen neben grosser Geistesstärke zum unedlen Gaukler und verworfenen Betrüger machen können.

Sollte er aber seinen Mitbürgern, nicht blos als ein angestaunter Weiser, sondern auch als ein gemeinnüzzig thätiger Mann, als ein theilnehmender und durch höhere Einsichten zu Hülfe eilender Wohlthäter erscheinen, so war das Uebel in seinen Quellen zu heilen und er muſste diese beobachtet und entdekt haben. (Timon, der Tadler, nannte ihn einen bezaubernden Schwäzzer und listigen Menschenjäger). Mit blosser Belehrung der Schule, mit troknen Anleitungen zum Speculiren, mit einzelnen Untersuchungen über philosophische Gegenstände, war hier so gut als nichts gethan.

Seinem Plane, den er, wie Meiners richtig vermuthet, gewiſs viele Jahre überdacht, ja in Aegypten schon gefaſst und entworfen hatte, suchte er Ausführung zu geben, und er hofte nicht zu scheitern. Durch Ueberzeugung suchte er zu gewinnen, und diese begleitete er mit dem Nachdruk der Achtung, die er sich unterhielt. Er ward der Stifter eines schönen Bundes der Edeln und Guten, die ihre Einsichten und Tugenden zur Veredlung der Menschheit vereinten, — einer abgesonderten, ehrwürdigen und ausgebreiteten Gesellschaft, — eines politischen

Priesterinstitut. Dieser pythagoreische Bund war, wo nicht die einzige, doch die erste Gesellschaft, welche der Liebe, der uneigennüzzigen Tugend und der Weisheit reine Opfer darbrachte. Zugleich auch das erhabenste und weiseste System der Gesezgebung, was je zur Vervollkommnung erfunden worden. Ihre Mitglieder unterschieden sich nach den Gesezzen des Stifters durch äusseres Betragen so sehr, als durch ihre Grundsäzze und Handlungen von den Uebrigen. Ihre Philosophie war ihnen ein Heiligthum, dem sich kein Ungeweihter nahen durfte; ihr Lehrer war der erste Priester in demselben. Und Erstaunen zieht es auf sich, was er mit hoher Menschenkenntniſs durch den selbstgestifteten Bund auf sein Zeitalter, wie auf dessen Sitten und Religiosität gewirkt hat. Pythagoras besaſs einen hohen Sinn für Harmonie, sowohl der Welt in Grossen (wohin seine berühmte Sphärenmusik gehört), als auch in jener Verbindung der Bessern. Dadurch ward er der erste Gesezgeber der Freundschaft, d. i. der erste Stifter einer grossen Familie, eines Bruderbundes. Diese Verbindung und pythagoreische Freundschaft ward zum Sprichwort des Alterthums. (*Pythagoras ultimum in amicitia putavit, ut unus fiat ex pluribus. Cic.*) Sogar bis auf Gemeinschaft der Güter, sagen Nachrichten, dehnte sich diese Verbrüderung aus.

Bevor Pythagoras Einen in die Mitte dieser Vertrauten aufnahm, stellte er vorsichtige Prüfungen an, zu denen nicht ein gänzliches Stillschweigen, die berühmte ἐχεμυθία gehörte, die wohl spätre Schriftsteller angedichtet haben. Mehrere Unterabtheilungen führten zu den Hauptclassen des Ordens: — Esoteriker, Exoteriker (Akusmatiker).

Die äussern Einrichtungen des Ordens bezogen sich auf Nahrung, Kleidung und Lebensart. Grade hierein sezte aber die folgende Zeit, welche Schwärmer von verbrannter Einbildungskraft aufstellte, das höchste Gewicht und trieb die von Pythagoras eingeführten Uebungen bis zur Ueberspannung. Darum haben wir ihnen keinen Glauben zu schenken. Das Einzelne haben Andere, namentlich Meiners, ausführlich beschrieben. Die Lebensart war ganz abweichend von der Gewöhnlichen. Die Seelenvermögen wurden nach Vorschrift jeden Tag sorgfältig geübt; daher die pythagoreische Gedächtniſskunst, — eine Uebung am Morgen, Alles am vorigen Tage Unternommene auf das genaueste zu wiederholen. Musik, deren Einfluſs Pythagoras genau kannte, sollte die philosophische Ruhe im Gemüthe verbreiten; daher ward sie an jedem Morgen geübt. Frugalität lieſs die Sinnlichkeit nicht ausarten, so wie überhaupt diätetische Regeln streng befolgt werden muſsten. Er sah auf Abwechselung und gleichförmige Entwiklung der Kräfte des Körpers, wie des Geistes; er suchte Aufmerksamkeit auf sich gegenwärtig zu erhalten und jeder Ueppigkeit Einhalt zu thun. Daher die Einschränkung im Genusse der Speise, die jedoch nicht so weit getrieben ward, als spätere Schriftsteller angeben. Er theilte seinen Freunden Kraft zur Selbstbeherrschung mit, zu einer Macht über den Körper, wie über die Seelenkräfte. Durch Diät und Zartgefühl gegen Thiere zu Mässigung, durch Ordnung und Tonkunst zu innrer Ruhe gestimmt, wurde die Tugend bei ihm mehr

durch Beispiele und Gewohnheit zur Fertigkeit, als durch lange Ermahnungen begründet. Das pythagoreische Leben ward Sinnbild eines Harmonischen und galt immer als ein Musterhaftes. Selbst seine strenge Lebensart aber hatte gewiſs höhere Zwecke, als blosses Ansehen bei Zeitgenossen und Verschaffung eines flüchtigen politischen Einflusses, und wenn jener auch nicht Götterumgang war, (was Tiedemann meint) so war es doch höchste Vertraulichkeit mit den Göttlichen und Guten. Es verräth auch zu viel Aengstlichkeit und zu wenig Muth und Vertrauen auf die Uebereinstimmung hoher Ideale mit Wahrheit und Wirklichkeit, wenn man hier zwar ein grosses, selbst in seinem Zwecke erhabenes Unternehmen anerkennt, aber gegen seine Ausführlichkeit oder Klugheit Bedenklichkeiten erregt. Daſs hier die wichtigsten Kenntnisse zum Monopol weniger zum Schweigen verbündeter Menschen gemacht, daſs eben dadurch der Erfindungsgeist von aussen unterdrükt und Stolz und Herrschsucht von innen genährt worden sey, daſs Eigennuz, Partheylichkeit, Uneinigkeit, Unduldsamkeit und Leidenschaften sehr leicht rege und mächtig, ja, daſs ein solcher abgeschlossener Theil einer Gesellschaft den Fortgang des menschlichen Geistes in seinen freien Bestrebungen hemmen konnte: an solchem Räsonnement hat der Erfolg und der bemerkte Ausgang des Unternehmens den meisten Antheil gehabt, und man verdammte blindlings. Hier sollte man nur fragen: lag ein schlimmer Erfolg in dem Entwurfe selbst, oder nicht vielmehr in den ungünstigen Umständen, welche entweder nicht überrechnet, oder doch nicht übersehen werden konnten. Und wenn es nur Ideal war, was dem Pythagoras vorschwebte, so war es doch ein erhabenes und reizendes Ideal, eines grossen wohlthätigen Genies würdig und gewiſs nicht blos süsser Traum.

Das Institut war ein moralisch-politisches; denn es hatte sowohl Einfluſs auf den Staat und ward dessen Seele, als auch zeichneten sich die Mitglieder des Bundes vor Andern aus. Es war zugleich moralisch und praktisch; denn jener Einfluſs wurde gar nicht usurpirt, sondern war eine unsichtbare und veredelnde Kraft und die Mitglieder die wahren Aristokraten, die edelsten Menschen, als Leiter des Volks. Da sollte die despotische Willkühr aus der Staatsverwaltung verbannt werden; dabei aber war das Oberhaupt von aller Anmassung einer oberherrischen Gewalt entfernt. Hier finden wir (wie Friedrich Schlegel über Diotime S. 50. richtig sagt) den ersten Versuch die Sitten und den Staat den Ideen der reinen Vernunft gemäſs einzurichten. Wenn er auch noch roh war, so blieb er doch der Lezte. Politik und Moral, die damals allerdings noch näher verwandt waren, sollten vereinigt werden. Hier finden wir aber auch das erste und lezte Beispiel, was eine philosophische Schule, (jedoch nur als Praktikum) aufs Publikum wirken kann, aber auch davon, wie problematisch das Gelingen ihrer Wirksamkeit ist, wenn dieses zu schnell an ihm noch fremde Zügel gewöhnt werden soll.

Die Geschichte zeigt uns keine Spur, die eine von den gewöhnlichen Ursachen des grausamen

und unverdienten Looses, welches hier eintrat, ahnden liesse. Was oft den Glanz ähnlicher Unternehmungen verdunkelt hat, wenn sie ihr Ziel verfehlten, das hat den Pythagoras noch mehr gehoben; denn seine Absicht war rein und schon Zeitgenossen zollten ihm in reichem Maasse Bewunderung, wie die Späteren.

Dieser Orden praktischer Philosophen hatte grossen Einfluſs auf mehrere Staaten der Griechen und ihre weisen Verwaltungen. Dies lehrt am deutlichsten die Geschichte seines traurigen Unterganges, welcher, so verschieden er auch erzählt wird, grosse Revolutionen nach sich zog. Vom Munde des Pythagoras gingen Entwürfe und Rathschläge wie Göttersprüche über ganz Grossgriechenland aus, und Pythagoreer standen dann am Ruder vieler mächtigen Städte. Reiche, die bei dem Mangel andrer Verdienste sich von diesem Bunde ausgeschlossen sahen, oder Andre, welche dem grossen Einfluſs der Pythagoreer auf die öffentlichen Angelegenheiten mit Neide zusahen, fanden wehl Stof zur Verfolgung. Eine Verschwörung brachte dem Bunde und seinen Mitgliedern Auflösung und Verfolgung. (*Ol.* 69, 1.). Pythagoras selbst muſste entweichen und fand, von dem undankbaren Kroton einmal ausgestossen, nirgends bleibenden Aufenthalt. Umherirrend kam er nach Metaponton und starb dort. (504. v. C.). Die Mitglieder theilten mit ihm gleiches Schiksal. Dem Bunde brachte den Untergang theils sein Geist des Separatismus, theils die Eifersucht der Ausgeschlossenen. Seine Auflösung aber verbreitete auch Intoleranz und Blutvergiessen in den griechischen Staaten. Für jene Zeit war er noch, wo nicht zu idealisch, doch zu fremdartig.

Erhob sich Pythagoras auch noch nicht zur Veredlung der Menschheit, so wollte er doch die Moralität seiner Zeitgenossen veredeln, und diese näher verbrüdern, als es bis dahin eine eigennüzzige Religion an sich fördern konnte. Gewiſs gab sich Pythagoras nicht die Miene und das Ansehen eines Regenten, maſste sich in seinem Orden nicht grade einer Religionsgewalt an (wie Tennemann will), sondern die Sache selbst und die natürliche Ehrfurcht erwarb sie ihm, ohne daſs er sie miſsbrauchte.

Ein allgemeiner Erwecker des philosophischen und praktischen Geistes der italischen und eigentlichen Griechen, auch solcher die nicht Pythagoreer hiessen, war der Samische Weise und von Kroton aus fiel der Funken freierer Speculation. Jene Pflanzschule der Weisheit hatte Schöſslinge erzeugt, welche die schönsten Früchte trugen. Auch behielt die pythagoreische Philosophie noch lange ihre Anhänger. Die Grundsäzze und Maximen des Meisters waren zu weit verbreitet, als daſs sie seinen Ruhm hätten untergehen lassen. Nur die späteste Wiedererweckung der falschen pythagoreischen Weisheit konnte in einer andern Zeit den wahren Geist der Prüfung wieder einschläfern und die gefährlichste religiöse Schwärmerei erzeugen und verbreiten.

In Rüksicht auf die Zeit können alle Pythagoreer in drei Classen oder Geschlechter, in die älteste, mittlere und neuere eingetheilt werden. Die Gründe dieser Eintheilung s. bei Meiners Geschichte der Wissenschaften S. 462. und *Histor. doctr. de Deo p.* 500.

Daſs die Schule des Pythagoras nicht nur in dem alleinigen, sondern auch in einen ganz gleichförmigen und unveränderlichen Besiz ein und derselben Wissenschaft geblieben seyn sollte, daſs folglich das Selbstdenken und Selbstforschen gehindert, ja selbst untersagt seyn sollte, haben Manche aus der bekannten ihm zugeschriebnen stolzen Formel: 'Αυτὸς ἔφα, schliessen wollen. Tiedemann ist (S. 82.) nicht abgeneigt anzunehmen, daſs Pythagoras als Haupt einer Gesellschaft, die ein bestimmtes System fortzupflanzen wünschte (?), jeden Zweifel möglichst hätte unterdrücken müssen, daſs alle Arten von Geheimnissen unbedingten Glauben heischten, ja auch mit Einheit einer Gesellschaft nur Einheit der Lehre bestehen könne. Ob diese Gründe hinreichen, dem Pythagoras, der selbst so anspruchslos war, eine solche Seelenherrschaft durch Machtsprüche zuzueignen, und diese wegen einer blinden, nicht von Gründen begleiteten Kathederauctorität in der Folge noch oft zu wiederholen, das ergibt sich von selbst. Deshalb braucht es nicht ganz erdichtet zu seyn, da es ein kurzes Losungswort seiner Schule war, wodurch sie seine Lehren kenntlich machen, gewisse Entwürfe als von Jenem gebilligt anzeigen wollten. —

Die Sage schreibt dem Pythagoras noch die Erfindung und Annahme des Namens Φιλόσοφος zu, und Neuere folgten ihr. Auch nach Meiners Versuch, diesen Namen dem Sokrates zu vindiciren, bleibt es ungewiſs und die Entscheidung unbestimmt.

Wenn aber erst Sokrates Erfinder dieser Benennung gewesen wäre, so hätte dies doch schwerlich dem Herakleides, einem Schüler des Platon, unbekannt seyn können. Auch scheint die Stelle des Platon am Ende des Phädros darauf als auf etwas schon Bekanntes anzuspielen. Es kommt hinzu, daſs der Sophist Protagoras beim Platon die Benennungen σοφός, σοφίστης, φιλόσοφος ohne Unterschied braucht, was er nicht konnte, wenn der Name φιλόσοφος der sokratischen Schule so ganz eigen gewesen wäre. Ueberdies erzählt diese Sage auch Dikäarchos bei Jamblichos p. 44., ein wichtiger Schriftsteller. Vgl. *Bibl. critic. Amstelod. II. P.* 8. *p.* 118. f. Vielleicht brauchte Pythagoras diesen Namen als einen damals Neuen zuerst und wendete ihn zur Bezeichnung seiner Arten von Beschäftigungen an, die nicht blos die eines Künstlers (σοφοῦ) waren (so nach Cicero). Sokrates aber, der Bescheidne und Anspruchlose, zog ihn dann, um sich von den prahlerischen Sophisten zu unterscheiden, aus andern Gründen wieder vor.

Pythagoras brachte, wie Tennemann richtig sagt, (1. Th. S. 102.) zu dem Gegenstande der bisherigen Speculation einen mathematischen Verstand. Nicht Anschauung gnügte ihm, er suchte auch das Denkbare im Verhältnisse zu zerlegen und zu messen. Ja selbst in die Mathematik brachte er erst mehr Einheit durch Arithmetik und sezte seine Sphärik (Astronomie) und Musik (Theorie der Naturtöne) damit in innige Verbindung.

Den Erfinder der Sprache und der Zahlen nannte er den weisesten Mann. Durch die Anwendung der Zahlen auf Construction von Begriffen ward er Urheber einer mathematischen Metaphysik. Ein Fehler war es, daſs man gewisse Begriffe aus den Zahlen herauszunehmen suchte und so zugleich von äussern Objecten alles für ausgemacht nahm, was von den Zahlen prädicirt werden konnte. Späterhin ward freilich diese Zahlentheorie noch vielfältiger miſsverstanden und bald als Product des Unsinns, bald als Product des Tiefsinns betrachtet.

Der Hauptsaz war hier nicht mehr blos physisch (von der niedern Erde), sondern mehr astronomisch. Die Entstehung der Erde ward schon mit minderm Interesse beobachtet, als die Regelmässigkeit des Himmels. Das Abstracte war vom Concreten noch wenig geschieden, und die arme Sprache hatte noch wenig deutliche Bezeichnungen. Auch galten Zahlen, besonders in Aegypten, für heilig.

Das eine Princip des Pythagoras, Princip des Seyns war: Die Naturdinge sind Verhältnisse, d. i. Zahlen. Zahl (ἀριθμός) ist das Grössenverhältniſs oder eine ausgedehnte Grösse (Quantum) und ein Verhältniſs zugleich. Das Weltall konnte eine Zahl heissen, d. h. ein System von Verhältnissen. — Die Pythagoreer verwechselten nun die zwei Bedeutungen von den Zahlen (ἀριθμοῖς): ausgedehnte Grössen und Schemata derselben. So entstand philosophische Spielerei.

Diese Verhältnisse aber bilden eine Harmonie, deren Gesezze Pythagoras andeutete. Aus den

Zahlen kann die Form hervorgehen, und mithin auch Ausdehnung. Doch auch auf die Qualität dehnte dies Pythagoras aus, auf die Dinge selbst, so wie auf das Moralische, und so machte er einen metaphysischen Gebrauch von ihnen.

Pythagoras führte einen erhabenen Begrif von der Welt ein, ward Urheber des Begrifs vom äussern und innern leeren Raume, zugleich aber auch von der Betrachtung der Erde als eines grossen Ganzen (daher *κόσμος*), indem er die astronomischen Beobachtungen mit dem Zahlensystem in Uebereinstimmung zu bringen suchte. Pythagoras war es, der zuerst die Welt als ein grosses harmonisches Ganze aufstellte. Er sah, wie nachher Anaxagoras, eine grosse Harmonie des Ganzen am Himmel und gelangte so zu einer lebendigen und wirkenden, nicht todten Weltharmonie. Allerdings konnte die Anordnung der Himmelskörper leichter dahin leiten. Es dachten sich aber auch die Pythagoreer die Welt mehr im Zusammenhange. — Sollte aber nun jene Harmonie möglich seyn, so muſste jedes einzelne Ding zusammenstimmen, und mit sich Eins seyn, d. i. ein höheres Eins, eine Monas.

In seine Welt stellte Pythagoras, wie Kopernikus, die Sonne in die Mitte, wenn auch nur aus erdachter Hypothese. Da kam er auf das zweite seiner Principien, ein wirksames, — das reine ätherische Feuer, den feurigen Aether. Dieser war das erste körperliche Element, das belebende Princip. Die Sonne enthielt dies Centralfeuer, daher ihr die mittelste und so die ehrenvollste Stelle im Weltganzen gebühre, und sie das Edelste in der Natur sey, von den übrigen Himmelskörpern, die um sie rollen, (Trabanten) bewacht. Diese Weltkörper bewegen sich nach der Annahme der Pythagoreer, in Verhältnissen, welche harmonisch sind, um das Centralfeuer und durch diese tönende Bewegung entsteht der grosse Weltchoral (Sphärengesang).

Die Harmonie war ihm Zwek an sich. Daher sagte er nur: woraus sie bestehe, nicht: wozu sie da sey.

So glaubten die Pythagoreer die Beschaffenheit der Sinnendinge erklärt zu haben, wenn sie dieselben als mathematische Körper bestimmten und berechneten. Was sich nicht leicht bestimmen und berechnen läſst, das muſsten sie eben daher unerklärt lassen.

Dem ganzen Weltall gaben sie eine runde Figur, als die vollkommenste. Das Weltall als Inbegrif geformter Dinge aber schwebt in der unendlichen formlosen Materie, die dasselbe von allen Seiten umgibt, und diese Materie war der feurige Aether, das Lebensprincip.

Das Feuer nannten sie die heilige Wache der Zeus. Es laſst sich allerdings fragen, ob ihnen dies die Sonne, oder ein von ihr noch verschiedenes Centralfeuer war, oder ob der Siz des Feuers eben in der Sonne war. Wenn man der Stelle des Aristoteles (*de Coelo* 2, 9. 13.) nicht Gewalt anthun will, so würde man nothwendig und mit Zuversicht annehmen, daſs Pythagoras das Centralfeuer nicht für sich bestehen lieſs, sondern es in die Sonne sezte. Nur ein spätern Schriftstellern entsprungener Misverstand ist es, wenn man die Sonne sich noch um das unsichtbare Centralfeuer herumbewegen läſst *). Der samise Weltweise wagte es zuerst, die gewöhnliche Vorstellung zu verlassen, und sezte die Sonne in die Mitte, um welche er die übrigen Planeten laufen lieſs. Aristoteles bezeugt ausdrüklich, die Pythagoreer hätten die Erde, als einen der Sterne, um das Centralfeuer (τὸ μέσον) im Kreise herumschwebend, Tag und Nacht hervorbringen lassen. Ja sie haben sogar (woran Buhle S. 249. zweifelt), wenn sie auch schon ausser unsrer Erde noch eine Andre, ihr entgegenstehende annehmen, doch nach Aristoteles (*de Coelo* 2, 2.) die Achsendrehung der Erde, selbst von Westen nach Osten wirklich behauptet.

Um das Centralfeuer liessen aber die Pythagoreer nicht nur die Erde (mit den übrigen Planeten, sondern auch den ganzen Sternenhimmel (κόσμος), und zwar in zehn abgemessenen, von einander verschiednen Kreisen oder Sphären sich bewegen. Nun sagt Aristoteles (*Met.* 1, 5.) die Pythagoreer hätten, da es doch wirklich nur neun Weltkörper gebe, bloſs um der vollkommensten Zahl Zehn oder ihrer Dekas willen, die antipodische Erdhälfte (ἀνθίχτων) als eine besondre zehnte Welt hinzugerechnet. Dies konnten sie aber nicht thun, wenn das Centralfeuer nicht die Sonne selbst war.

Wie die Pythagoreer auf die erhabene und schöne Phantasie von der Sphärenmusik gekommen sind, dürften wir schon aus ihrer Achtung für Musik als Menschenleiterin errathen. Sie nahmen aber den Bestimmungsgrund von den Verhältnissen der Intervallen in der Musik her. *Ad harmoniam canere mundum, Pythagoras existimat*, sagt Cicero.

Fragen wir bei Pythagoras nach dem Göttlichen, so haben wir hier desto genauer nach dem ächten pythagoreischen Sinne zu forschen, da Pythagoras schon bei den Kirchenvätern und eben so bei mehrern Neuern im Gerüchte einer Lehre steht, die von unsrer als rechtgläubig angenommenen Vorstellung von dem Wesen der Gottheit, sich nicht sehr entfernt, und da eben deswegen mit seinem Systeme und seinem Namen noch jezt viele Gaukelei getrieben wird. Er sollte nemlich nicht nur der Erste gewesen seyn, welcher das Göttliche nach Zahlen beurtheilte, ja sogar wirklich erzählte, sondern auch der erste Ahnder der Dreieinigkeit als Trias.

Es zeigt sich im Pythagoras, wenn auch noch nicht die erste eigentliche Gränzscheidung zwischen dem Volksglauben und der Philosophie, doch der erste Versuch, den Volksglauben durch nähere

---

*) Schaubach in s. Geschichte der griech. Astron. bis auf Eratosth. 1802. suchte zu zeigen, daſs das Centralfeuer nicht die Sonne sey, die sich ebenfalls um dasselbe wie die Erde drehe; die Sonne reflectire dasselbe nur wie ein Spiegel, und die Erde schwinge sich zwar um jenen Mittelpunct des Weltalls, doch nicht um ihre eigne Axe. — Tiedemann in Griechenlands ersten Philosophen S. 448. nahm dasselbe an. Eberhard wollte deshalb das pythagoreische System nicht für das kopernikanische halten.

Verbindung mit einem begründetern oder philosophischen Systeme zu reinigen und mehr zu läutern — und zwar dies besonders durch (ägyptische) Astronomie; dann ihn durch weitere, auch moralische Folgerungen zu verknüpfen — und zwar besonders durch mythische Psychologie.

So finden wir bei ihm 1) geläutertere religiöse Volksbegriffe — und zwar diese meist durch (ägyptische) Astronomie. Durch diese rükte Pythagoras einige Obergötter, insbesondere den Zeus und den Helios noch höher über die Erde zur wahren Oberwelt, zur bessern Welt, dem Himmel als κόσμος, hinauf. Die Sonne nemlich erschien ihm so erhaben, wie sie nur irgend einem ägyptischen, oder chaldäischen Astrolatren erscheinen konnte. Ihrem Lichte, ihrer milden und allbelebenden Wärme, besonders ihrem Alles durchdringenden Feuer glaubte er keinen erhabenern Plaz andichten zu können, als in der Mitte aller Sterne (d. h. wohl grade über unsrem Haupte, im Zenith, in der Mitte der Welt und des Himmels). So erschien also sie, das Centralfeuer, a) als das Edelste, Vollkommenste in der Natur, als die Quelle alles Lebens, Wachsens — das sich von der Sonne aus durch die ganze Welt verbreite, der Eine Urquell aller belebenden, empfindenden Kräfte; b) als das Höchste nnd Erhabenste, weil es keine ehrenvollere ued gesichertere Stelle als im Mittelpunct des Himmelsuniversum geben könne.

Eben dieses Centralfeuer war ihm nun das Eine Göttliche; denn a) es folgt dies schon daraus, daſs es eine so ehrwürdige Natureigenschaft war mit so glänzenden Attributen; es folgt dies b) aus der fast Pherekydeischen mythischen Benennung: Διός Φυλακή, d. h. der (nächtliche) Wohnsiz des Obergottes, welcher von den übrigen Weltkörpern, die sich um ihn her bewegen und ihn harmonisch umtönen, gleichsam bewacht, d. h. heilig geachtet wird. Freilich erscheint darin die Gottheit als Naturwesen, aber doch schon viel vollkommner und erhabner als in der milesischen Kosmophysik, als die Lebenskraft in der Natur, welche in der Sonne ihren Siz hat. Als Einheit (μονάς, τὸ ἓν) wird sie sogar das einzige, thätige — Princip. Die Sterne blieben ihm Gottheiten, muthmaſslich aber der Sonne untergeordnet.

2) Den Volksglauben finden wir bei ihm auch verflochten mit mythischer (chaldäischer) Psychologie und mehr moralisch auf Menschengeister angewandt, also auch von grösserm Einflusse auf die, sogar moralisch bestehende, Welt. Nun sagt Cicero (*de N. D. I*, 11. vgl. *de Sen.* 21.): das Göttliche sey dem Pythagoras eine durch das ganze Universum verbreitete Seele, aus welchem die menschlichen Seelen genommen sind. — Aus der Einheit der belebenden Kraft im ganzen Universum folgerten die Pythagoreer die Verwandtschaft der lebenden und beseelten Wesen mit der Gottheit. Mit der feurigen Weltseele ist die Natur der Götter noch näher verwandt, als die der Menschen. Eben dadurch erscheinen aber auch zugleich die Götter als Brüder und Verwandte der Menschen, stammen aus demselben ätherischen Feuer, nur mit mehr Theilen desselben (als Sterne?)

imprägnirt und so edler, vollkommner, mächtiger. Eben daher hatten aber die göttlichen Naturen und die menschlichen Seelen eine nähere Verbindung. Daher hat die Sage historische Wahrscheinlichkeit, daſs die Pythagoreer an die Möglichkeit eines nähern und vertrautern Umgangs mit den Dämonen glaubten, ja daſs sich darauf ein Theil ihrer Diätetik, besonders derjenige bezieht, welcher die strengste Reinlichkeit des Körpers gebot. — Eben so können sie angenommen haben, daſs die Götter den Menschen künftige Begebenheiten durch Träume, Ahndungen oder andre Zeichen ankündigen. Ohnehin räumten sie den Göttern eine Einwirkung auf die Erde und ihre Geschöpfe ein, mithin eine erweiterte Localvorsehung, — indeſs sie ihren Siz erhöhten und jenseits der sublunarischen Gegenden hinaufrükten, wo Alles in steter Harmonie und Ordnung bleibt, wo das Wandelbare aufhört. — Bei allem Enthusiasmus für Wahrheit mischte sich doch nach der Sage in Pythagoras Freude über die Erfindung des geometrischen Lehrsazzes, der noch seinen Namen führt, zugleich religiöser Sinn, so daſs er dafür den Musen eine Hekatombe opferte. (*Vitruv.* 9, 2.).

Die ψυχὴ schied Pythagoras von ζωή und sah sie als einen abgerissenen Theil des Aethers an (ἀπόσπασμα αἰθέρος). Sie war innig mit den Körpern verschmolzen und ausgeflossen aus der göttlichen Sonne, aus dem Elementarfeuer. In sofern die Seele des Menschen mit der Weltseele vereint war, glaubten die Pythagoreer, daſs sie von Aussen in den Körper komme, jedoch nicht

durch ein Ohngefähr. In ihrer Objectensprache bezeichneten sie die Seele als eine Zahl. Aus dem Körper geht die Seele wieder in den freien Aether zurük und dann wieder in andre menschliche oder thierische Körper, wohin sie der Zufall führt. So wird die Seele in ihrem nothwendigen Kreislauf an verschiedene Wesen gebunden, bis sie zur Weltseele übergeht. Daher hielt auch Pythagoras das Würgen der Thiere für unerlaubt als Menschenmord. Jenen Kreislauf der Wanderungen aber läſst nur eine Stelle des Diogenes (VIII. §. 31.) bis zu gewissen Gränzen dauern. Pythagoras selbst wollte sich nach einer Sage aller berühmten und divinatorischen Personen erinnern, in denen seine Seele gelebt hätte, wenigstens daſs er Euphorbos gewesen, von dem bis zu Pythagoras 6 Jahrhundert Jahre waren. Bei diesen Wanderungen ists merkwürdig, daſs die Seelen dadurch edler erschienen, daſs meistens nur Seelenbehausungen im Menschen erwähnt werden und zwar fünf Glieder in der Kette. In diesem Seelenwanderungscyklus hatte Hermes eine Stelle, da die Pythagoreer in ihm den Seelenbegleiter erkannten, welcher die Menschengeister aus allen Gegenden sammle und insbesondere die reinern höher zum Aether führe, indeſs die unreinen im Hades, als an einem ewigen Quaalorte von Furien gepeinigt würden. Hierbei sind gewiſs ägyptische und griechische Volksvorstellungen noch eingemischt.

Dem Sinne nach war die pythagoreische Metempsychose allerdings von der ägyptischen verschieden. Sie war nicht nur Prüfungszeit und

Läuterung der unreinen Seelen, sondern auch nicht figürlich und symbolisch, wie die ägyptische, vielmehr ganz eigentlich, wie Aristoteles zeigt. — Die Seele als für sich bestehende Zahl konnte sich mit jedem Körper vereinigen. Uebrigens war die Metempsychose hier nur eine Hülfe zur deutlichern Versinnlichung der wirklichen und gewissen Fortdauer.

Sind die Seelen des Menschen und der Thiere Producte oder Theile der unvergänglichen Weltseele und Lebenskraft, so sind sie auch selbst unzerstörbar. Dies war aber mehr Schlufs, als Grund, und selbst jener Schlufs ist mehr zufällig hingeworfen, als nach seiner Bedingung genau bestimmt. Daher sagte Cicero mit Recht, die Pythagoreer hätten die Unsterblichkeit ohne deutlich entwickelte Gründe gelehrt, mithin blos angenommen. Wie konnte man auch nach Gründen der Fortdauer fragen, wenn man überzeugt war, dafs Seelen aus einem Körper in den andern wandern?

Bei Pythagoras finden sich die ersten Unterscheidungen der ψυχή. Bis hieher galt die Seele noch nicht als ein Gemeinbegrif. Bei Pythagoras erst ward es: ψυχή, in welcher verschiedene Theile getrennt wurden. Diese Theile waren nur verschiedene Acte oder Thätigkeitsarten oder Erscheinungen.

Die Untersuchung hierüber, wie über die gesammte Psychologie der Pythagoreer s. in der Geschichte der Psychologie S. 171—189.

In dem Systeme der Pythagoreer findet sich das Fatum mit dem Zufalle vereinigt. Sie sagten, Gott sey das Fatum oder die unveränderliche Ursache, durch welche Alles geschieht; insofern er als der allgemein belebende Aether die Welt durchdringt und alle Dinge in derselben in Zusammenhang bringt. So konnten sie den Glauben an die Vorsehung der Götter, die ohnehin mit den Menschenseelen verwandt waren, befestigen. Nur räumten sie durch den grossen Einflufs der Dämonen auf die Menschen zugleich dem Zufall mehr ein, als die menschliche Freiheit es gestattete. Durch das Geschik werden die Menschen inspirirt und die Seelenwirkungen rühren von den Eingebungen der Gottheit her, da einige Menschen zum Guten veranlafst und so glüklich, Andre zum Bösen verleitet und so unglüklich werden. Die Rolle, die hier der Zufall bei des Menschen Mifsgeschik erhält, ist zum Theil noch Rest oder wenigstens natürliche Folge des Volksglaubens. — Eine andre Gestalt des Zufalls fanden sie in der Erscheinung von angebornen Talenten. Nach ihm seyen Einige geschikt und richtig treffend, andre das Gegentheil; diese verfehlten das Ziel. Nicht aber von aussen aufgebürdet sey dies Mifsgeschik, sondern ursprünglich eingepflanzt. S. Geschichte der Psychologie S. 185.

Die Sittenlehre des Pythagoras ist bis auf wenige Zeugnisse und zerstreute Bruchstücke verloren. Die moralischen Fragmente der Pythagoreer, die Gale aus dem Stobäos und Jamblichos gesammelt, und aus welchen Omeis seine ungereimte pythagoreische Sittenlehre zusammengesezt hat, sind unächt und am wenigsten alt. Indefs sind uns ausser einigen Notizen beim Aristoteles (*Ethic. Magn.* 1, 1. 2. *Metaph.* 1, 5. 11, 4.) doch noch manche Fragmente, besonders von Dikäarchos und Aristoxenos aufbehalten, welche Meiners in der 5ten Beilage (G. d. Wiss. 1, 565 f.) angeführt hat, und die man nach seinem Urtheile als ächte Ueberbleibsel der pythagoreischen Ethik ansehen kann. Seine moralischen Grundsazze dürften selbst gewisser und auch unentstellter erhalten seyn als seine metaphysischen Probleme. Allein wenn uns auch selbst diese die Zeit entrissen hätte, so würde schon der Charakter des Pythagoras als Menschenbeobachter, Sittenverbesserer, Volkslehrer und Staatsmann, nicht minder aber die ganze Anlage und Einrichtung des von ihm gestifteten Bundes, welche eine so tiefe Kenntniſs der sittlichen Natur des Menschen und der Mittel sie zu vervollkommnen, ankündigt, das Daseyn einer praktischen Sittenlehre erwarten lassen und darthun können. Wenn überdies Pythagoras die Tugend am meisten durch Angewöhnung und Beispiel lehrte, und die Lebensart, an die er seine Freunde gewöhnte, und ihnen empfahl, alle Ermahnungen zu den häuslichen und bürgerlichen Tugenden überflüssig machte, so wird nicht abzuläugnen seyn, daſs allen seinen Verfügungen und Anstalten, die er traf, gewisse moralische Grundsäzze zum Grunde lagen. Will man das Verdienst des Pythagoras als eines Sittenlehrers in seinem ganzen Umfange erkennen und würdigen, so muſs man nicht fragen, ob er neue, und welche bis dahin unerhörte moralische Meinungen er vorgetragen, sondern, welche Grundsäzze er und seine Schüler ausgeübt, und in wirkliche Lebensregeln und Gewohnheiten verwandelt haben. Die reine Moral des Pythagoras ist minder in Begriffen

und Lehren zu suchen, als in der Richtung gegen die Weichlichkeit eines Zeitalters, auf die Entsagung, auf die Erhebung über den sinnlichen Körper, auf das Thun nach dem grossen Gesezze. Er war nicht blosser Volkslehrer, ob er gleich eine gewisse Reihe von Maximen auch unter dem Volke verbreitet wünschte, sondern zugleich wirklicher Sittenverbesserer, Bildner einzelner vortreflicher Männer. Dieses Verdienst, der Nachwelt wakre Männer zu bilden, war grösser als ein Schriftstellerisches, das er durch Erforschung eines Sittensystems erworben hätte. Das Stillschweigen Platons von dessen Ethik kann nicht auffallen, da überdies Sokrates erst hier Aufklärung verbreitete. Platons eigner Schüler, Aristoteles nennt den Pythagoras den ersten Lehrer der Ethik, und sezt nun zugleich hinzu, daſs er alle Betrachtungen über Tugend und Glükseligkeit auf Zahlen zurükgebracht habe. Er ward aber der erste Lehrer der Ethik durch seine Methodik, die er in die Lebensregeln, und durch die Asketik, die er in medicinische und diätetische Vorschriften brachte. Geht doch der sonst kalte Aristoteles in seiner Ehrfurcht so weit, daſs er ihn den Ersten nannte, welcher die Pflichten auf ein gemeinschaftliches Princip (vielleicht nur Grundsaz) zurükführte, das aber in seiner theoretischen esoterischen Philosophie, namentlich in seiner moralischen Arithmetik lag. Wie man dem Pythagoras eine höhere Speculation nicht abläugnen kann, so auch nicht, daſs sie mit seiner Praxis aufs innigste verbunden war. Wir können erwarten, das Pythagoras den Unterricht in der praktischen Philosophie, den seine mente, besonders von Dikäarchos und Aristoxenos aufbehalten, welche Meiners in der 5ten Beilage (G. d. Wiss. 1, 565 f.) angeführt hat, und die man nach seinem Urtheile als ächte Ueberbleibsel der pythagoreischen Ethik ansehen kann. Seine moralischen Grundsazze dürften selbst gewisser und auch unentstellter erhalten seyn als seine metaphysischen Probleme. Allein wenn uns auch selbst diese die Zeit entrissen hätte, so würde schon der Charakter des Pythagoras als Menschenbeobachter, Sittenverbesserer, Volkslehrer und Staatsmann, nicht minder aber die ganze Anlage und Einrichtung des von ihm gestifteten Bundes, welche eine so tiefe Kenntnifs der sittlichen Natur des Menschen und der Mittel sie zu vervollkommnen, ankündigt, das Daseyn einer praktischen Sittenlehre erwarten lassen und darthun können. Wenn überdies Pythagoras die Tugend am meisten durch Angewöhnung und Beispiel lehrte, und die Lebensart, an die er seine Freunde gewöhnte, und ihnen empfahl, alle Ermahnungen zu den häuslichen und bürgerlichen Tugenden überflüssig machte, so wird nicht abzuläugnen seyn, dafs allen seinen Verfügungen und Anstalten, die er traf, gewisse moralische Grundsäzze zum Grunde lagen. Will man das Verdienst des Pythagoras als eines Sittenlehrers in seinem ganzen Umfange erkennen und würdigen, so mufs man nicht fragen, ob er neue, und welche bis dahin unerhörte moralische Meinungen er vorgetragen, sondern, welche Grundsäzze er und seine Schüler ausgeübt, und in wirkliche Lebensregeln und Gewohnheiten verwandelt haben. Die reine Moral des Pythagoras ist minder in Begriffen und Lehren zu suchen, als in der Richtung gegen die Weichlichkeit eines Zeitalters, auf die Entsagung, auf die Erhebung über den sinnlichen Körper, auf das Thun nach dem grossen Gesezze. Er war nicht blosser Volkslehrer, ob er gleich eine gewisse Reihe von Maximen auch unter dem Volke verbreitet wünschte, sondern zugleich wirklicher Sittenverbesserer, Bildner einzelner vortreflicher Männer. Dieses Verdienst, der Nachwelt wakre Männer zu bilden, war grösser als ein Schriftstellerisches, das er durch Erforschung eines Sittensystems erworben hätte. Das Stillschweigen Platons von dessen Ethik kann nicht auffallen, da überdies Sokrates erst hier Aufklärung verbreitete. Platons eigner Schüler, Aristoteles nennt den Pythagoras den ersten Lehrer der Ethik, und sezt nun zugleich hinzu, dafs er alle Betrachtungen über Tugend und Glükseligkeit auf Zahlen zurükgebracht habe. Er ward aber der erste Lehrer der Ethik durch seine Methodik, die er in die Lebensregeln, und durch die Asketik, die er in medicinische und diätetische Vorschriften brachte. Geht doch der sonst kalte Aristoteles in seiner Ehrfurcht so weit, dafs er ihn den Ersten nannte, welcher die Pflichten auf ein gemeinschaftliches Princip (vielleicht nur Grundsaz) zurükführte, das aber in seiner theoretischen esoterischen Philosophie, namentlich in seiner moralischen Arithmetik lag. Wie man dem Pythagoras eine höhere Speculation nicht abläugnen kann, so auch nicht, dafs sie mit seiner Praxis aufs innigste verbunden war. Wir können erwarten, das Pythagoras den Unterricht in der praktischen Philosophie, den seine ihm zunächst verbundenen Freunde empfingen, sich nicht minder von der gemeinen Lehrart unterschieden haben werde. Er gehörte auch zu den esoterischen Lehrern. In der Folge wurde die moralische Arithmetik, nach welcher die allgemeinen Regeln gefunden waren, noch weiter ausgebildet und führte Andre auf abergläubische Vorstellungen.

Hier blieb also die Moral nicht blos abgeschlossene, trokne und unfruchtbare Wissenschaft des Verstandes, sondern ging auch auf das Betragen in allen Verhältnissen des einsamen und gesellschaftlichen, des häuslichen und bürgerlichen Lebens über. Die Einrichtungen des Bundes zielten auf eine harmonische, den beiderseitigen Zwecken angemessene Stimmung des Körpers und der Seele, (Reinlichkeit und Reinheit,) auf Freundschaft — auf Verhütung jeder zu grossen Ermattung oder zu grossen Erhöhung (Ueberspannung) der Seele, auf Mässigung der Leidenschaften, auf Selbstbeherrschung, auf Selbsterkenntniſs und unpartheiische Selbstwürdigung, (wodurch ihr Leben ein an einander hängendes Ganzes wurde, wo gleichsam ein Lebensplan mit Einheit entworfen und bedacht war) — auf beständige Thätigkeit und Heiterkeit der Seele und ungestörte Ruhe derselben. Gewiſs muſste dem Stifter ein Ideal von sittlicher Vollkommenheit vorschweben. Jene Verbrüderung so vorsichtig erlesener und vielfach bewährter Männer muſste auf Bildung des Charakters Vieles wirken. Hier muſste die Tugend zur Fertigkeit werden.

So lange der pythagoreische Bund dauerte, war weder der Sinn noch die Musse da, sich mit wissenschaftlichen Abstractionen zu beschäftigen. Ueberhaupt fühlten die Pythagoreer desto weniger das Bedürfniſs einer wissenschaftlichen Sittenlehre, je mehr ihr ganzes Institut auf moralische Bildung und Praktik berechnet war. Manches mögen wohl Pythagoreer, jedoch erst sehr spät bemerkt haben. Es wurden die Mitglieder des Bundes auch ohne Theorie der Pflichten zur Ausübung derselben gewöhnt und gebildet; erst nachher kamen sie auf wissenschaftliche Bestimmungen und schrieben über die Moral.

Ihre Verdienste um die praktische Philosophie waren also 1) ihre eigne moralische Bildung, ihre Gerechtigkeitsliebe, ihr hoher Sinn für Menschenfreundschaft, und die Verbreitung einer solchen moralischreligiösen Cultur durch still redendes Beispiel und Rath unter ihren Zeitgenossen.

2) Eine moralische Läuterung der Volksreligion, sowohl in Hinsicht auf Vorstellungen von der Gottheit und Unsterblichkeit, als auch auf den Cultus. Was den lezten betrift, so schränkte Pythagoras vorzüglich den Opferdienst mit Thieren ein, und die Pythagoreer lehrten, man müsse der Gottheit auch durch Rechtthun wohlgefällig werden. Pythagoras tadelte die in die Volksreligion übergegangenen Vorstellungen der Dichter, da sie nun schon mit den geläuterten moralischen Begriffen in Widerspruch standen. — Auffallend bleiben die Widersprüche: a) daſs sie die Gottheit als Naturkraft und doch zugleich zuerst als moralische Intelligenz denken konnten, und Tennemann hat dies nicht erklärt. Allein jener Begrif war blos

theoretisch von dem speculirenden Verstande eingegeben, dieser dagegen praktisch und im Keime auch schon bei Dichtern vorhanden. Die Pythagoreer dachten sich demnach Gott als den moralischen Richter der Menschen, und Götter und das Gute wurde unter Einer Zahl, unter demselben Begrif der Einheit und Harmonie gedacht. Von ihm wurde dann Liebe zur Wahrheit und zum Wohlthun unter den Menschen abgeleitet. Ein andrer Widerspruch scheint: b) der physische Einfluſs der Götter und Dämonen, der die praktische Freiheit aufheben muſste. Allein dies war derselbe Gegensaz, da Jene nur Naturkraft waren; zudem lieſs der Glaube an die Αἶσα oder das Fatum zwar Ahndung eines Naturgesezzes, aber noch lange keine Vorstellung, wenn gleich im praktischen Leben beständig die Anwendung der Freiheit zu. — Die wandernden Seelen liessen sie allmälig so geläutert werden, daſs sie einer vollkommnen Gemeinschaft mit den Göttern gewürdigt wurden. So verband man auch hier moralische Begriffe mit religiösen, und hegte schon die Ahndung einer Perfectibilität. Ueberhaupt aber erhob sich dabei der Mensch schon als praktischer Weiser weit über die sinnlichen Götter der alten Religion, und über sinnliche Vorstellungen der Dichter jenes Zeitalters.

Merkwürdig sind die einzelnen moralischen Vorstellungen, die wir von den Pythagoreern wissen, und die zwar noch nicht zu bestimmten Begriffen eingeformt, aber desto freier gebildet waren.

In ihrer Tafel der 10 Vollkommenheiten (Gebote) stand auch der Gegensaz des Guten und Bösen (ἀγαθὸν καὶ κακόν). Sie dachten Alles, was gut ist, unter dem Begrif der Einheit und gleichsam der zählbaren oder deutlich zu berechnenden Bestimmtheit. Die Tugend wurde sonach ein bestimmtes Verhältniſs und eine Einheit des Gemüths, eine Harmonie, wie Gott selbst. Das Böse aber brachten sie unter den Begrif der Vielheit und Unbestimmtheit, weil man auf vielfältige Art fehlen, aber nur auf Eine Art recht thun könne. Indem hier eine grade Richtung als die einzig Richtige angenommen wurde, so war doch zugleich hier schon eine Ahndung der Freiheit vorhanden.

Nach Aristoxenos gaben sie folgende Ermahnung: daſs man Krankheit von dem Körper, Unwissenheit von der Seele, Schwelgerei vom Leibe, Aufruhr von den Städten, Uneinigkeit von Familien entfernen, in allen Dingen aber sich vor Uebermaaſs hüten müsse. Es prägten sich die Pythagoreer alle Abend ein: der Gerechtigkeit und den Gesezzen zu helfen, mit der Ungerechtigkeit und Tyrannei aber unaufhörlich zu kämpfen. Unter allen Tugenden aber schäzte, wie es scheint, auch Pythagoras keine mehr, als eine gewisse Sanftheit und Milde des Gemüths, die gegen Freunde ergeben, gegen Fremde gefällig, gegen Feinde versöhnlich macht. Diese harmonische Stimmung galt ihm die Mutter der Bescheidenheit, Verschämtheit und allgemeinen Menschenliebe. — Unter den Verunstaltungen der menschlichen Natur haſste er keine so sehr, als wüste Roheit oder Verwilderung des Gemüths, deren unzertrennliche Gefährtinnen Schaamlosigkeit, Mangel an Mässigung, unerweichbare Härte und aufbrausender Zorn seyen. Alle Ergiessungen von ausgelassener Freude, wie von übermässiger Traurigkeit, alle Ausbrüche eines wilden Zorns, wie kriechend schmeichlerisches Verstellen, waren untersagt. — Durch das Verbot der Tödtung und Qual unschädlicher Thiere ward den theilnehmenden Mitgefühl eine weite Ausdehnung gegeben. — Die Wollust stellten sie als Feindin der Vernunft und Tugend, als die Quelle verderblicher Krankheiten des Körpers und der Seele auf.

Sie lehrten das Recht der Wiedervergeltung und sezten in sie das Wesen der Gerechtigkeit. Diesen so unvollkommnen Begrif drükten sie überdies in ihrer symbolischen Sprache als arithmetische Formel aus. Gerechtigkeit (τὸ δίκαιον) lag ihnen darin, daſs Alles, was Einer dem Andern gethan, ihm wieder und in demselben Verhältnisse gethan werde; Auge um Auge.

Ausser den individuellen Rathschlägen hatte Pythagoras auch mehrere Tugendmittel erdacht und zu ihrer Beförderung mannigfaltig mitgewirkt. Sie waren a) Gründe und Beweise der Vorschriften und Gedanken, wodurch die Tugend empfohlen ward; b) Musik, welche gleichsam die Töne der Seele in ein richtiges Verhältniſs gegen einander stimmen sollte; c) Diätetik, mit der sich sonst keine philosophische Partei so sorgfältig beschäftigt hat.

Neben der Moral kann man mit gutem Grunde von dem Staatsmanne Pythagoras erwarten, daſs er auch der Politik mittelbaren oder unmittelbaren Dienst leistete. Schon sein Bund und die Vereinigung mit den ersten Männern der griechischen Staaten in Italien zeugt von seinen weitgreifenden Kenntnissen in Sachen der Regierung und der Begründung des allgemeinen Wohls. — Aber auch in Hinsicht auf manche Eigenthümlichkeiten in seinem Leben verrieth er tiefe politische Zwecke.

Seine Kenntnisse umfaſsten einen grossen Kreis andrer Wissenschaften, die ihm um so mehr die allgemeine Bewunderung sicherten, und die beinahe göttliche Verehrung erwekten. Daher die Sagen von Pythagoras Wundern. Das abgerechnet, was spätere Mysten und neuplatonische Schwärmer ihm leicht andichteten, wie sie ihn mit einer tiefen Naturkenntniſs Götteranschauungen verbinden liessen, so darf man doch annehmen, daſs verschiedene der Wundergeschichten der Pythagoreer ihren Grund in ihren medicinischen Kenntnissen haben konnten. Das Geheimniſsvolle, womit die Arzneykunst in diesen Zeiten behandelt wurde, nebst einigen aus den Zeiten der Jongleurs zurükgebliebenen Ceremonien, das Göttliche in den Vorbedeutungen, das sich durch die Etrusker in Italien ausgebreitet, und wovon Pythagoras ohne Zweifel Manches angenommen hatte (*v. Heyne Epim. ad Comm. de tempore op. Etrusc.* in *Commentat. Gotting. T. 4.*) — dies Alles kann die Entstehung der Meinung von Pythagoras Wundern erklären. Auch kommt seine reife Beobachtungsgabe hinzu, die weiter sah, als der rohe Haufe.

Pythagoras Speculation hatte noch den Weltursprung zum Gegenstande und ging auf die äussere, aber höhere Natur. Neue Gründe stellte er auf, um zu dem Gewissen zu gelangen, und den Zusammenhang suchte er in seinem Denken wohl zu bewahren. Er stellte die erste Analyse des Subjects auf, und bestimmte das Wesen der allgemeinen physisch göttlichen ψυχή. (S. Geschichte der Psychologie S. 188.).

Pythagoras wollte die Natur aus Begriffen *a priori* ableiten. So gründete er die transcendentale Philosophie.

Seine Zahlen, deren Gesezmässigkeit, sein Rhythmus des Universums, seine Metempsychose verrathen noch Verwandschaft mit der ersten orientalischen Bildung. Aber sein Geist bearbeitete dies mit Freiheit. Ueber die Milesier ging er darin hinaus, daſs er nicht nur das: Woraus? bestimmen wollte, sondern auch: was die Dinge ihrer Natur nach sind. Pythagoras ahndete schon, daſs eine Anschauung der Natur in uns wohne.

Wie er dadurch, daſs er das Princip, welches er in den metaphysischen Untersuchungen anwendete, auch mit der Ethik zu verknüpfen wuſste, und Alles in genauere Verbindung sezte, so verhalf er der Philosophie überhaupt zu mehr Consistenz. Er schied Gesezgebung und Politik von der eigentlichen Philosophie und brachte den Volksglauben in bestimmtere Gränzen. Von diesem trennte er die höhere Theorie schon durch den Unterschied seiner Schüler, als Mathematiker und Akusmatiker.

Merkwürdig und bewunderungswerth bleibt an Pythagoras, daſs er neben seiner tiefsinnigen Speculation über Abstracta der Zahlen dennoch vielen Sinn für Moral hegte, und daſs wir praktischen Werth seiner Theorie, nachdrükliches Gewicht auſs Handeln finden; daſs Er, der speculative Philosoph, so wenig engherzig und pedantisch erschien, sondern einen so geschmeidigen Geist durch seine Verbrüderung der Bessern im Volke, durch seine Vereinigung der Guten zu Zwecken der Menschheit bewährte, weshalb auch seine Schule vor Allen den weitesten Einfluſs hatte; daſs er den würdigen Gedanken von Gleichförmigkeit der Ausbildung aller menschlichen Kraft faſste und ausführte.

Das pythagoreische System konnte bei dem gemeinschaftlichen Streben Mehrerer immer weiter ausgebildet werden. Alle die des Urhebers originelles System studirten, brachten eine reine Empfänglichkeit für dasselbe mit; daher blieben sie auch immer dem Hauptcharakter treu und gingen von Einem Grundsazze aus. So aber ward das System zu dem Vollendesten vor Sokrates.[3]

Nur im Einzelnen wichen die Pythagoreer von dem System ihres Meisters ab. Ueberdies kann hierüber die Geschichte nicht vollständig seyn.

Alkmäon von Kroton wird durch Aristoteles zwar von den Pythagoreern unterschieden; er folgt aber doch dem Pythagoras als Zeitgenosse. Die Seele war ihm unsterblich, weil sie gleicher Natur mit den Göttern sey, und sich wie Sonne, Mond und der ganze Himmel unaufhörlich bewege. Cicero nennt ihn *hominem non insulsum et acutum* und führt (*Tusc.* 1, 8.) einen Vers von ihm an, der sich auf Unsterblichkeit bezieht. — Er leitete das Unglük der Menschen aus ihrem Mangel an Ueberlegung der Folgen ab, wobei sie nicht den Anfang und das Ende der Handlungen verbänden.

Philolaos, der mit Sokrates lebte und Freund Platons war, ging darin seinen eignen Weg, dafs er das Unendliche und Endliche zum Princip der Dinge machte. Die Welt ist nur Eine und umfafst Alles; sie ist ewig. — Von den Seelen behauptete er die Präexistenz; in dem irdischen Leben fand er einen Zustand der Strafe, den man aber ohne der Götter Willen nicht verlassen dürfe. Daher dürfe man auch nicht Hand an sein Leben legen, selbst nicht bei deutlichen Gründen. Vgl. Platons Phädon S. 139 f.

Archytas wich mit einigen Andern von der gemeinen Eintheilung der ψυχὴ ab, und schied sie in Φρένες oder λογίσμος und in θυμὸς (νοῦς) und ἐπιθυμία. Man nennt ihn sogar als Urheber einer Annahme von Kräften (Thätigkeiten, δυναμεῖς) der Seele. S. Gesch. der Psychologie S. 181.

Ueber Aresas und dessen Fragment bei Stobäos p. 846. s. Gesch. der Psychologie S. 182—184.

Rationalistisch - dogmatische (idealistische) Säzze der ältern Eleatiker.

Zugleich mit Pythagoras oder zur Zeit der Zerstörung des pythagoreischen Bundes, begründete Xenophanes eine neue Philosophie. In ihr lag die Unterscheidung des Werdens der veränderlichen Sinnenwelt, und eines Seyns Einer unveränderlichen Substanz, als eines Objects; — Rationalismus.

Ist denn, fragte man jezt, Veränderung auch möglich; — was bisher vorausgesagt wurde. So fand es Xenophanes unbegreiflich, wie Etwas werden könne.

Die bisherigen physischen Systeme beruhten auf einseitigen Erfahrungen und Analogien, auf minder sichern Voraussezzungen und Hypothesen. War die menschliche Denkkraft einmal erwacht, so mufsten sich die Widersprüche in denselben gar bald entdecken lassen. Zu ihren Resultaten fehlten noch die Prämissen. Die Pythagoreer waren aber doch durch Analyse der Sinnenerscheinungen bis an das Aeusserste des Gebiets der Sinne, Raum und Zeit gelangt, und ihr System veranlafste so einen Uebertritt von dem Sinnenbezirke zum Gebiete der reinen Vernunft. Kein Wunder, dafs ein System folgte, welches sich über die Sinnensphäre hinaus wagte.

Jezt traten die ersten eigentlichen Denker auf, welche ihre Aufmerksamkeit mehr auf den Begrif von Ursache und Wirkung und die Möglichkeit der Entstehung, der Veränderung und des Beharrlichen richteten. Ja sie entwickelten zugleich ein Gedankensystem, dessen Neuheit und Bündigkeit alle Andere übertrift. Man darf sagen, das eleatische System ist (besonders wegen seines Skepticismus) eine erstaunliche Erscheinung in der frühesten Geschichte des menschlichen Geistes, erklärbar aus pythagoreischen Läuterungen und freiem jonischen Geiste. Nur das Interesse der Speculation schwebte vor Augen. Man erklärte alles Entstehen für unmöglich, ja selbst die Bewegung im Raume für widersprechend. Man vermied sorgfältiger die Vermischung empirischer Säzze mit den Principien der Vernunft, und wurde dadurch zuerst auf die weite Trennung der Sinnenwelt oder Erfahrungswelt — von der Verstandeswelt geführt. Dadurch wurde der Grund gelegt zu zwei Systemen zugleich, einmal zu dem des Empirismus, dann zu dem des Rationalismus. Jenes des Empirismus kam öftrer noch vor. Dieses des Rationalismus ist vielleicht nie wieder so bis auf Spinoza entwickelt worden.

Es ist merkwürdig, daſs man noch vor kurzer Zeit (wie selbst Meiners) dies System für das trockenste und spizfindigste System hielt, seit der kritischen Philosophie aber als eins der Erhabensten des menschlichen Geistes betrachtet.

„Bei den Eleatikern finden wir die Trennung des Empirischen von den nun erst erforschten Principien der Vernunft, und die Aufdeckung eines Widerstreits der reinen transcendentalen Vernunft und der Erfahrung. Hier finden wir auch die erste Ahndung von der Kluft zwischen beiden Welten."

„Statt der Klage ihrer Vorgänger über das physische Uebel und die Unzuverlässigkeit der Menschen, beginnt mit den Eleatikern die erste Klage über die menschliche Natur, jedoch bei ihnen nur in theoretischer Hinsicht über die Kurzsichtigkeit des Menschen im Gebiete der Wahrheit, über die Unzuverlässigkeit der sinnlichen Vorstellungen des Menschen, wozu die Pythagoreer schon durch Herabsezzung des (weichlichen) Körpers Anleitung gaben." *)

Xenophanes (geb. nach 500. v. Ch.).

Xenophanes ging aus dem Mutterlande der Philosophie, Kleinasien, hervor; — geboren zu Kolophon, wahrscheinlich zu gleicher Zeit mit Pythagoras. Strabo nennt ihn und den Parmenides sogar Pythagoreer, allein kein Grund begleitet diese Annahme. Einige geben ihm den alten griechischen Lehrer Boto in Athen zum Lehrer (*Diog. Laert. IX.* 18.).

---

*) Geschichte der Psychologie S. 193. 194.

Xenophanes vertrieb der persische Despotismus aus seinem Vaterlande und er ging zuerst nach Sicilien, dann nach Elea, noch bei Lebzeiten des Pythagoras, als Thespis seine Trauerspiele gegeben hatte (535 v. C.). In Elea trug er seine Lehre vor und zwar in Gesängen (ἐῤῥαψώδει τὰ ἑαυτοῦ. Vgl. *Wolf Proleg. ad Homer. p.* 98.). Selbst schrieb er epische, elegische und iambische Gedichte, von denen uns Fragmente verblieben. Sein Hauptwerk hat noch das Modethema an der Stirne: περὶ Φυσεως.

Er war einer der erhabensten und originellsten Denker seines Zeitalters, erhaben über den Volksglauben, ein Mann von Massigkeit, die ihn ein sehr beträchtliches Alter erreichen lieſs, ein Mann von Charakter und Selbstständigkeit. Zwar kannte er des Thales und Pythagoras Systeme, aber er schrieb, um sie zu widerlegen. Er nahm eine von dem bisher gewöhnlichen Gange des philosophirenden Geistes völlig abweichende Richtung.

Sein Hauptsaz war folgendes Räsonnement: Es gibt keinen Uebergang von Nichts zu Etwas. Kann aus Nichts Nichts werden, so kann auch Nichts entstehen. Alles Entstehen erscheint also unbegreiflich. Es gibt daher gar keinen Ursprung der Dinge; in der Welt gibt es kein Werden, nur ein Seyn; alles, was wirklich ist, ist ewig da und ewig dauernd. Es ist ein fest bestehendes, unveränderliches, einziges und allervollkommenstes, in sich selbst vollendetes, abgerundetes Weltganze oder Weltsubstanz. Ἓν τὸ πᾶν, Alles ist Eins, Eins ist das grosse All. — So faſste jezt sein Verstand alles Existirende und Reale in den Weltbegrif zusammen. Er ahndete das so daseiende All als Ein grosses, vollendetes, sich immer gleiches, lebenvolles Ganze — begann aber doch schon, die Erscheinungswelt sich dem einen νοῦς untergeordnet zu denken.

Existirt Alles, was ist, nur durch Zahlen, — als Zeichen des Verstandes, — (eine Prämisse, die durch Pythagoras verbreitet war), so ist der Verstand überall allein das Reale, und die Sinnlichkeit ist Quelle dee Täuschung. — So begann seine Philosophie mit der apodiktischen Gewiſsheit des Vernunftgesezzes. — Dann existirt überall nur Eins, wozu er keines Gottes bedurfte. Er bedurfte nemlich keines Gottes als theoretischen Erklärungsgrundes beim Räthsel der Welt.

Man kann erwarten, daſs bei Xenophanes erhabenen Begriffen von einem in sich vollendeten Weltall auch die Gottheit viel höher erhoben seyn würde. Hatte doch schon Pythagoras den Himmel durch den eignen Namen des κόσμος und durch seinen harmonischen Zusammenhang verherrlicht. Man hat aus der Metaphysik des Aristoteles (1, 5.) die Sage: Xenophanes habe zu dem ganzen grossen abgerundeten Himmel hinauf geblikt und gesagt: dieses Eins ist Gott (τὸ Ἓν ϑεός). Das Weltall ist Gott, Gott ist zugleich mit dem All da — mithin nicht früher, nicht später — gleich ewig. Diese Behauptung identificirte also das Göttliche mit der Welt, begründete ihre Einheit. Dies war völlig consequent, Gott und die Welt in Einem Begrif zusammenfliessen zu lassen, da er alle Unterscheidungsmerkmale Beider aufgehoben hatte, indem er alles in der Welt Wirkliche für ewig so daseiend, mithin keiner Entstehung oder gar Schöpfung bedürftig hielt.

Den Gott, der späterhin in Schulen angenommen wurde, konnte Xenophanes für sein Universum nicht anwenden; dies war in sich selbst vollendet und von allen positiven Prädicaten, also auch der Vollkommenheit entlöſst. Dennoch darf man nicht sagen: Seine Welt stand ohne Gott; denn Kraft als Göttliches muſste ihr, auch in seiner Vorstellung bleiben.

Anders zeigte sich Xenophanes in seinem System, anders als Mensch in dem Glauben an die Volksgötter. Die Eigenschaften und Vollkommenheiten des Göttlichen dachte er sich dem All nicht blos aufgeprägt, sondern eingeprägt.

Daher sagte er: Gott ist Eins und es ist nur Ein Gott, und unter allen Göttern und Menschen der Höchste. Auf dies Ἓν konnte er schon durch Pythagoras Zahlenlehre geführt werden.

In seinem Glauben an Götter stellte er die Prämisse voraus: Gott kann kein menschliches Wesen seyn. Dies bemerkte er nicht sowohl als Philosoph, sondern schon als Mensch von gesundem Verstande. Sein philosophischer Geist bemerkte, daſs ein so einziges Wesen, das nicht blos unumschränkte Macht besizze, sondern auch so hohe Denkkraft, unmöglich menschliche Leidenschaften, menschliche Handlungen, noch weniger menschliche Gestalt haben könne. Da er sich so Gott zuerst dachte, sich zur Idee der Gottheit erhob, und diese Idee viel deutlicher und viel reiner faſste, so muſste diese auch Eigenschaften erhalten, die über die gemeinen Erscheinungen der niedern Erde und über die sterblichen Menschen sich erheben. Daher lieſs er sogar das göttliche Denken keine Aehnlichkeit mit menschlichen Gedanken haben. Mühelos schaltet die Gottheit mit ihrem Gemüth. Doch diese freien Ideen blieben ihm keineswegs Speculation, er machte als Mensch von ihm Gebrauch, er wandte sie an auf die Religion der gemeinen Menschen und des grossen Haufens. Nicht nur mit einer auffallenden Freimüthigkeit, die nur vor der Stiftung eines Inquisitionstribunals in Athen möglich war, sondern auch mit einer Art von Eifergeiste und edlem Unwillen verwarf er die gemeinen Vorstellungen der griechischen Bibel, d. h. die, welche im Homeros und Hesiodos von Gott so menschlich vorkommen. (Bei *Sext. adv. Math. IX.* 193. *I.* 288.) Er klagte diese beiden Dichter, die man als göttliche Männer verehrte, als Verläumder der Gottheit an. Er vernichtete aber auch den heiligen Unsinn des ganzen Volkshaufens aller Orten und Länder. Er verlachte die Aegyptier, daſs sie wirkliche Götter beweinten oder Wesen, die beweint zu werden verdienten für Götter hielten. Gleich freimüthig war seine Antwort auf die Frage, ob die Leukothea durch Thränen und Wehklagen geehrt werden sollte. — Die Gestalt, worunter die Künstler die Götter vorstellten, hielt er für eine Erfindung der menschlichen Eitelkeit. Er war endlich fast der einzige unter den griechischen Philosophen, welcher alle Arten von Weissagungen als Aberglauben oder Betrügerei verwarf. (*Divinationem funditus sustulit. Cic. divin. I. 3.*) So sonderte demnach Xenophanes Alles von den Göttern ab, was theils die blosse Einbildungskraft, theils die subjective Bildung seiner Vorfahren ihnen beigemessen hatten. Er nahm besonders Anstoſs an dem groben Anthropomorphismus. Er grif den Aberglauben am meisten dadurch bei der Wurzel an, daſs er sich laut und stark gegen die unsittlichen Handlungen der Götter erklärte, die ihnen jene alten heiligen Sänger angedichtet hatten. Sein göttlicher Genius wollte alles Menschenartige und Menschenähnliche aus aller Religion gebannt haben. Stäudlin hat (in s. Gesch. des Skepticismus 1, 185.) dies dogmatisch wegwerfende Declamationen gegen die heidnische Religion genannt. Allein Xenophanes stüzte sich auf Gründe, und seine freie Aussprache stellt weder seinen Charakter in Schatten, noch beurkundet sie Frivolität gegen das wahre Göttliche.

Der aus Ionien weggedrängte Weise hatte manche menschliche Schiksale erfahren müssen, so daſs ihm Alles Sinnliche unsicher, zufällig, schwankend und täuschend schien. Sein Geist läuterte sich unter diesen Unfällen und ergoſs sich in skeptische Klagen. Er sang: „Auch in meinem hohen Alter gelange ich noch zu keinem Wissen (Bei *Sext. Empir. hypothes, Pyrrh. I.* §. 224.). Kein Mensch weiſs daher etwas Gewisses von den Göttern, Keiner wird's erkennen; denn wäre er auch so glüklich es zu treffen, so weiſs er doch selbst nicht, daſs er es getroffen hat. Meinen ist Allen beschieden!" (Bei *Sext. Empir. adv. Math.* 7, 49.). So galt ihm Alles ungewiſs, und an der Stelle der Wissenschaft fand er eine schwankende Meinung.

Wenn es auch nicht abzuläugnen ist, daſs Xenophanes den Anfang zum Skepticismus gab, so war er dadurch noch nicht Skeptiker. Im Gegentheil schritt er entscheidend in seinen Erklärungen gegen Alles, was der Vernunft widerstritt. Der Gegenstand war ihm dabei nicht die sinnlichen Erscheinungen der Bewegung (wie Meiners sagt), sondern das Begreifen der reellen Wirklichkeit derselben. Er sah voraus, daſs er, wenn er das sinnlich Beschaubare annähme, das Zeugniſs der Sinne dem Schlüssen der Vernunft aufopfern müſste. So bemerkte er den Widerstreit zwischen Erfahrung und Vernunft, ohne ihn lösen zu können.

Den Verstand (νοῦς) stellte er über das Mannichfaltige der sinnlichen Erscheinungen. Er war ihm das einzige Reale, obgleich nicht reine Denkkraft, sondern ein frei beharrendes Nothwendige. In ihr erkannte er nicht ein Vermögen, das Wahre zu erkennen, sondern das Seyende, die allverbreitete Substanz und insofern das Wahre. Nach Abstraction blieb ihm nemlich nur noch das denkende Wesen in sich übrig.

Sein grosser und doch anmassungsloser Sinn, die Ahndung eines Ganzen, seine reine besonnene Vernunft, der er das Viele unterordnete, sein Bemerken eine reineren Religion bleiben in Xenophanes Gegenstände der Bewunderung.

Mit ihm und seinem Freunde Parmenides begann eine Epoche der Kritik und man fing an das

Vermögen des Verstandes zu untersuchen. Sein System hatte vielfachen Einfluſs. Auch für die Moral blieb die über das Veränderliche der Sinnenwelt erhabene Kosmophysik nicht ohne Vortheil, denn jene Forschungen gewöhnten an eine Vorstellung von unwandelbarer Gesezmässigkeit und führten zur Idee eines Ganzen, Einer Welt; das Theoretisiren hatte einen ernsten Sinn, ein Streben der Vernunft zum Begleiter; endlich hatte es einen Sinn für das Praktische zur Folge.

Parmenides (geb. 494. v. Ch.).

Parmenides, aus Elea selbst gebürtig (daher er auch als Urheber des Namens der eleatischen Schule aufgeführt wird) blühte um die 68. Olymp. Nach Platon war Parmenides schon 65. Jahre alt, als der noch sehr junge Sokrates ihn hörte. Er war übrigens der einzige, und berühmte Freund (*socius*) vielleicht auch (denn selbst Aristoteles beruft sich blos auf Tradition) Schüler des Xenophanes. Theophrastos gab ihn für einen Schüler des Anaximander aus. Als seine Schüler und Freunde werden Zenon von Elea und Empedokles angegeben. Er lebte so am Scheidewege der Zeit, wo die Philosophie der poetischen Sprache in die bestimmtere Prosa überging. — Auch er diente seinen Mitbürgern, und gab seiner Vaterstadt Gesezze, die ihr so theuer waren, daſs alle obrigkeitliche Personen jährlich mit feierlichem Eide betheuern muſsten, sie unverbrüchlich zu beobachten. (*Plutarch. ad Coloten T. III. p.* 434.). Er legte in seinem Leben reine Rechtschaffenheit an den Tag, so daſs der Ausdruk: Parmenideisches Leben, nach Kebes, für das untadelhafte Leben eines redlichen Mannes gebraucht wurde. Platon nennt ihn groſs und ehrwürdig, besorgt aber, daſs er wegen Dunkelheit leicht unverständlich seyn dürfte. Bei Platon steht er höher als Xenophanes. Auch Aristoteles erhebt seinen Tiefsinn, und sezt ihn darin noch über Xenophanes, wie über Melissos.

Parmenides erhob als Metaphysiker die Vernunft als alleinige Erkennerin, als Urheberin des Wissens. Sie aber, die untrüglicher ist als die Sinne, könne nur eine unveränderliche Substanz denken, nur Ein reales Wesen annehmen. Da er mit der gemeinen Sprache Denken und Erkennen verwechselte, so fand er in seinem Denken Wirklichkeit der Aussenwelt. Was man denken kann, das muſs auch ausser uns Daseyn haben, muſs wirklich vorhanden seyn, schloſs Parmenides. Da Alles, was nicht Seyn hat, Nichts ist, der Gedanke aber, welcher denkt, Etwas denkt und etwas Wirkliches ist, so bleibt das Denken immer im Kreise des Wirklichen. Das Denken ist, weil es wirkliche Gegenstände denkt.

Er fuhr fort: Das was einmal ist, war von jeher und wird auf immer seyn. Undenkbar ist, daſs Etwas angefangen habe, aus Nichts entstanden sey, so wie undenkbar das Vergehen dessen, was ist. Das Werden sezt ein künftiges Seyn und ein voriges Nichtseyn voraus, hebt aber dadurch den Begrif des Seyns auf. Das Reale ist unentstanden und unvernichtbar, ja überhaupt unveränderlich. Es ist in sich vollendet, durch sich selbst begränzt, Ein Ganzes. (Nur erhielt es durch diese Begränzung doch eine Figur, obgleich Parmenides dies nicht merkte).

Denkkraft schrieb er dem All in den vorhandenen Fragmenten seines Gedichts eben so wenig zu, als er merken läſst, daſs er das Weltall für die Gottheit hielt. Doch dürfen wir es aus dem Geiste seines Systems vermuthen.

Durch die ganze Natur, lehrte er als Physiker, ist das Aetherfeuer, der Alles durchdringende, feine Wärmestof, in grösserm oder geringerm Masse verbreitet. An diesem Element haben nicht nur die Sonne und die Gestirne Theil, sondern es breitet auch überall Empfindung aus, und ist zugleich Grundkraft des Denkens. Die sonst göttliche Sonne stammt selbst aus der wärmern, feinern Materie, der Mond aus einer dichtern und kältern, die Gestirne aus ähnlichen materiellen Mischungen. So stammt das Menschengeschlecht selbst aus der Sonne *). Materialität der Seele, oder wenigstens Abhängigkeit ihrer Aeusserungen von der Organisation war davon natürliche Folge. Jene Urkraft des Feuers, materiell aus reinem Licht und aus Finsterniſs zusammengesezt — (dem er aber doch zuerst bildende Kraft mittheilte) nahm den obersten Lichtkreis ein, in dem der Luftkreis, der Wasserkreis und

dann

---

*) Vgl. Geschichte der Psychologie S. 197.

dann die Erde eingeschlossen sind. Diese Kraft vergötterte Parmenides, suchte das Göttliche mehr im Physischen, selbst in der Welt (wenn auch diese blos gedacht war) und daher spricht er von einer mächtigen Gottheit, welche in der Mitte des Alls thront und Alles regiert, von einer grossen allherrschenden Göttin, (δαίμων ἣ πάντα κυβερνᾷ). Diese ist auch gewissermassen Urheberin der Götter (θεῶν αἰτία, nach Simplicius); denn er sagte, die Liebe (Eros) sey als personificirte Zeugungskraft die erste aller Götter (die Sterne). Jene Feuerkrone (στέφανη, Lichtkreis, als obersten Kreis) nannte er zugleich δίκην und ἀνάγκην. Durch Nothwendigkeit umgibt er das Universum. — Darin aber wurde die Gottheit immer mehr als nothwendige Regel, welche die Natur in sich selbst trägt, gedacht.

Das Warme und Kalte (θερμὸν καὶ ψυφρὸν), die einander entgegengesezt, wurden ihm die zwei Grundprincipe (δύο ἀιτίαι καὶ ἀρχαί) der Natur der Dinge; — das Warme (Licht, Feuer) das schaffende und wirkende, Alles bildende Princip. Aus Beiden gingen die übrigen Elemente, Luft und Wasser hervor. Dem Warmen wohnt die Liebe als Neigung zum Kalten ein, und formt und durchdringt alles.

Er läugnete nicht den Wechsel, wie Xenophanes, sondern er fand ihn neben dem Seyn und vereinte also Beide durch das Bestehen neben einander. Er läugnete ferner nicht die Erkenntniſs durch den Sinn, sondern er unterschied sie von der Erkenntniſs durch Vernunft (λόγος). Die Sinne aber zeigten ihm Etwas, nemlich das Einzelne; in Hinsicht auf das Ganze trogen sie. Sie stellten ihm die Dinge dar, wie sie **erscheinen**, nicht wie sie sind.

Empfinden und Denken war ihm Eins (obgleich **Tennemann** Th. 1. S. 180. ihn des **Leibniz** Vorstellung von der Sinnlichkeit ahnden läſst); die Denkkraft Eins mit der Organisation, indem jede Veränderung in den Theilen des Körpers ein andres Vorstellen bewürke. Vgl. noch Gesch. der Psychologie S. 197.

Parmenides zeigte zuerst den **Platonischen Idealismus** im **Keime**; er läugnete einen leeren Raum und die Theilung ins Unendliche. Nur Spätere konnten für die **feinere** Emanation aus **Licht** in ihm Etwas finden. **Skeptiker** war er nicht, denn er ertheilte der **Vernunft** den Preis, die Wahrheit zu finden. Nur das auf Muthmassung Gegründete, und das von Sinneneindrücken Abhängige verwarf er. **Er verschwor sich also nicht** gegen Wahrheit, wie **Meiners** von diesen Philosophie vor **Sokrates** sagt, sondern er war als Physiker zu vertraut mit dem Wechsel der Sinnenerscheinungen, um nicht mistrauisch zu werden. Er war nicht gradehin **Dualist**, wenn er auch zuerst, nach **Aristoteles**, das System von zwei Principien vor **Anaxagoras** hatte und eine Unterscheidung zwischen einem **wirkenden** und **leidenden** Princip anerkannte, bei weitem aber Beide nicht genug trennte. Seine Schöpferkraft wirkte bewuſstlos. Desto entschiedener war er **Pantheist**, sogar noch bestimmterer als **Xenophanes**, indem er dem All zuerst alles Veränderliche absprach und sich so der Natur des **Einfachen** näherte. In dem obersten Lichtkreis, gleichsam in dem äussersten Umfang des grossen Alls umspannt jene Feuerkraft Alles, erwärmt und belebt und begeistert Alles. Doch hat sie wo nicht einen Siz, doch gewiſs einen Mittelpunct, von dem sie gleichsam in Strahlen auswirkt. Analog dem kosmogonischen **Ureros**, muſste es allbelebendes ätherisches Feuer seyn, doch noch nicht Weltbewegend, auch nicht auf Entstehung wirkend, die er läugnete (daher die Stelle des **Stobäos** p. 482. wohl falsche Ansicht enthält). — Sein theologisches System war offenbar **hesiodisch-pythagoreisch**.

Als sein Verdienst läſst sich anerkennen: Er trennte zuerst Sinnlichkeit und Verstand als die Elemente der Erkenntniſs; auch bestimmte er im Allgemeinen ihren eigenthümlichen Charakter. Er hob die Sinnenwelt wieder herauf, welche **Xenophanes** verwiesen hatte, gestand ihr jedoch nur in so fern Wahrheit zu, als der reine Verstand auf sie bezogen wurde. Er hätte noch weiter vorschreiten können, wenn er die Ahndung des **Xenophanes** von einem **reinen**, d. i. mit keinem Empirischen vermischten **Verstande** mit der **reinen Sinnlichkeit** verbunden hätte.

Den Theil seiner Lehre, welcher sich an Kosmogenie anschloſs, nannte er nur menschliche und nicht gewisse Meinungen (τὰ πρὸς δόξαν); daher zerfällt sein System in zwei Hauptheile. Könnte man hier wohl eine esoterische und exoterische Lehrart annehmen?

Die Sphäre des Denkbaren war eine neue Erkenntniſswelt, welche Parmenides öfnete. Die nüchterne Reflexion zerstückelte wieder, was Pythagoras unter eine Totalansicht gebracht hatte. Sinn und Geist wurden von nun an geschieden.

Melissos (um 444. v. Ch.).

Melissos war zwar der Landsmann des Pythagoras, von Samos, allein, wenn auch nicht Schüler, doch Geistessohn des Parmenides oder des Xenophanes, Zeitgenosse des Anaxagoras, gegen dessen Freund Perikles er für sein Vaterland focht. Als Zenons Schüler würden ihn wenigstens seine uns bekannten Philosopheme nicht verrathen. Er, der sich als Patriot und General selbst auszeichnete, wird beim Aristoteles als ein ungeschikter Denker mit Xenophanes dem Parmenides weit nachgesezt; mit Unrecht, wenn das 1. und 2. Cap. *de Xenophane, Zenone etc.* nach Spaldings wichtigen Gründen, von diesem Philosophen handelt.

Wenn Xenophanes über die Unendlichkeit der Einzigen Substanz der sinnlichen Welt, die auch er behauptete, nicht entscheiden wollte, Parmenides aber für die Endlichkeit entschied, so legte Melissos dem Eins Unendlichkeit, d. i. Gränzenlosigkeit der Zeit bei. Die Materie oder vielmehr das Seyende war ihm also ebenfalls ewig zugleich unveränderlich, mithin auch bewegungslos Fest stand das grosse All als Ein Ganzes da. Entstanden konnte es auch ihm nicht seyn; eben so ist das Wirkliche nur unvergänglich. Es füllt die grosse Zeit ganz aus, ist so alt als die Zeit; — eben so füllt es durch und durch den Raum, und doch — wollte er es nicht als zusammengesezten Körper gedacht haben (worin er sich freilich widersprach). Was ihm entstehen seht, sagte er, ist Sinnenschein.

Er stellte somit doch immer noch mehr ein metaphysisches, als physisches System auf; war ihn auch die Weltsubstanz eine Einheit der Materie (ἓν κατὰ τὴν ὕλην), nicht eine intellectuelle Einheit (ἓν κατὰ λόγον). — Alle Veränderung und alle Empfindung wurde dem Universum, dem Eins abgesprochen. Die Veränderungen von welchen uns die Sinne sagen, sind nur Schein. Die Disharmonie zwischen der Sinnenerfahrung und den Vernunftsäzzen betrachtete er auf eigne und andre Weise als Xenophanes.

Seinen Grundsäzzen von einer einzigen Substanz nach konnte freilich nicht mehr die Rede sein von Mehrheit der Götter. Zudem läſst sich erwarten, daſs er so gut als Xenophanes die gewöhnlichen Religionsbegriffe mit seinem System in Widerstreit fand. Nun sagt eine Stelle des *Diogenes* (9, 24.) aus: περὶ θεῶν ἔλεγε, μὴ δεῖν ἀποφαίνεσθαι. μὴ γὰρ εἶναι γνῶσιν αὐτῶν. Dieses Grundsazzes wegen hat ihn sogar Tiedemann (S. 382.) des Atheismus beschuldigt. Aber dieser sezt falsch voraus, sein Eins sei die sinnliche Materie, der er alle Empfindung und Denkkraft abgesprochen. Vielmehr ist er wohl eben so wenig als Parmenides Atheist; er konnte das Eine und die Gottheit für dasselbe halten und das Eine als Gottheit denken, dabei aber noch immer behaupten, man dürfe nicht von (mehrern) Göttern reden. Nur drükte sich Melissos problematisch über diese Wesen aus, — vielleicht aus Furcht vor Verfolgungen, die schon Anaxagoras und Protagoras damals erfahren haben mochten.

Melissos heiſst der Erfinder der Skeptik und Sophistik; desto mehr aber ward Dialektik zum Bedürfniſs (Zenon).

Zenon aus Elea (500. v. Chr.).

In Zenon (um dieselbe Zeit mit Demokritos zu Elea geboren, und um die 79. Ol. blühend) lebte der Geist der Philosophie noch in Unteritalien fort. Er war ein Zuhörer und Freund, oder wie Platon sagt, Geliebter des Parmenides. Der Zenon, von welchem Platon erzählt, daſs er gegen 200 Minen zwey Athenienser zu berühmten und geschikten Staatsmännern erzogen habe, ist wahrscheinlich der Eleatische, da man vor Sokrates keinen Zenon hat, dessen Ruf eine solche Belohnung hätte erzeugen können. So hätte aber der eleatische Zenon seinen Geist auch auf die politischen Angelegenheiten gewendet, und dabei früher als andre, Jünglinge um Geld unterrichtet (*Plato in Alcib. I. p. 56. T. V. Bip.*). Er wird allgemein zugleich als der erste Erfinder oder doch Ausüber der Dialektik, nach Aristoteles der Sophistik genannt. Man

konnte ihm diese Erfindung in so fern zuschreiben, als er zuerst in Gesprächen wirkliche Anweisung zu der Kunst ertheilte, wie man vermittelst zweideutiger Fragen das Eingeständniſs Andrer vermittelt. — Sein Leben verlor er in der edlen Bemühung, die Freiheit gegen den Unterdrücker aus Sicilien, Nearchos oder Diomedon, zu vertheidigen und zu befördern.

Zenon suchte das eleatische Intellectualsystem durch Darlegung der Widersprüche in dem gegentheiligen System zu stüzzen, und bestritt durch logische Schlüsse die Erfahrung, zeigend, daſs sie sich durch sich selbst widersprachen.

Seine Ideen stimmen zum Theil mit dem System des Xenophanes, zum Theil mit dem seines Lehrers und Freundes Parmenides überein. Er stellte die parmenideische Einheit beinahe mit denselben Gründen auf, ungeachtet Meiners glaubte, daſs er die Speculationen des Parmenides, wie des Xenophanes über die einzige Substanz nicht in Ernst, sondern nur um seinen Scharfsinn zu zeigen, vertheidigt und erweitert habe. Die Schluſskette seiner Räsonnements war folgende: Wenn Nichtseyn Nichtseyn ist, so wird das Nichtseyn eben so gut seyn, als das Seyn. Also ist das Seyn und Nichtseyn der Dinge einerlei. Ist aber Beides einerlei, so können Seyn und Nichtseyn einander nicht entgegengesezt werden, und man kann auch nicht mit Wahrheit versichern, daſs etwas sey. Vielmehr läſst sich eben so wohl behaupten, daſs etwas sey, als daſs etwas nicht sey.

Es existirt überall nichts Wirkliches in der Sinnenwelt, und wenn etwas existirt, so kann es nicht erkannt werden, sollte es aber erkannt werden, so läſst es sich doch nicht begreiflich machen.

Das Eins war ihm auch ewig, weil Etwas unmöglich entstanden seyn kann, wenn Etwas wirklich ist. Dies war ihm auch kugelförmig. — Gegen die Möglichkeit der Bewegung führte er mehrere Gründe, unter andern den berühmten Schluſs auf, welcher Achilles hieſs. Wenn es Bewegung gäbe, so müſste der Körper in einer endlichen Zeit einen unendlichen Raum durchlaufen. Jeder Raum aber ist ins Unendliche theilbar und der Körper kann nicht bis an die Hälfte der unendlich theilbaren Linie gelangen. Ein Körper, der sich am schnellsten bewegt (z. B. der Laufer Achilles), könnte nie den Langsamsten, (eine Schildkröte) einholen, denn er muſs da erst in dem unendlich theilbaren Raume eintreffen, wo der Langsamste gewesen ist. Jeder Körper müſste in Bewegung und Ruhe zugleich seyn, da er stets einen Raum einnehme und erfülle. Durch gleiche Schlüsse oder Sophismen bestritt er die Wirklichkeit des Raumes; denn wenn der Raum existirt, so muſs er an einem Orte und in einem andern Raume sich befinden. Diese Einschachtelung des Raumes wäre aber ungereimt, und darum kann kein Raum seyn.

Wie Zenon annahm, daſs nur Eins sey, so bewies er auch wieder, daſs die Einheit dieser einzigen Substanz nicht existire und nachgewiesen werden könne. Da eignete er ihr mehrere Eigenschaften zu, und nannte sie an sich unbegreiflich.

Beweisen läſst es sich nicht, daſs Zenon blos Vernunftkünstler gewesen sey *). Platon stellt ihn nicht als Sophisten dar, sondern nur als ersten Lehrer, der für Lohn unterrichtete. Es ist unwiderleglich, daſs er sich als Philosoph von grossen Geistesgaben und Adel und Stärke der Seele zeigte; darum aber verdient er nicht den Namen des ersten Verderbers der Philosophie, den er von Neueren erhalten hat. Diesen Weg schlug er gewiſs nicht mit Absicht ein, so wie er eine metaphysische Dialektik noch nicht in Anwendung auf den Staat miſsbrauchte. Für seine Mitbürger opferte er vielmehr Alles auf; und um über ihn zu entscheiden, müſsten wir das Bild verdrängen, welches uns Platon zum Hohn der Sophisten entwirft.

---

*) Stäudlin hat die Beschuldigung, Zenon sey Sophist gewesen, mit guten Gründen entfernt (Gesch. des Skepticismus 1. Th. S. 201 f.) und gezeigt, in welchem Sinne er Dialektiker war. Doch hat er nicht untersucht, wie er darauf kam, die objective Realität der Zeit und des Raums zu läugnen, und dann (S. 207.) auch nicht richtig die Philosopheme dieses Mannes gefaſst.

Herakleitos (500 v. Chr.).

Neben den Speculationen der **Eleatiker** führt ein vom Orient belebter Geist wieder auf das Physische und Kosmogonische hin.

Herakleitos von Ephesos stammte aus der regierenden Familie, übertrug aber bald die Regierung seinem Bruder. Dieser Mann, eine selbst psychologisch merkwürdige Erscheinung, zeichnete sich durch Neuheit der Gedanken, durch Eigenthümlichkeit der Schreibart und Sonderbarkeit im Leben, so wie durch seine Schiksale aus. Schon in früher Jugend, erzählt die Sage, leuchtete aus ihm philosophischer Geist, den er in einer, besonders in seinem Zeitalter, seltnen äussern Lage ausbildete. Er entsagte der Regierung seines Vaterlandes, entzog sich aber auch der Gesellschaft überhaupt, und suchte in der Einsamkeit ein kümmerliches Leben. Eine Hauptursache dieses Schrittes lag in der gänzlichen Sittenverderbniſs seines Vaterlandes, die er zugleich als unheilbar erkannte, da seine Mitbürger ihm in Verbesserung derselben nicht folgen wollten. Die Epheser hatten so schon vor ihm den sich auszeichnenden **Hermodoros** verstossen (*Cic. Tusc.* 5, 36.). Unzufrieden mit dem, was ihn umgab, zog er sich zurük. Was Sonderbares von seiner üblen fast melancholischen Laune im Alterthum erzählt und was Auffallendes, wie ein beständiges Weinen, davon gefabelt wird, dies läſst sich an ihm leicht erklären. Leicht erhielt die planvolle, mit einem Drange und edelm Eifer, den Mängeln aufzuhelfen, belebte Seele dieses denkenden Mannes eine trübe Stimmung, wenn Zeitgenossen ihn verkannten. Wie viel mehr

Herakleitos, der gegen Weisheitserforschung die ansehnlichen Ehrenstellen, doch fruchtlos, aufgeopfert hatte. — Er war der erste **isolirte** Denker. Spätre Schriftsteller suchten seine Originalität durch Beinamen und Uebertreibungen mehr ins Lächerliche zu treiben, daher der Sillograph **Timon** beim **Diogenes** ihn den Volksschelter (κοκκυστὴν ὀχλολοίδορον) und **Diogenes** selbst (1, 88.) τὸν δυσάρεστον Ἡράκλειτον, den mürrischen Weisen nennt. Als einen **Weinenden** führt ihn besonders **Lukianos** *(in Vitarum Auctione)* an, dessen Satyre damit gern auch sein ganzes System weinerlich machen möchte; aus den Zusäzzen erhellt, daſs er ihn über das Verworrene und Räthselhafte des Weltlaufs klagen läſst. — Die unläugbare Dunkelheit seiner Schreibart lag wahrscheinlich in der, solchen melancholischen Seelen eigenthümlichen Temperatur ihrer Phantasie; wenigstens nicht in dem ihm beigemessenen Eigendünkel, sich dadurch in den Augen des grossen Haufens das Ansehen eines grossen Tiefſsinns zu verschaffen. **Cicero** bemerkt, daſs er mit Vorsaz dunkel geschrieben habe, um nur von Gelehrten gelesen zu werden; daher der Beinahme σκοτεινός. Sein tiefſsinniges Werk über die Natur, das er in dem Tempel der Diana niederlegte, trug wohl die Farbe seiner Schwermuth. Allein man vergesse hier nicht sein Zeitalter und die noch immer grosse Unvollkommenheit und Dürftigkeit der **Sprache**. Wenn **Tiedemann** dagegen die mehrere Deutlichkeit seiner Zeitgenossen einwendet, so läſst sich erinnern, daſs er nicht in Groſsgriechenland lebte, und überdies nach dem **Pherekydes** der erste, überhaupt aber der erste wirkliche Physiker in Griechenland war, der in ungebundener Rede schrieb. Die Ursache der Unverständlichkeit des Herakleitos lag aber nicht blos im räthselhaften bilderreichen Ausdrucke, sondern auch, nach Aristoteles, im Mangel aller Interpunctionen. Er konnte das Loos der geheimniſsvollen Dunkelheit und Schwerfälligkeit des Styls mit allen gutmüthigen Schwärmern gemein haben. Diogenes und Suidas nennen den Xenophanes als seinen Lehrer, indessen versichern die Meisten, daſs er keinen Lehrer gehabt habe, was ihm den Vorwurf von Stolz und den Beinamen eines αὐτοδίδακτος *(Saldenus et Püttmann de Thrasonismo Eruditorum)* zuzog. Wäre es auch gewiſs, was Diogenes (9, 5.) ihn äussern läſst, daſs er sich für den Mann ausgegeben, der sich ohne mündlichen Unterricht Andrer selbst gebildet und auf eignem Wege untersucht habe (ἑαυτὸν διζήσασθαι), so war nicht Prahlerei der Grund. Hätte er wirklich auch keine Lehrer gesucht, so hätte es, wenn auch nicht Menschenhaſs, doch Unmuth gegen die übrige Menschheit und die ihm ohnehin verdächtigen meisten Meinungen seyn können. Wie er αὐτοδίδακτος hieſs, so stiftete er auch selbst keine Schule, und hatte keinen Schüler, wofern man nicht den Arzt Hippokrates, wegen Uebereinstimmung des Systems so nennen will. Was von des Ephesischen Philosophen Reisen erzählt wird, ist nicht genug durch glaubwürdige Zeugnisse beurkundet. Als Jüngling schlug er eine skeptische Richtung ein und behauptete, Nichts zu wissen: im Alter verfuhr er als Dogmatiker, und behauptete, Alles zu wissen. Die berühmte delphische Inschrift hatte tiefen Eindruk auf ihn gemacht. Ihm war Achtung

der sittlichen Anlage des Menschen eigen, und mit seinem grossen Geiste vereinte sich unstreitig ein tiefer Charakter. Sein Herz war rein und abstechend gegen seine Aussenseite.

In seinen physischen Behauptungen schreibt man ihm ganz gleiche Denkart mit dem frühern Naturforscher Hippasos zu. Mit diesem Hippasos nahm er Ein Grundprincip an, und zwar das Feuer als den ewigen und unvergänglichen Urstof.

Bei dieser Annahme zeigte Herakleitos Sinn für das Unwandelbare. Alles flieſst, oder steht in immerwährender Bewegung, sagt er, und veränderlich sind alle Dinge. Nur Ein Wesen wohnt im All, das sich gleich bleibt, welches selbst unwandelbar, Alles umwandelt. Dies ist das sich immer gleiche Feuer. Das Feuer erwärmt Alles, bildet und erzeugt; es ist das Feinste und vermag sich daher am leichtesten umzuwandeln.

Aus diesem ersten und einzigen Urwesen entstanden nicht nur alle Dinge, sondern sie werden auch einst wieder zurükkehren, doch nicht nach ein und demselben Gesez, sondern nach zweien Gesezzen der Nothwendigkeit.

Das Gesez der Entstehung nannte er Feindschaft, und lieſs durch diese Schöpferin aller Dinge das Feuer in Luft, die Luft in Wasser, Wasser in Erde verwandelt werden.

Das Gesez des Unterganges nannte er Freundschaft, oder Eintracht, nach welchem er umgekehrt Erde in Wasser, Wasser in Luft, und Luft endlich in Feuer aufgelöſst werden lieſs. Jenes hieſs der Weg nach Unten (ἡ κάτα ὁδός), dieser der Weg nach Oben (ἡ ἄνω ὁδός).

Eben daher führte er dies noch weiter aus: In allen Dingen sind entgegengesezte Principien, und aus jedem Dinge kann das Entgegengesezte entstehen, so wie das Entgegengesezte immer dem Entgegengesezten am meisten freund und verwandt ist, sich nach ihm sehnt. Die Uneinigkeit ist der Ursprung aller Dinge, so wie die Einigkeit der Untergang aller Dinge.

Sein Entwurf von dem stufenweisen Uebergang vom Feinern zum Gröbern empfiehlt sich durch Einfachheit. Er lieſs den Uebergang in andre Wesen oder die Ausbildung seiner Elemente in Verwandlung, also eine Emanation bestehen. Die Gründe, durch welche er diese Verwandlung begreiflich machte, waren Verdichtung und Verdünnung. Entstehen lieſs er die übrigen Elemente aus dem Grundelement durch Verdichtung (διὰ πύκνωσιν); untergehen aber, oder wieder in das Grundelement zurükgehen, durch Verdünnung (διὰ μάνωσιν). Damit war dann die Ausdünstung verwandt, die er hier zu Hülfe nahm, und durch welche das Feuer aus der feinern und reinern Materie, das Wasser aus der gröbern (dunkeln) Materie seine Nahrung zieht. Wenn die Erde zerschmilzt, so wird sie Wasser, aus dem dann durch Ausdünstung (δι᾽ ἀναθυμίασιν) Feuer wird. Falsch ist es, (wie nach Aristoteles Olearius und Fabricius thaten) diese Ausdünstung selbst zum Grundstoffe des Herakleitos zu erheben, in Atomen (ψηγματίοις) mit Sextus und einigen Andern

bestehen zu lassen, oder sie Luft oder Aether zu nennen. Dies sagen erst spätere Schriftsteller aus; die Ausdünstung kann höchstens nur zweites Princip seyn, da sie ein Princip voraussezt, aus dem sie strömen kann, wie schon Tiedemann gezeigt hat.

Das Grundprincip war ihm die einzige immerbleibende, sich vollkommen gleichförmige, unter allem Wechsel und aller Verwandlung in andre Naturen unvergängliche Substanz und Grundlage des Ganzen, die gleichsam unzähligemal sterben könne, ohne doch im Tode und durch Umwandlung Etwas zu verlieren. Da das Feuer seiner Natur gemäſs in steter Bewegung und Thätigkeit ist, so findet sich auch im All keine Ruhe, so sind alle Wesen in einem beständigen Flusse. Daher sein Ausspruch: ποταμῷ γὰρ οὐκ ἔστι δὶς ἐμβῆναι τῷ αὐτῷ. Schnell und reissend folge daher Tod auf Geburt, ganz nahe gränze Schlaf mit Wachen, und so sterbe ein Alter in das Andre, Vergnügen in Schmerz, Grösse in Niedrigkeit, daſs man kaum die Unterschiede zwischen ihnen bemerken könne. Unter diesen rastlosen Veränderungen bleibt und ist nur das Eine.

Möchte man auch in diesen uns noch übrigen Gedanken des Ephesischen Weisen über Weltentstehung hier und da Haltbarkeit vermissen, oder die Behauptung der schleunigen zerstörenden Verwandlung, und die Vereinigung der entgegengesezten Dinge nicht unsrer Erfahrung gemäſs beurtheilen, so darf dennoch über sein System nicht gerichtet werden, da wir ihm bei Mangel an Nachrichten Eintrag thun könnten.

Herakleitos nahm (doch nur nach Diogenes) zweierlei Arten der Ausdünstungen an, die feuchten, die sich vom Wasser ablöſsten, und die feurigen und hellen, die aus der Erde aufstiegen. Mit den feurigen lieſs er nun die Räume der Himmel ausgefüllt seyn; die feuchte Luft erfülle den uns umgebenden Dunstkreis.

Diesem lezten uns umgebenden feuchten Dunstkreise (doch wohl aber nicht ohne Zusaz von dem feurigen Urstof) eignete er nun (nach Sextus) Vernunft und Empfindlichkeit zu. Von dieser aus ungleichartigen Dünsten gemischten luftigen Substanz aber flossen die menschlichen Seelen aus, welche er selbst (feuchte) Ausdünstungen nannte. Die Welt ist voll Feuerstof, und dieser dampft aus und dringt in den Menschen. In ihm wird dieses Unwandelbare zur Vernunft. Die offenen Sinne aber sind der Gang, durch den die äussere Luft eindringt und so ihm Empfindlichkeit und Fähigkeit zu erkennen mittheilt. Im Schlafe, wo die Sinne verschlossen, ist der Mensch gleichsam von dem Feuerstoffe (der Weltseele) abgeschnitten; daher verliert er dann Bewuſstseyn und Denken. S. hierzu Geschichte der Psychologie S. 201.

Jene feurigen, durch die Ausdünstung sich in die Luft erhebenden Substanzen sind nun also verständige Wesen, Seelen, aus denen Menschen oder Götter werden. Da aber diese geistigen Feuersubstanzen, indem sie in die Höhe steigen, immer noch etwas mit dem feuchten Stoffe vermischt bleiben, so werden sie dann um desto vollkommner,

je mehr sie sich von dem feuchten Stoffe losmachen und trokner werden.

Die trockenste Seele ist die weiseste; Αὔη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη. Dies bezogen die Platoniker und die Stoiker (unter denen *Musonius Rufus*) auf die Unmässigkeit, welche die Seele verderbe, da die Ausdünstungen vieler und hizziger Nahrungsmittel ihre Kräfte schwäche und stumpf mache. Das war im stoischen Sinn gut erklärt, aber nicht aus Herakleitos Meinung. Sollte er darauf gezielt haben, so müſste man es mit andern Grundsäzzen von ihm in Verbindung bringen, daſs nemlich mit einem von Speis und Trank überladenen Körper die Nüchternheit, Lebhaftigkeit und das Feuer der Seele nicht bestehen könne. Vielmehr hängt dies innig zusammen und erklärt sich aus und mit seiner Naturphilosophie. Herakleitos bestimmte das mehr oder minder Göttliche (von der Weltseele) nach dem Maasse, mit dem die feurige Natur unsrer Seele mehr oder minder Feuchtigkeit habe. Darnach können aus jenen feurigen Substanzen Menschen oder Götter werden. Aus eben dem Feuerstoffe, doch reiner und edler, sind die Seelen der Götter gebildet. Wie er Götter und Menschen aus demselben Stoffe bestehen lieſs, so nannte er die Götter auch unsterbliche Menschen, die Menschen aber sterbliche Götter. Er nahm ferner an: es hätten diese mit Vernunft und Empfindung begabten Feuersubstanzen oder Seelen, wenn sie in einem menschlichen Körper fallen, noch immer etwas Feuchtes an sich, von jener dickern Luft unsers Dunstkreises; je mehr sie sich davon befreien, läutern, scheiden, je reiner von der träge machenden Feuchtigkeit, je trokner sie werden, desto mehr nahern sie sich dem grossen Urelement, desto göttlicher, besser und weisser werden die Seelen. Eben daher nahm er im Gegentheil an, daſs, wenn eine Seele feucht werde, sie ihre Vorzüge, wie bei dem Trunkenen, verliere, ja in Gefahr sey, durch das ὑγρὸν oder Feuchte ihre ganze feurige Natur auszuloschen, ihren edlern Theil in sich zu ersticken. Das Wasser ist der Tod der Seele. Dies Bildliche im Ausdruk erinnert uns an die alte Sprache, hindert uns aber auch, hier eine absichtliche Dunkelheit oder gar Wortspiel finden zu wollen.

Daſs er die Seele für unerreichbar und das Wesen derselben als unerforschlich angegeben habe, scheint zwar *Diogen. IX*, 1, 7. zu sagen, allein es bedarf diese Stelle noch mehr Bestimmung.

Auch die Seele steht in ewiger Bewegung, daher τὸ ἀεὶ ῥέον (*Aristot. de anima I*, 2.). Dennoch scheint er auch hier eine Erholung eintreten zu lassen (ἀναπαυλά). Auf ihrer Wanderung (μεταβάλλειν) gewinnt die Seele Erholung, das Eingeschlossenseyn an Einem Orte (Körper) wird für sie zur Ermattung und Erschlaffung (κάματος) und das Stillstehen (ἐν τοῖς αὐτοῖς ἐπιμένειν) ermüdet sie.

Das Alles durchströmende reine Feuer, in dem Menschen die Vernunft, ist es, was das Wahre erkennen kann und allein erkennt. Liegt auch das Wahre schon in der Sinnenwelt, so kann der Sinn es doch nicht erkennen oder den Fluſs der Dinge wahrnehmen; sie trügen uns (*Sext. Pyrrhon. Hyp.* 1, 3.). Gleiches kann nur durch Gleiches erkannt werden oder alles Vorstellen beruht auf Identität des Vorgestellten und Vorstellenden. Daher muſs die Seele das auch seyn, was sie erkennt, nämlich das Feuer.

In der Welt sah Herakleitos Alles in Harmonie wirken und er ahndete eine Verknüpfung der Dinge zu einem Ganzen. Es ist nach ihm ein unveränderliches, unwandelbares Naturgesez, das Fatum (εἱμαρμένη). Nach ihm wirken auch die entgegengesezten Dinge zur Harmonie hin, wie Dissonanzen zu einem Akkorde. (*Diog. Laert. IX.* 7.) Dies Gesez aber macht zugleich Vernunftgesez aus, welches Alles überwindet und zu welchem auch der Mensch stets, sogar schlafend hinwirkt. — Dabei gedenkt er eines λόγου, einer verhältniſsmässigen Natureinrichtung die durch alles Seyende hindurchgeht. (διὰ τῆς οὐσίας τοῦ πάντος).

Ueber die Seele im Zustande des Schlafs und Traums s. Gesch. der Psychologie S. 201.

Das Paradoxon, welches er aufgestellt haben soll, Alles ist und Alles ist nicht, läſst sich also lösen: Das Unendliche der Natur ist für die Vernunft vorhanden, dagegen nicht vorhanden für die Sinnlichkeit.

Die Speculation trat mit der Erfahrung dadurch wieder in Harmonie, daſs nun die Quelle aller Täuschung im Menschen lag und daſs nur die Vernunft sich selbst erkennt in der Sinnenwelt.

Das Moralgesez betrachtete Herakleitos als ein Naturgesez. Dadurch aber war jezt noch wenig verloren und es muſste die erste Form des Sittengesezzes als Naturgesez erscheinen, da jezt der Mensch noch Eins war.

Es behauptete Herakleitos ferner, alle menschliche Gesezze erhielten ihre Kraft durch das göttliche Gesez, welches Alles könne, was es wolle und Alles überwinde. Dabei die grosse Ahndung, daſs Alles durch Zwek, d. i. durch Kraftanwendung des Verschiedenartigen entstehe, und der Gegensaz des Gesezzes der Einigkeit: Feindschaft erzeugt, Freundschaft zerstört. Wie nahe lag da: Auch Tod ist nur Schein! So aber schied er als Metaphysiker den Schein vom Wirklichen.

Da er mit dem Grundfeuer auch Vernunft und Empfindlichkeit verband, aus der dann alle geistige Wesen ausflossen, da er überdies ein Gesez der Natur anerkannte, demohngeachtet aber keine die Materie bewegende und bildende, ausser ihr befindlichen oder von ihr verschiedenen Ursache erwähnte, so war er nicht als Deist, sondern vielmehr als Pantheist, zu benennen. Er entfernte sich von dem gemeinen Volksglauben nicht zu weit, da er die Luft überdies mit Seelen und Dämonen angefüllt seyn lieſs, auch an die Wahrhaftigkeit des delphischen Apollon und der Sibyllen glaubte. Doch tadelte er schon Mehreres in der Verehrungsart der Götter und tadelte gottesdienstliche Gebräuche, wie die Anbetung von gefühllosen Bildsäulen, die Schwärmerei beim Bacchosdienste.

In Herakleitos offenbarte sich ein schon mehr systematischer Geist. Dabei ermangelte er nicht des Sinns für Ethik, die aber noch mit Politik verbunden war, und wir würden ihn auch hier

bewundern können, wenn uns nicht die Zeugnisse verliessen und seine Schriften uns nicht entgangen wären.

Empedokles.

Empedokles, des Akragantiners, Geburtsjahr sezt Dodwell am wahrscheinlichsten in Ol. 77, 1., oder ein Jahr nach Pythagoras Tode, weshalb er nicht dessen unmittelbarer Schüler seyn konnte. Wahrscheinlich hatte er sich in den Jünglingsjahren als tragischer Dichter gezeigt. Aus einer der angesehensten Familien entsprossen, gelangte er früh zu den höchsten Staatswürden, hatte aber dabei zu heissen Eifer für Freiheit und demokratische Verfassung. Daſs Empedokles in seiner Vaterstadt angesehen und wegen seiner Weisheit verehrt wurde, ist entschieden. Lebte er auch nach Pythagoras, so war er doch mit mehrern Pythagoreern bekannt, welche damals über alle Städte Italiens und Siciliens zerstreut waren. Dieser Umstand aber, nebst der von ihm übernommenen Vertheidigung mehrerer Säzze, welche den Pythagoreern eigenthümlich waren, und der tiefen Ehrfurcht, welche Empedokles gegen den Pythagoras zeigte, veranlaſste die Sage, daſs er nicht nur ein Vertrauter des Pythagoras, sondern auch in dessen Bund aufgenommen, wegen der ersten untreuen und leichtsinnigen Ausbreitung gewisser Geheimnisse, durch sein Gedicht aber als ein unwürdiges Mitglied verwiesen worden sey. Empedokles schlug die Königskrone aus, und vermochte die Agrigantiner dahin, daſs sie den regierenden Rath der Tausend aufhoben und eine demokratische Verfassung einführten. Ungeachtet dieses seines Eifers für bürgerliche Gleichheit unterschied er sich im Aeussern eben so sehr, ja fast noch mehr als Pythagoras, von den Zeitgenossen. Er kleidete sich prächtig, und trug, wie Pythagoras, eine goldene Krone. Zwar scheint er minder menschliche als göttliche Auszeichnung auch in sofern nur gesucht zu haben, als er auf Priesterweihe, wie jener Weise, Anspruch machte. Als Gottesvertrauter fühlte er sich, mit griechischem Stolze. Nahm er eine hohe Sprache von sich an, so that er es wie Pythagoras; gesezt auch, ihm sey bei seinem Reichthume und seinen Kenntnissen geschmeichelt worden. Seine Mitbürger verehrten in ihm den Wiederhersteller und Beschüzzer der Freiheit, den allgemeinen Wohlthäter, der armen Mitbürgern Unterstüzzung reichte, als den berühmten Dichter, den mächtigen Redner, den grossen erfahrnen Arzt; sie bewunderten in ihm den Vertrauten der Götter, den Vorherrscher und Weissager der Zukunft, den wunderthätigen Beschwörer, der den Lauf der Natur hemmen und selbst dem Tode gebieten könne. Ohne Zweifel hatte er wirklich manche Heilkräfte und Arzneimittel von den Pythagoreern mitgetheilt bekommen; verbunden damit die Einsicht des damaligen Zeitalters und vielleicht von seiner Seite allen Pedantismus, so konnte er leicht als Gottesmann erscheinen. Er erhielt den Zunamen des Windbanners. Bei der allgemeinen Leichtgläubigkeit und etwas Eitelkeit (die sich doch in der feierlichen Kleidung zeigt) und Affectation (die sich auch in

seinen Schriften findet) war er doch mehr nur ein betrogener Schwärmer. Fabelhaft scheint die Erzählung des Hippobotos, daſs er, um nach seinem Tode durch ein plözliches Verschwinden für ein Gott gehalten zu werden, in den Aetna gesprungen, aber durch seinen zurükgeworfenen Schuh verrathen worden sey. Doch da man nie seine Todesart wuſste, so wäre es möglich (*Diog.* 8. 75.), daſs er bei Beobachtung des Aetna umgekommen wäre. Heraklides erzählt fabelnd, daſs er gen Himmel gefahren sey; Timäos und Pausanias berichten, daſs er auf einer Reise nach Griechenland im Peloponnes und im 60sten Jahre seines Alters gestorben sey.

In des Empedokles System muſs man sich hüten, poetische Bilder als prosaische Dogmen (wie noch Sturz that) anzusehen. Auch Cicero hatte hier zu wenig Dichtersinn.

Vor Empedokles gingen die Philosophen von Einem oder höchstens zwei Urwesen aus. Ob aber Empedokles von dem Chaos ausgegangen sey, wie Sturz es (S. 252. s. Ausg.) darstellt, steht noch zu untersuchen. Er ward als der erste genannt, welcher die Lehre von den vier Elementen (die er die angeborenen, d. i. die ewigen Elemente nannte) in sein System aufgenommen habe. Einzeln finden wir sie schon bei den Joniern, bei ihm aber zuerst alle vier zugleich, als den Urstof, aus dem Alles hervorgegangen sey und zurükgehen werde; er ging darin von den Joniern ab, daſs er in der Urmaterie den für jedes Element eigenthümlichen Stof enthalten seyn lieſs. Das erste

Wesen bezeichnete er als chaotische Einheit, das Eins (μόνας). Erst eint sammelnd die Freundschaft (Liebe, Φιλία) die Elemente, dann verändert sie scheidend die Feindschaft (νεῖκος). Jene ist vereinendes, diese auflösendes Princip. Natürlich ist aber das νεῖκος, indem es trennt, auch zugleich einend, wie schon Alexander (bei Sturz S. 221.) und Simplicius (daselbst S. 244.) erkannt hat. So bildeten die Elemente einst die Welt. Im Feuer liegt das Element der Freundschaft, in der Kälte das Element der Feindschaft. Die Elemente selbst entstanden in folgender Ordnung: Luft aus Feuer, Wasser aus Luft, Erde aus Wasser (bei Sturz S. 175.).

Die Elemente häufen sich bald in grösserer bald in kleinerer Menge an, oder sondern sich aus der Einheit aus. Bald vereinen sich diese Elementartheile aus dem Schoosse des Chaos, bald Jene (wobei mithin der Zufall entschied); das Chaos war zum Gemisch geworden. (Den Begrif: Mischung, μίξις oder κρᾶσις, kannte wohl Empedokles noch nicht.)

Wenn Empedokles (wie Sturz annimmt S. 158. 242.) unter dem τὸ ἓν das Chaos verstanden hat, so sagte er: Alles entstand nur durch Aufhebung der ursprünglichen Einheit durch den Streit. — Alles wird, verändert sich stets, — nahm Empedokles mit Epicharmos und Herakleitos an (Platon bei Sturz S. 257.). Dennoch sagte er: ὁ κόσμος οὗτος ἦν ἀεί (Simplicius bei Sturz S. 258.). Nur ihre Gestalt verändert sie in Perioden.

Was Herakleitos durch πόλεμος und ἐναντιότης ausdrükte, dies war dem Empedokles Φιλία (vielleicht auch nicht richtig: *Amicitia* von Cicero übersezt) und νεῖκος, und beide bezeichneten damit die innre Bewegung der chaotischen Materie. Die näheren Angaben schwanken in den Berichten der Erzähler, namentlich des Aristoteles. So läſst er einmal ein Element in das Andre verwandeln, weil es dessen Theile enthalte, und ein andermal läugnet er die Entstehung des Elements aus einem Andern. Tiedemann sucht Beides zu vereinen, da Entstehung (φύσις, γένεσις) Zusammensezzung aus schon vorhandenen Theilen bezeichne.

In der chaotischen Einheit, sagte er, sammeln sich erst kleine, unsern Sinnen noch nicht erkennbare Theilchen. Verbinden sich mehrere derselben, so kommen erst die uns empfindbaren Elemente zum Vorschein. Welche Theilchen nun in jener Mischung vorherrschen — oder am zahlreichsten sind, diese geben dem Ganzen die Gestalt, welche die Elemente für uns bald als Feuer, bald als Wasser haben. Wird das Uebergewicht des Einen gehoben, so entsteht durch eine neue Zusammensezzung ein andres Element, in dem andre Theilchen herrschend sind. Dadurch entstehen nun zwei Arten von Elementen: 1) die Unsinnlichen; diese sind ewig und immer unveränderlich, und 2) die Gröbern, Veränderlichen und auch Theilbaren.

Die Ordnung, in welcher sich die sichtbaren Elemente aus der Einheit entwickeln, ist zufällig. Eben so zufällig entstehen aus diesem Elemente die Körper und nicht auf einmal. Es entstehen, da die

Elemente nicht so einträchtig wirken, viele Fehlversuche und Misgeschöpfe. So erscheinen Beine ohne Körper, Köpfe ohne Hälse und zahllose Ungeheuer. Vermöge dieser Gestaltenbildung gehen manche Geschöpfe, die nicht bestehen können, von selbst unter. Ja das Ohngefähr hat auch in der Thierbildung manche Veränderung bewirkt, z. B. hatte der Hals eher kein Gelenke, als bis er einmal durch gewaltsame Umdrehung gebrochen war. Solche Fehlgeburten dauerten fort, bis sich endlich Gleiches und Gleiches gesellte und die verwandten harmonischen Theile sich zusammen fanden; da entstanden erst Menschen und Thiere. So aber lernte gleichsam die Natur erst mit Mühe, zwekmässig zu bilden. — Wenn die Liebe aus Vielen Eins macht, oder der Streit aus Einem Vieles, so ist Bewegung da, in dem Zwischenzeiten Ruhe.

In diesen Annahmen erkenne man die Darstellnng des Werdens der Organisation.

Philoponos (s. bei Sturz 225) stellt als Saz des Empedokles auf: *Φιλία καὶ νεῖκος αἰτίαι εἰδοποιοί* und sezt hinzu; durch *Φιλία* wird der *σφαῖρος* geformt, durch *νεῖκος* der *κόσμος*. Ob Empedokles eine intelligible Welt im *σφαῖρος*, neben dem sinnlichen *κόσμος* behauptet habe, ist sehr unwahrscheinlich. Ihm erschien der *σφαῖρος* als göttlich; allein keineswegs ist anzunehmen, als habe er sich unter ihm Einen Gott gedacht. Empedokles schien die Götter in Naturerscheinungen zu verwandeln, eigentlich aber brauchte er nur als Dichter ihre physischen Eigenschaften zu Bezeichnung physischer Erscheinungen. So benamte er das Feuer

(den Feueräther) mit Zeus, die (dunkle) Luft mit Aidoneus, die Erde mit Here, die Liebe mit Aphrodite. Der Name war nur ein dichterisches Bild. So wie er aber die Elemente personificirte, so machte er sie auch zu Göttern.

Sein Göttliches erschien zwar als Naturwesen, aber auch als Quelle des Lebens, die selbst das Leben und nicht ohne Empfindung war. Als Alles einigende feurige Weltkraft ist es zugleich Stifter der Freundschaften, und befindet sich selbst im seligsten Zustande. Alle Seelen der Menschen, aber auch der Thiere, stammen als Theile aus diesem Alles durchdringendem Wesen. — Freilich ward dabei die Verwandtschaft der Menschheit und der Gottheit noch sehr materiell gedacht; allein es liefs doch Empedokles sich verwandte Seelen finden, indem sich gleichartige Elemente zu einander gesellten.

Als Bekenner der Weltseele kann Empedokles Pantheist heissen. Neben diesen Vorstellungen tadelte er wie Xenophanes den allgemeinen Irrthum seines Volks, welches die Götter in menschlicher Gestalt dachte, stimmte aber doch darin mit den Griechen überein, dafs er ebenfalls mehrere Classen übermenschlicher Wesen, Götter und Dämonen annahm, welche leztenr durch Fehlbarkeit von den ersten unterschied. Hier die erste Spur des Unterschieds von guten und bösen Dämonen bei den Griechen, wahrscheinlich von den Persern empfangen. Er nannte die Dämonen zuerst *Φαύλους* (s. Sturz 296. f.). Die Dämonen waren gewisser Vergehungen wegen auf die Erde geworfen, und durch das ewige Gesez des Verhängnisses gezwungen, während eines langen Zeitraums alle Arten der Körper zu beleben. Daher heiſst der Leib auch ein Grab der Seele, das irdische Leben ein Zustand der Prüfung oder vielmehr ein geistiger Tod, und der Tod des Körpers oder die Ablösung der Seele — der Anfang eines neuen Lebens und gleichsam die Wiedergeburt eines verwiesenen Dämons. Daher hielt er die menschlichen Seelen für gefallene Dämonen, die schon ein besseres Leben gelebt hätten (Präexistenz), doch noch viele Prüfungen und Wanderungen nach der Trennung vom Leibe durchgehen und vollenden müſsten.

In der Psychologie war der Agrigantiner offenbar Materialist. Er wollte wie seine Vorgänger das Wesen und zwar die physische Substanz der Seele bestimmen und lieſs sie daher aus den vier Elementen bestehen, vorzüglich aber das Feuer im Blute wirken. Nach jenem fast allen ältern Physikern gemeinen Grundsaz, daſs Gleiches nur durch Gleiches erkannt, und nur gleiche Dinge einander anziehen sollten, lieſs er die Seele Kennerin aller Elemente, ja Kennerin der Freundschaft und Feindschaft und selbst aus diesen gemischt seyn. Wenn er aber jenen physischen Grundsaz annahm, so war dies Erkennen ihm nicht blos Empfinden (wie Tennemann S. 252. will und wie Tiedemann glaubt, daſs er es damit verwechselt habe), sondern ein Wahrnehmen (*Aristot. de anima III. 3.*).

Der Seele traute er Empfindungen zu und erklärte sie (materialistisch) aus Berührungen der ausströmenden äussern Dinge, wobei das Physiologische an seiner Stelle war. Vgl. Geschichte der Psychologie S. 190. und 191.

Auch Empedokles hatte gefunden, daſs das Subject in einer Verwandtschaft mit dem Objectiven stehen müsse, wenn dies von ihm erkannt werden sollte; daſs das Erkennen auf Identität des Erkennenden und des Erkannten beruhe. So erkennt der Mensch Feuer durch Feuer, Wasser durch Wasser u. s. w. (*Arist. de an. I, 2. Sext. Emp. adv. Math.* 1, 303. 7, 121.)

Consequent lieſs er aus dem allgemeinen Lebens- und Seelenprincip Dämonen hervorgehen und sezte sie in eine ursprüngliche Verwandtschaft mit der Gottheit. Die physische Vereinigung der Geister mit der Gottheit dachte er sich als die höchste Seligkeit; aber die Harmonie, die er sich dachte, war mehr physische Verwandlung mit Aufhebung alles Mannichfaltigen, als moralische Zusammenstimmung verschiedner Kräfte. Hier noch pythagoreische Reste.

Wie er einen vorhergehenden Zustand der Seelen vor ihrer Einkehrung in den irdischen Körper ausdrüklich erwähnte, so glaubte er auch einen dem Tode nachfolgenden Zustand derselben, die Seelenwanderung nach einer eignen neuen Bestimmung, verbunden mit Vergeltung des Guten und Bösen. Da ihm nicht allein Menschen und Thiere, sondern auch Pflanzen und Gewächse Leben, Empfindung und Denkkraft hatten, so glaubte er, daſs auch diese von den Seelen nach ihrer Scheidung vom Korper belebt werden würden. Er sagte, daſs er sich ganz genau erinnern könnte, wie er vormals selbst eine Pflanze, dann ein Fisch u. s. w. gewesen sey. Wenn nun aber diese Züge und Wanderungen alle vollendet und jedes Gebrechen abgelegt seyn würde, schmeichelt sich der agrigantinische Dichter, daſs wir in die Gesellschaft und an den Tisch der Götter aufgenommen werden und von allen während der Seelenverbindung mit Leibern empfundenen Beschwerden vollkommen befreit werden würden. (Ganz wie Pindaros moralische Vergeltung.) So aber blieb ihm das Leben φυγὴ θεόθεν.

Den Pflanzen gab er nicht nur Empfindung, sondern auch Begierden und Verstand, und lieſs sie mit den Thieren im Uebrigen völlig gleichartig seyn. Daher nannte er den Saamen der Gewächse ihre Eier, ihre Schöſslinge Jungen, und hieſs sie Eiergebärende (ὠοτόκους). Die Erdgewächse unterschieden sich vorzüglich dadurch vor andern Thieren, daſs in ihnen beide Geschlechter vermischt oder verbunden wären. Bei diesen, weniger edlern Geschöpfen nannte er nicht wie bei den Thieren das Glük, sondern eine bildende und erhaltende Natur als ihre Schöpferin. Diese Natur bereitete aber die Pflanzen aus Erde und Feuer. Ob hier eine nach festen und nothwendigen Gesezzen wirkende Natur zu verstehen sey, dies steht dahin. Auch hier hat man auf den Dichter Rüksicht zu nehmen.

Er klagte darüber, daſs bei der Entstehung der Dinge sich das Unsterbliche mit dem Sterblichen vermischen müsse, und daſs daher Nichts rein und

vollkommen sey. Eben so hat die trübe Seite seiner Seele bei der ihm eignen Bestimmung der Seelenwandrung mitgewirkt und ihn zum Urheber des Philosophems gemacht, daſs unterm Monde, d. h. bis an diese sublunarische Region, Nichts als Uebel, Kampf, Trennung herrschen. Mit Lebhaftigkeit erhob er hierüber Klagen, und wieſs auf die Hauptquellen des Uebels, den Krieg und die Feindschaft hin, aus denen nicht das Gute zugleich hervorgehe.

Empedokles blieb überhaupt mehr bei dem empirischen Scheine stehen und war mehr mechanisch erklärender Physiker. Er sah die Natur als Dichter mehr mit dem Sinn und der Einbildungskraft als mit der Vernunft, wie seine Vorgänger an. Den Pythagoras, scheint es, hat er praktisch nachahmen wollen, Er, der Windbanner. Die vier Formen der Tugenden, welche nachher Sokrates bestimmte, hat er vielleicht schon geahndet. Keine Pflicht galt ihm mehr und keine schärfte er mehr ein, als die Enthaltung von Mord, und er lieſs ihn, da er sehr leicht begangen werde, durch das Schlachten der Thiere, in der Seelenwandrung abbüssen. — Beschränkte er auch alles Denken über das Sinnliche auf das Empfinden, so zeigte er doch überall einen consequenten Materialismus und stellte doch die ψυχὴ als νοῦς und νόημα höher.

Uebrigens gab er den Grund her zu einer Masse von späterer Schwärmerei und unmoralischem Unglauben.

Atomistisch-mechanischer Materialismus.

Neues physisches System der zweiten Eleatiker.

Leukippos (500. v. Ch.).

Eine neue Periode der eleatischen Philosophie und der Philosophie überhaupt beginnt mit **Leukippos**, als Stifter der Schule der zweiten Eleatiker. **Leukippos** Persönlichkeit liegt im Dunkeln, und wir wissen kaum sein Zeitalter. Wahrscheinlich wird es, daſs er **Herakleitos** Zeitgenosse und, wo nicht Schüler des **Parmenides**, doch Lehrer des **Demokritos** gewesen sey.

Zu dem **Atomensysteme** war die erste Veranlassung das eleatische **System**, dem Jenes entgegengesezt seyn sollte. Zwar gab es schon ältere materialistische Systeme, allein das Leukippische entwickelte deutlicher die Bestandtheile und die Bedingungen der Körper, und zwar consequenter blos aus der Körperwelt. Hatte das eleatische System nur die intelligible Welt für gültig erklärt, so erklärte der dogmatische Atomist die **Erfahrungswelt** für die einzig gültige, **Körper** für die einzige Art von Wesen und schloſs so Seele und alles Intelligible aus. Als Beurtheiler des eleatischen Systems gilt **Leukippos** nicht; denn dazu war er zu sehr Empiriker und zu wenig Metaphysiker, wohl aber als erster **Begründer der Naturwissenschaft**, in sofern er die Natur aus Natur erklärte. Unvermeidlich muſste er auch die geistige Natur hineinziehen. Der menschliche Geist aber muſste erst sich in den Extremen versuchen, ehe er den Mittelweg finden konnte. Es gereicht daher sogar der Denkkraft des **Leukippos** zur Ehre, daſs er **consequenter** Materialist war.

Durch sein System der Corpuscularphilosophie ward er erster Urheber der mechanischen Philosophie, eben dadurch aber auch Gegner aller Emanation. Er verbannte die Geister aus der Physik, und achtete nicht auf einen Weltgeist; so wie **Diogenes** (IX. 72.) dem **Demokritos** τὰς ποιότητας ἐκβάλλειν, das Vertreiben thätiger Kräfte zuschreibt. Dadurch ward aber auch **Leukippos** zum Vorbereiter einer bessern Physik, in deren Geschichte sein System groſsentheils gehört.

Leukippos wird meistens mit **Demokritos** zugleich aufgeführt, so daſs Beider System als Eins angesehen ward. Was Jener angefangen hatte, vollendete Dieser, sein Schüler.

Aus dem System der ältern Eleatiker nahm **Leukippos** einen **leeren Raum** an, nur hielt er ihn für **unendlich**, d. h. im physischen Sinne gränzenlos. Dieser leere Raume und dessen Erfüllung wurden die Principe. Nun behauptete er, die gewöhnlichen vier Elemente können nicht zur Erklarung des Realen, oder Raum Erfüllenden dienen, vielmehr seyen sie schon zusammengesezter Art. Die lezten Bestandtheile aber können nur untheilbar, und nicht mehr auflösbar, mithin unveränderlich seyn. Als solche Urbestandtheile sind sie untheilbar, ἄτομα; da sie jedoch noch einen Raum einnehmen, so muſs ihnen noch eine Eigenschaft zukommen, — sie mussen nicht ganz ohne Figur seyn. So sind die Atomen des Feuerelements rund, Andere anders geformt. Sie sind unsichtbar und aller sinnlichen Wahrnehmung entzogen. Die Mannichfaltigkeit dieser Urfiguren aber ward so zum Grunde, aus dem Leukippos die mannichfaltigen Körperarten herleitete. Genug daſs er zuerst auf das Einfache zurükkam.

Diese Atome bewegen sich, allein nicht durch fremde Einwirkung, sondern durch ihre eigne innre Bewegkraft. Bewegung war ihm daher eben so ewig als die Atome selbst. Unter Allen haben die feurigen, runden Atome die meiste Beweglichkeit.

Der leere Raum besteht für sich und ist etwas Wirkliches; in ihm bewegen sich die unzähligen Atome senkrecht. Alles Entstehen und Vergehen aber, d. i. Zusammensezzung und Trennung der Atome, erfolgt nach einer nothwendigen Natureinrichtung, πάντα κατ' ἀνάγκην. Diese Nothwendigkeit erklärte er als εἱμαρμένη oder ἐκ λόγου, d. h. in dem Sinne, als Proportion und Verhaltniſs, als eine Art von logischer Regel des physischen Berührens. Er bedeutete damit also den Mechanismus, der in Verkettung der Natururſachen besteht.

Seine Kosmogenie gehört zur Geschichte der Physik.

Wie Leukippos Alles auf den äussern Sinn zurükbrachte, so war die Seele ihm auch ein Bestand aus runden, feurigen, daher beweglichsten Atomen. Sie ist eine feine Materie und geht mit dem Körper unter; sie ist das Princip der Bewegung (im prägnanten Sinne genommen).

Demokritos (460. v. Ch.).

Demokritos, der Thracier, ward nächst dem Pythagoras, mit welchem man ihn verglich, eine wunderbare Erscheinung und der Stof für spätere Fabeln. Ein Mann voll Enthusiasmus für Natur und für wirkliche Seelengröſse, entschlug er sich auch noch mehr des Aberglaubens, der noch Pythagoras drükte; sonderbar mochte er immer erscheinen, und wie anders, da man von Thracien her, aus der so abgelegenen Gegend, nicht viel erwartete. Der Märchen über ihn gibt es eine grosse Zahl, die sich zum Theil auf Facta gründen kann. So mochte er freilich gelacht haben über manche Einfälle der Philosophen; so mochte er durch seine physikalischen Kenntnisse manches Wunder gezeigt haben. Daſs er gereist und nach der herrschenden Sitte bis in Aegypten gezogen worden sey, ist glaublich; aber auch bis zu den indischen Gymnosophisten lieſs man ihn kommen.

Demokritos verband mit den Beobachtungen in der Naturkunde eigne Versuche; sein Blik fiel aber auch zugleich auf die innre Natur des Menschen und er mischte mehr Psychologisches ein. Ueber die Entstehung der Dinge und die Elemente kam er vollkommen mit Leukippos überein. Doch suchte er die Lücken, die das Atomensystem noch enthielt, auszufüllen. Er nahm wie sein Lehrer eine unendliche Menge untheilbarer Substanzen von verschiedener Figur und Grösse, und zugleich einen unendlichen leeren Raum an. Jene waren auch ihm ganz homogen und nur durch Figur unterschieden; unveränderlich, weil sie sonst theilbar wären; unendlich mannichfaltig in ihrer Gestalt. Doch lieſs er sie auch schwer und undurchdringlich seyn, und nannte sie aus dem neuen Grund: ewig, weil die Zeit gränzenlos und anfangslos, mithin nicht Alles entstanden sey. — Diese Atomen schwebten ihm im gränzenlosen leeren Raume umher, doch so, daſs sie einander alle berührten und dadurch ein Ganzes bildeten.

So entstehen die Körper und ihre Eigenschaften aus der Zusammensezzung von Atomen und von Theilchen des leeren Raums, und vergehen mit ihrer Trennung wieder; daher gelten die Körper als Erscheinungen und nur die Atome als wirkliche, für sich bestehende Dinge. Doch lieſs er (nach *Cic. Acad.* 4, 40.) unter den unendlich vielen Welten, die aus den Atomen entstanden wären und noch entstehen würden, sehr viele einander ganz vollkommen gleich seyn.

Ueber die Natur der Seele dachte Demokritos in sofern dem Leukippos gleich, daſs er die Seele mit dem Feuer von gleichem Wesen

hielt. Die Seelen sind daher ein Aggregat sphärischer Feueratome, der beweglichsten Grundkörperchen. Daher aus gleichartigen Elementen zusammengesezt, aus deren ursprünglichen Bewegungen er dann ihre Fähigkeiten ableitete. Diese Atome fand er in beständiger Bewegung, weil sie vermöge ihrer Natur nicht ruhen konnten. Die Erhaltung und Auflösung der Seele, ihre Vertheilung und Wiedervereinigung erklärte er sich ebenfalls aus den sphärischen Atomen. Die Atome schweben in der Luft und durch das Einathmen derselben wird Leben bewirkt. Leben und Tod beruht auf Ein- und Aushauchen der Luft. Der Mensch muſs sterben, wenn die ganze Substanz der Seele durch die Einwirkungen der uns umgebenden Luft aus dem Körper herausgedrükt und zerstreut worden.

Der Seelenbegrif erhielt durch Demokritos Erweiterung und ψυχὴ eine erhabenere Bedeutung. Er soll sie identificirt haben mit dem νοῦς und den Anaxagoras selbst einer Entlehnung dieser Meinung beschuldigt haben.

Die Atome werden nicht von den Sinnen anerkannt und der Verstand erkennt die Dinge. Die Atome zeigen sich in den Bildern unvermischt und es entsteht eine doppelte Erkenntniſs, eine dunkle (σκοτίη) durch die sinnliche, nach den Objecten veränderliche Empfindung, (ἡ γνῶσις διὰ τῶν αἰσθήσεων *Sext. Empir.* 7, 138.) und eine ächte (γνησιη) durch die Verstandeserkenntniſs (γ. διὰ τῆς διανοίας). Die sinnlichen Vorstellungen sind nicht blosser Schein (wie Sextus angibt), sondern gradehin trüglich und falsch, da die Atome nicht wahrnehmbar seyn können. Was der Sinn wahrnimmt ist veränderlich, und zufällige Gewöhnung was der Mensch empfindet.

Von allen Körpern strömen abgeflossene Bilder der Atome (εἴδωλα, Idole) aus, die in das Auge fallen (*Diog. IX.* 44.). Unmittelbare Berührungen mit den Körpern geben so die Vorstellungen her. Ein Empfangen von Aussen hergegebner Bilder ist das Empfinden. Das Sehen geschieht durch das Augenwasser, das in Bewegung gesezt wird (*Aristot. de sensu* 2. und 4.); das Hören durch Schalltheile der Luft, die sich mit den gleichartigen Lufttheilen im Ohre vereinen (*Plutarch. decret. philos. IV.* 19.). Wie ein Wirbel im Wasser so dauern die Bewegungen fort; auch wenn die Gegenstände nicht mehr einwirken. Daraus entstehen Träume, in denen die eingeschlummerten Seelen noch κίνησιν und eine gewisse αἴσθησιν haben (*Aristot. divin. per somn. c.* 2.); — eine Annahme von fortdauernder Seelenthätigkeit im Traume. — Die Einbildungskraft muſste auch von Aussen her ihre Thätigkeit erhalten, da Demokritos nur im Aeussern die Bedingung des Innern finden konnte.

So unterschied er aber Empfindungsvermögen vom Verstand, und erhob die Erkenntniſs der Wahrheit, vermittelst dieses.

In der Luft schweben wunderbare, ungeheure Gestalten (εἴδωλα, von den εἰδώλοις im obigen Sinne verschieden, vgl. Gesch. der Psych. S. 206.). Dämonen, welche sich aus den in der Luft oder dem unendlichen leeren Raume umherfliegenden Atomen bildeten. Er dachte sich darunter eine Art Geister, die aus den allerfeinsten Atomen beständen, menschenartige Gestalt haben (ἀνθρωποειδεῖς μορφάς), doch ungleich grösser als die Menschen und ungeheuer sind. Sie werden durch Töne und Stimmen wahrnehmbar, nähern sich den Menschen und offenbaren ihnen künftige Dinge. Sie waren theils gut und wohlthätig, theils übelthätig und bösartig, (ἀγαθοποιά, κακοποιά), langdauernd, doch nicht unvergänglich. Diese εἴδωλα nannte er göttlich. Ihre Erscheinungen haben in den ersten Sterblichen Begriffe von Göttern oder Wesen, von denen sie selbst an Macht und Wissenschaft sehr weit übertroffen wurden, hervorgebracht. Hier also eine physische Begründung der alten Dämonen. Demokritos folgte dabei consequent seinem Atomensysteme, in dessen mechanischen Erklärungen kein Gott aufgenommen war. Bei ihm scheint es zwar schwer zu bestimmen, welches Glaubens er war, weil er selbst seines eignen Glaubens nicht kundig gewesen zu seyn scheint. Doch er war so wenig wie Herakleitos förmlicher Gottesläugner, um so weniger, da er Bildern etwas Göttliches und Geistiges und auch Moralisches zuschrieb. Er war Gläubiger und zwar ein altgläubiger Physiker, der an Divination glaubte (wie selbst Cicero zugesteht).

Den von Meiners über die Entstehung und Zeugung der Menschen als demokritisch S. 707. f. beigebrachten Behauptungen ist nicht zu trauen, da sie alle erst aus Censorinus geschöpft sind. Von seiner Annahme des Sizzes der Seele s. Gesch. der Psych. S. 211.

Neben seinen Ansichten von der Natur kennen wir auch Mehreres aus seiner Moral; denn auch die moralische Natur des Menschen zog seinen Blik auf sich. Er schrieb eine Schrift περὶ εὐθυμίης oder εὐεστώ, von der uns mehrere Bruchstücke als von seinen übrigen Schriften übrig geblieben sind, namentlich der Anfang bei Stobäos (vgl. *Seneca de tranquil.* 2. 12.). Aus diesen läſst sich aber abnehmen, daſs die Schrift mehr Klugheitslehre als eigentliche Moral enthalten habe. Vgl. *Diog. L.* 9, 45 und 46. und daselbst *Menage.* Eben jene εὐθυμία war nicht blos sein Ausdruk, sondern auch das Zeichen seines Geistes in der Sittenlehre. Er suchte die höchste Glükseligkeit, oder wie die Alten (schon er selbst in seinen noch zu sammelnden Fragmenten) es nennen, das höchste Gut in dieser εὐθυμία, d. i. in dem Gleichmuth, oder der Gemüthsruhe. Er gab ihr mehrere Namen, als εὐεστώ (Wohlsein), ἀταραξία, ἀθαμβία (Furchtlosigkeit — wie er überhaupt die Erschütterung der Furcht vorzüglich meiden lehrte, aus der er allen Aberglauben, auch den Glauben an Götter und an die Strafen im Hades, ableitete), ἀθαυμαστία (*nil admirari*). Sie war also ein Vorspiel der stoischen ἀπάθεια, denn seine Wohlgemüthlichkeit sollte nicht Eins seyn mit der Lust oder dem angenehmen Gefühl, sondern die ruhige und friedliche Seelenstimmung, welche durch keine Gemüthsbewegung erschüttert würde. Aus diesem erhellt, daſs er doch schon von einem Zwek (τέλος *Diog. IX.* 45.), wenn auch nicht der Handlungen (wie Tennemann will), doch der menschlichen Bestrebungen und Wünsche ausging, von einem Ziel, nach dem man trachten müsse. Als die Mittel dazu gab er an, Selbstbeherrschung, Zufriedenheit mit der Gegen-

wart, indem man sich mit denen vergleicht, die weniger als wir besizzen und geniessen, — Genuſs dieser Gegenwart und Gleichgültigkeit gegen das Abwesende, doch auch Mässigung des Genusses, wie überhaupt Bestimmung des Mittelmaasses in allen Dingen, — Verzichtleisten auf das, was man mit seinen Kräften nicht erreichen kann, Enthaltung daher von Geschäften, die Anstrengung fordern, — ein ruhiges sorgenfreies Leben. Jenes erwähnte Mittelmaaſs aber war doch wie jeder Mittelweg unbestimmt, nur relativ; daher spätre Mittel-Mässigkeit. Aus diesen Mitteln erhellt, daſs er sittliche Rathschläge zu einer lachenden Weisheit gab. Bei der Behauptung (*Stob. Serm.* 139.), daſs der Mensch eine Neigung zu beleidigen besizze, von Natur, gegen welche die Gesezze ein Damm wären, von denen also Recht und Unrecht, wenigstens das bürgerliche, abgeleitet oder bestimmt würden, entsteht die Frage, ob er aus Aegypten einen Unglauben an menschlicher Natur, er, der Furchtlose mitnahm? Ueber einzelne von Demokritos aufbehaltene Sätze, die dessen Blik in die Natur des Menschen beurkunden, s. Gesch. der Psychologie a. a. O.

Ueber die Sagen
von Hermotimos aus Klazomenä.*)

Kaum weiſs man bei dem ersten Anblik alter Sagen und neuer Berichte von ihm, ob man mehr seine Sonderbarkeit anstaunen oder seiner Originalität huldigen, ob man mehr des günstigen spätern Looses, das ihm durch seine Verklärung fiel, sich freuen, oder sein ungünstiges früheres Geschik, das ihn durch seinen Tod traf, beklagen solle. — In dem glüklichen, von der Natur so reich begünstigten Ionien soll ein Denker gelebt haben, dem der groſse Anaxagoras seine Bildung verdankte, soll noch früher als er sich zu kühnen Fragen über die wirkende Ursache der sichtbaren Welt erhoben haben — und aller dieser vieltönenden Versicherungen ohngeachtet schweigt über den Erweis ihrer Wahrheit und Gewiſsheit das Alterthum. Doch diese Klippe liesse sich noch umschiffen. Ueber manche grosse Lehrer grosser Schuler waltete dieses Schiksal. Die begünstigte, freie, harmlosere Lage, die weitern Reisen und erworbenen Bekanntschaften, der glänzende

---

*) Fülleborns Beiträge zur Geschichte der Psychologie 1798. St. 9. S. 58. f.

Wirkungskreis eben des Schülers, der des Lehrers Ahndungen erfüllte, seine leisesten Winke verstand, die still und schüchtern angedeuteten, nur ihrer innern Kraft gewissen, Wahrheiten lauter empfahl und schneller verbreitete, und die einzeln ausgestreuten Gedankenfunken zu einem Alles erleuchtenden und erwärmenden Feuer vereinigte, wie oft, wie leicht verschlangen diese öffentlichern Ankündigungen den stillen Ruhm des Meisters, auch dann, wenn der Schüler dessen Werth erkannte! Es wird sich bald zeigen, mit welchem Grunde wir von dieser Erklärung hier Gebrauch machen dürfen. Indes bietet sich uns in unserm erkohrnen alten Weisen noch eine andre, wichtigere Erscheinung dar. Ihm soll eine Nation, wie die freien Hellenen, ja, was noch mehr sagen will, ihm soll gewissermassen die Menschheit den Ersten freien Gott, ungefesselt von der Welt, unentweiht von einer trägen Materie, ungebildet von ihrem uranfänglichen Schwingen und Wogen, unüberwältigt von kampfvollen Elementen, verdanken, er soll — denn wir müssen, zur Beurtheilung dessen, wie viel man ihm beimiſst, seine Erfindung in ihrem kühnsten Gesichtspuncte, obschon nach griechischem Locale fassen — er soll zuerst aus den Trümmern des nächtlichen, unwirthbaren und verworrenen Chaos einen von seinen trägen Schlacken unberührten, für sich bestehenden, unendlichen, das Höchste vermögenden Geist gleichsam gerettet, und als eine das Welt-Ganze erschütternde, scheidende und besser ordnende, als eine so schaffende reine Vernunft über eine unübersehbare Anzahl elementarischer Grundtheile erhoben haben! Und dennoch verscholl und verschwand sein

Ruf? Dem Manne, dem der Weltgeist zuerst losgerissen von den seine Bildung heischenden Stoffen, von der geordneten Welt getrennt und mächtiger wirksam als der ihm im Ganzen gleiche Menschengeist erschien, dem Manne wollte dieser erhabenste Weltgeist selbst kaum die Erhaltung des Erfindernamens, geschweige die Erhaltung seiner groſsen Erfindung selbst in ihrem ganzen Umfange gönnen? — Doch wenn er, den Namen nicht nennen, Menschen nicht mit Namen lohnt, und die Wichtigkeit erworbener menschlicher Verdienste nur nach ihren Folgen für die Welt, vorzüglich die Sittlichkeit der Wesen, über die er waltet, würdigen und schäzzen kann, so würde diese Befremdung, bei so Vielem, was die Menschheit verloren hat, ihre Lösung in der Bemerkung der Hülfsquellen finden, die den Menschen aller Orte und Zeiten ewig in ihrem Innern für die tiefere Ergründung der Wahrheit flossen. Allein nun dringt sich eine neue Beobachtung auf, die alles Seltsame an dem Manne noch seltsamer macht, die dem Psychologen ein Räthsel aufgibt, wie es kaum ein Wunderdeuter vor sich haben mochte, die den Geist eines so glänzenden Erfinders nicht etwa blos dem Sittenforscher in einer Erhabenheit über die Sinnlichkeit, sondern vor Allem dem denkenden Arzte in einer Unabhängigkeit von dem Körper, ja in einer Verbindung mit einem höhern Zusammenhange der Dinge offenbart, wie man sie kaum in den neuesten Zeiten durch ein Meisterstük der Kunst, welche des Geistes Sehkraft vermittelst eines hervorgebrachten Körperschlafes zu schärfen suchte, vermittelt haben wollte. Ein mehr oder minder lang dauernder Schlummer, eine

starre Unbeweglichkeit soll seinen Körper ergriffen, seine emporgeschwungene Seele aber höherer Ahndungen voll nicht bei sich, sondern ausser sich, nicht zu Hause, sondern auf einer irrenden Reise in die entferntesten Gegenden, gewirkt haben. Wie? Sollte vielleicht alles Neue, wenigstens in denjenigen Zeiten, wo sich noch etwas Neues denken und sagen lieſs, sollte es nur unter solchen Gebehrden und in Begleitung wunderbarer Umstände erscheinen? Sollte die ruhende, aber Aufmerksamkeit erregende Mimik der äussern Natur ein geheimer Verkündiger grösserer und nie erfahrner Bewegungen der innern seyn? Sollte sogar eine der erhabensten Ideen ihren Ursprung, nicht etwa in einer Inspiration, sondern überdies in einer Art von Desorganisirung, in einer Ekstase finden? Oder wäre man vielleicht gar geneigt, hier noch ein altes Beispiel nicht etwa eines Scheintodes, sondern auch einer mehrfachen Wiederbelebung,*) zugleich aber auch eines Mannes voll des sonderbarsten Heroismus zu bewillkommnen, der nicht wie andre Helden dem Tode für das Vaterland oder das Reich der Wahrheit, sondern einem mehr gefürchteten als freiwilligen Tode der Speculation sich geweiht hätte?

Aufforderungen genug, so auffallende Phänomene und Combinationen in besondre Untersuchung zu nehmen, und diese auch dann nicht für unwichtig zu halten, wenn sie auch keine andre Ausbeute liefern würde, als einen merkwürdigen Beitrag zu der reichen Geschichte des Wunderglaubens und einer eigenthümlichen Modification desselben in einem bestimmten Zeitalter, falls sich anders das Lezte entdecken liesse! Die bereits oben angedeutete Frage: was namentlich für diesen sogenannten Erfinder die dankbare, schriftstellerische, Nachwelt gethan? läſst sich kurz so beantworten: in den frühern Zeiten zu wenig, in den spätern zu viel. Wer möchte so unerkenntlich seyn, die Verdienste der neuern Bearbeiter der Geschichte der Philosophie auch um die Anführung und Aufnahme dieses Mannes zu verschweigen? Wer dem gelehrten Brucker, der so Viel zu sammeln hatte, nicht verzeihen, daſs er ihn nur in einer Anmerkung*) erwähnte, wer die Vorsicht nicht loben, mit der er es wahrscheinlich findet, daſs Anaxagoras seinen Grundsaz von dem Weltordnenden Verstande von Hermotimos entlehnte? Wer wollte insbesondere die Bemühungen eines Meiners und Buhle, die ihm einen gröſsern Raum in ihren Lehrbüchern einräumten, so wie eines Tiedemanns nicht auch hier gern anerkennen, wenn sie in der Voraussezzung der Sicherheit der Nachrichten, für dieses Zusammenfinden seiner Lehren und Thaten nur einen Namen oder eine Mittelidee, eine Erklärung oder Entschuldigung suchen? Dennoch hoffe ich auch nach solchen Vorgängern gestehen zu dürfen, daſs man dem in ein gewisses Helldunkel gehüllten und in einem scheinbaren Rufe stehenden Manne noch

---

*) Wirklich versuchte unter Adrians Regierung der bekannte Celsus eben den Hermotimos als ein Gegenbild des Stifters des Christenthums aufzustellen: man s. unten die Stelle aus des Origenes Gegenschrift.

keine ernstere und verweilendere Prüfung, keine eigentlich kritische Untersuchung der Glaubwürdigkeit oder Abwägung der Grade der Wahrscheinlichkeit der ihn betreffenden Sagen schenkte, wohl auch von denen, welche so viele andre Gegenstände auf einmal zu umfassen hatten, nicht fordern durfte; daſs man mithin die Nachrichten über ihn weder in ihre eigenthümliche Gesichtspuncte stellte, noch kritisch sonderte, weder strenger interpretirte, noch den Grad ihrer Gewiſsheit bestimmte. So lange aber die Aussagen von jenem Klazomenier keine detaillirte Untersuchung erhalten, so lange kann man eben so wohl über die Originalität als die Verdienste des Anaxagoras überhaupt nicht anders als zweifelhaft bleiben.

Ich glaube zuförderst weder unbefangener verfahren zu können, noch auch Andern ein freieres Urtheil zu lassen oder ein zuverlässigeres vorzubereiten, als wenn ich vor Allem die überall zerstreuten, ohnehin nur wenigen und bisher noch nirgends zu einer hinreichenden Uebersicht zusammengeordneten Zeugnisse über den Gegenstand dieser Abhandlung zwar vollständig, doch in chronologischer Reihe, den Lesern selbst vor Augen lege: wäre dies auch das einzige Denkmal, was dem gefeierten Helden eine Gerechtigkeit liebende Nachwelt in diesen Vorhallen des Tempels der Weisheit unsrer Zeit stiften könnte. Zudem ist es hier vorzüglich nöthig, sich zu erinnern, was und in welcher Beziehung, wie Viel oder Wenig die ältesten Schriftsteller von ihm aussagen, und wie viel mehr oder minder die Jüngern von ihm wissen, welcher Art

---

*) *Hist. Crit. Ph. Vol. I. p. 493. n. 1.*

endlich und wie zu einander passend die Stellen sind, aus denen man die Nachrichten über ihn schöpfen kann. — An diese werden sich dann am besten, nach der Prüfung ihres Sinnes, Erläuterungen über ihre Glaubwürdigkeit und ihren Inhalt schliessen lassen.

Aristoteles Μετὰ τὰ Φυσικά, B. I. Cap. 5 und 4.
(*T. 2. p. 1251. Ed. Aurel. Allobr.*)

Νοῦν δέ τις εἰπὼν εἶναι, καθάπερ ἐν τοῖς ζώοις, καὶ ἐν τῇ Φύσει τὸν αἴτιον καὶ τοῦ κόσμου, καὶ τῆς τάξεως πάσης, οἷον νήφων ἐφάνη παρ' εἰκῆ λέγοντας τοὺς πρότερον. Φανερῶς μὲν οὖν Ἀναξαγόραν ἴσμεν ἀψάμενον τούτων τῶν λόγων. „Αἴτιον δ' ἔχει πρότερον ῾ΕΡΜΟΤΙΜΟΣ ῾Ο ΚΛΑΖΟΜΕΝΙΟΣ εἰπεῖν.“ Οἱ μὲν οὖν οὕτως ὑπολαμβάνοντες ἅμα τῷ καλῶς τὴν αἰτίαν ἀρχὴν εἶναι τῶν ὄντων ἔθεσαν, καὶ τὴν τοιαύτην, ὅθεν ἡ κίνησις ὑπάρχει τοῖς οὖσιν (C. 4.) Ὑποπτεύσειε δ' ἄν τις Ἡσίοδον πρῶτον ζητῆσαι τὸ τοιοῦτον, κἂν εἴ τις ἄλλος Ἔρωτα ἢ ἐπιθυμίαν ἐν τοῖς οὖσιν ἔθηκεν ὡς ἀρχήν, οἷον καὶ Παρμενίδης. — Τούτους μὲν οὖν πῶς χρὴ διανεῖμαι περὶ τοῦ τίς πρῶτος, ἐξέστω κρίνειν ὕστερον.

Plinius *Hist. Nat. B. 7. C. 53. (T. I. p. 407. Ed. Hard.)*

Haec est conditio mortalium: ad has et eiusmodi occasiones fortunae gignimur, uti de homine ne morti quidem debeat credi. „Reperimus inter exempla, Hermotimi Clazomenii animam relicto corpore errare solitam, vagamque e longinquo multa annuntiare, quae nisi a praesente nosci non possent, corpore interim semianimi: donec cremato eo inimici, qui Cantharidae vocabantur, remeanti animae velut vaginam ademerint. —

Plutarchos Περὶ τοῦ Σωκράτους Δαιμονίου, (*Vol. 8. p. 340. Ed. Reisk.*)

Ἐκ δὲ τῶν εὐηνίων ἐκείνων κατηκόων εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς καὶ γενέσεως τοῦ οἰκείου δαίμονος, καὶ τὸ μαντικόν ἐστι καὶ θεοκλυτούμενον γένος. „Ὧν τὴν ῾ΕΡΜΟΔΩ´ΡΟΥ (sic) τοῦ Κλαζομενίου ψυχὴν ἀκήκοας δήπουθεν, ὡς ἀπολείπουσα παντάπασι τὸ σῶμα νύκτωρ καὶ καθ' ἡμέραν ἐπλανᾶτο πολὺν τόπον, εἶτ' αὖθις ἐπανῄει, πολλοῖς τῶν μακρὰν λεγομένων καὶ πραττομένων ἐντυχοῦσα καὶ παραγενομένη, μέχρις οὗ τὸ σῶμα, τῆς γυναικὸς προδούσης, λαβόντες οἱ ἐχθροὶ ψυχῆς ἔρημον οἶκον κατέπρησαν. Τοῦτο μὲν ουν οὐκ ἀληθές ἐστιν· οὐ γὰρ ἐξέβαινεν ἡ ψυχὴ τοῦ σώματος, ὑπείκουσα δ' ἀεὶ καὶ χαλῶσα τῷ δαίμονι τὸν σύνδεσμον, ἐδίδου περιδρομὴν καὶ περιφοίτησιν, ὥστε πολλὰ συνορῶντα (vulg. συνερῶντα) καὶ κατακούοντα τῶν ἐκτὸς εἰσαγγέλλειν· Οἱ δ' ἀφανίσαντες τὸ σῶμα κοιμωμένον, μέχρι νῦν δίκην ἐκ τῷ Ταρτάρῳ τίνουσι. —

Lucianus Μυίας Ἐγκώμιον, *Cap. 7. (T. 3. p. 96. Ed. Reiz.)*

— — ὡς ἀκριβῶς πεπεῖσθαι πάντας, ὅτι κἀκείνων (μυίων) ἀθάνατος ἡ ψυχή, εἴγε καὶ ἀπελθοῦσα ἐπανέρχεται πάλιν, καὶ γνωρίζει, καὶ ἐπανίστησι τὸ σῶμα, καὶ πέτεσθαι τὴν Μυῖαν ποιεῖ· „καὶ ἐπαληθεύει τὸν περὶ Ἑρμοτίμου τοῦ Κλαζομενίου μῦθον, ὅτι πολλάκις ἀφεῖσα αὐτὸν ἡ ψυχὴ ἀπεδήμει καθ' ἑαυτήν· εἶτα ἐπανελθοῦσα ἐπλήρου αὖθις τὸ σῶμα, καὶ ἀνίστα τὸν Ἑρμότιμον.

Apollonios Dyskolos Περὶ Κατεψευσμ. Ἱστορίας, Cap. 3. (*p. 7. Ed. Meurs.*)

Περὶ δὲ Ἑρμοτίμου τοῦ Κλαζομενίου τοιαῦτά τινα μυθολογεῖται. Φασὶν γὰρ αὐτοῦ τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ σώματος πλαζομένην ἀποδημεῖν ἐπὶ πολλὰ ἔτη· καὶ κατὰ τόπους γινομένην, προλέγειν τὰ μέλλοντα ἀποβήσεσθαι, οἷον ὄμβρους μεγάλους καὶ ἀνομβρίας, ἔτι δὲ σεισμούς τε καὶ λοιμοὺς, καὶ παραπλήσια τοῦ σωματίου κειμένου. Τὴν δὲ ψυχήν, καθάπερ εἰς ἔλυτρον διὰ χρόνων τινῶν εἰσερχομένην, διεγείρειν τὸ σῶμα. Τοῦτο δὲ αὐτοῦ πολλάκις ποιοῦντος, καὶ τῆς γυναικὸς ἐντολὰς ὑπ᾽ αὐτοῦ ἐχούσης, ὅτε μέλλοι χωρίζεσθαι, μηδένα θίγειν τοῦ σωματίου, μηδέ τινα τῶν πολιτῶν, μηδ᾽ ἄλλων ἀνθρώπων· εἰσελθόντες τινὲς εἰς τὴν οἰκίαν, καὶ ἐκλιπαρήσαντες τὸ γύναιον, ἐθεώρησαν χαμαὶ κείμενον γυμνὸν τὸν Ἑρμότιμον ἀκίνητον. Οἱ δὲ πῦρ λαβόντες κατέκαυσαν αὐτόν· οἰόμενοι, τῆς ψυχῆς παραγενομένης καὶ μηκέτι ἐχούσης ὅπου εἰσδύσεται, παντελῶς στερήσεσθαι τοῦ ζῆν· ὅπερ καὶ συνέπεσεν. — Τὸν μὲν οὖν Ἑρμότιμον Κλαζομένιοι τιμῶσι μέχρι τοῦ νῦν, καὶ ἱερὸν αὐτοῦ καθίδρυται εἰς ὃ γυνὴ οὐκ εἰσέρχεται, διὰ τὴν προειρημένην αἰτίαν.

Sextus Empiricus Ὑπομνημ. *advers. Mathem.* B. 9. C. 7. (p. 549. *Ed. Fabric.*)

Τὸν μὲν Νοῦν, ὅς ἐστι κατ᾽ αὐτὸν (Ἀναξαγόραν) θεός, δραστήριον ὑποτιθέμενος ἀρχήν· τὴν δὲ τῶν ὁμοιομερῶν πολυμιγίαν, ὑλικήν. Ὁ δὲ Ἀριστοτέλης καὶ ἙΡΜΟΤΙΜΩΝΑ Φησι τὸν Κλαζομένιον, καὶ Παρμενίδην τὸν Ἐλεάτην. καὶ πολὺ πρότερον τὸν Ἡσίοδον (θεογ. 115.) ταῦτα Φρονεῖν. — —

Alexander Aphrodiseus in dem blos in der latein. Uebersezzung gedrukt vorhandenen *Commentar. in Aristotelis L. de prima philos.* (*p.* 14. 15. *Ed. Par.* 1536. *Fol.*)

„*Primum Anaxagoras in hanc caussam manifesto venisse videtur, quamquam Hermotimus, eius civis, huiusmodi caussae mentionem fecisse videri potest.*“

Derselbe bei dem Simplicius in dessen Commentar. in Phys. Auscult. L. 8. extr. (*p.* 521. α. *Ed.* 1526. f.)

Ἐν δὲ τῷ μείζονι Ἄλφα τῆς Μετὰ τα Φυσικὰ πραγματείας· ἐπαινῶν τὸν Ἀναξαγόραν, καὶ πρὸ αὐτοῦ τὸν Ἑρμότιμον, ὡς μὴ μόνον ὑλικὰς αἰτίας τοῦ παντὸς ἀποδεδωκότας, ἀλλὰ καὶ τὸν Νοῦν ὡς ποιητικὸν καὶ τελικὸν αἴτιον θεασαμένους, γράφει ταῦτα. Νοῦν δὲ τις (s. oben d. Arist.) — — τοὺς πρότ. Εἰπὼν οὖν ὅτι Ἀ. καὶ πρότερος Ἑρμότιμος ἥψαντο τούτων τ. λόγ., ἐπάγει· οἱ μὲν οὖν — — — οὖσιν. Ἐπαινεῖ οὖν καὶ τελικὸν καὶ ποιητ. αἴτιον τιθέντας τὸν Νοῦν.

Origenes Κατὰ Κέλσου B. 3 K. 3. (*T.* 1. *p.* 449. *Ed. Ruaei.*) bemerkt, daſs Celsus in seinem Λόγος Φιλαλήθης als einen Wunderthäter auch Κλαζομένιον τινα aufstelle, nachher bringt er aber aus des Celsus Buche selbst eine Stelle bei in demselben 3. B. C. 32. (p. 467.) Er berichtet:

Ἐπεὶ δὲ μετὰ ταῦτα καὶ περὶ τοῦ Κλαζομενίου ὁ Κέλσος εἶπε, προσθεὶς ἐτὶ τὰς κατ᾽ αὐτὸν ἱστορίας· „μῶν οὐ τοῦτό Φασιν, ὡς ἄρα ἡ ψυχὴ αὐτοῦ πολλάκις ἀπολιποῦσα τὸ σῶμα περιεπόλει ἀσώματος; καὶ οὐδὲ τοῦτον ἐνόμισαν θεὸν οἱ ἄνθρωποι. —

Tertullianus De Anima, Cap. 2. u. 44. (*Vol.* 4. *p.* 212. u. 305. *Ed. Seml.*)

Visa est sibi (*Philosophia*) *et ex sacris, quas putant, litteris hausisse, quia plerosque auctores etiam deos existimavit antiquitas, nedum divos: ut — — — Hermotimum* (*Paris. Hermippum*), *cui Clazomenii mortuo templum contulerunt, ut Orpheum, ut Musaeum, ut Pherecydem, Pythagorae magistrum.* — (44.) *Ceterum de Hermotimo, Anima, ut aiunt, in somno carebat, quasi per occasionem vagaturi hominis proficiscente de corpore, uxor hoc prodidit: inimici dormientem nacti pro defuncto cremaverunt. Regressa anima, tardius credo, homicidium sibi imputavit. Cives Clazomenii Hermotimum templo consolantur; mulier non adit, ob notam uxoris. Quorsum istud? ut quia non facile est vulgo existimare successionem animae esse somnum, hoc quoque Hermotimi argumento credulitas subornetur. Genus fuerat gravioris aliquanto soporis, ut de incubone praesumptio est, vel de ea valetudinis labe quam Soranus opponit, excludens incubonem, aut tale quid vitii, quod etiam Epimenidem in fabulam impegit quinquaginta pene annos somniculosum. — — — Quid si et Hermotimus ita fuit, ut otium animae, nihil operantis in somnis, divortium crederetur? Omnia magis coniectes, quam istam licentiam animae sine morte fugitivae, et quidem ex forma continuam.*

Jo. Philoponos Expos. brev. in Arist. Metaph. c. vers. Fr. Patricii (*p.* 2. *b. Ed. Ferrar.* 1583. *f.*)

Dixit ergo (*Aristoteles*)*: Mentem Anaxagoras excipiens i. e. efficientem caussam, et visus est sobrius apud vana loquentes alios.* „*Accepit vero et Ipse*

ex Hermotimo occasiones.“ *Ob hoc enim etiam Mentem dicebant hunc, Prisci nempe, ut appareret sobrius. Simul ergo caussam entium quaesiverunt eam, quae est secundum materiam, et eam, quae est unde motus, non omiserunt. — Parmenides et Hesiodus de Amore loquentes, efficientem commendabant caussam. Amor namque motor et continens est.* „*Hi quidem haec: vel ad proximum, Hes. et Parm., vel, ut superius dicebat, Hermotimus et Anaxagoras, vel duo illi ad hos duos referuntur. Quis ergo primus dixerit, liceat iudicare posterius, quando ipse opiniones omnium discutiet.*“ — (*P.* 6. *b.*) *Diximus quando de Anaxagora dicebamus, quod alium dicentem haec secutus est; Ipse vero nihil clare de his dixit.*

Elias Cretensis Commentar. ad Gregorii Nazianzeni Orat. 37. (*n.* 12. *p.* 831. *T.* 2. *Opp. Greg. Naz. Ed. Ven.* 1753. *f.*)

Insigniores theologi apud ethnicos fuerunt Plato, Aristoteles, et Hermes Trismegistus. At Plato quidem et Hermes nusquam in suis scriptis spiritum appellasse Mentem reperiuntur: quamquam de deo multis in locis disseruerint. „*Aristoteles vero et Anaxagoras et Hermotimus Claxomenius* (*sic!*) *mentionem huius fecisse videntur. Nam cum ait Aristoteles Mentem externam ingredi, eamque totam divinum esse et coire atque uniri cum animis iam absolutis, clare significat id, quod Gregorius*[*])

---

[*] Die Stelle des Gregor (T. I. p. 527.) erhalte ihres Charakteristischen wegen hier noch ihren Plaz: *Qui autem apud ethnicos Theologiae laude magis excelluerunt, propiusque ad nos accesserunt, per imaginem quandam Ipsam meo qui-*

tradit. Anaxagoras quoque cum ait; Mentem esse in universitate rerum, quae caussa sit ordinis et concinnitatis, non procul a Doctrina recessit. Quid enim aliud David in his verbis: verbo domini caeli formati sunt et spiritu oris eius omnis virtus eorum; significare voluit, quam hoc ipsum?

Diese Zusammenstellung aller *) Berichte möge Andern die volle Uebersicht mehr als bisher erleichtern und zu verschiedenen Wahrnehmungen und Ideenverknüpfungen Gelegenheit geben: mich darf sie jezt nur veranlassen, über den ganzen sich so fortpflanzenden Sagenkreis in Beziehung auf meinen Hauptgegenstand und zu näherer Bestimmung des Grades seiner Wahrscheinlichkeit eine Reihe von unmittelbaren Folgerungen und Erläuterungen anzufügen.

Die erste Bemerkung, die sich sogleich aufdringt, ist die späte Erwähnung des Hermotimos.

Eigne Aeusserungen desselben haben wir nicht, und wenn man diesen Mangel an eignen Schriften, den er ja nur mit andern bedeutenden und Epoche machenden Männern gemein hätte, auf Rechnung seines zu frühen Zeitalters und die damalige Unbehülflichkeit der Sprache und Schrift zu schreiben bereit ist, mithin auch von seinen Zeitgenossen keine nähere Nachricht fordern wollte, so vermiſst man doch auch in den Aeusserungen, die wir von seinem vorgeblichen und einzigen Schüler haben, jeden auch nur entfernten Wink einer gleichen frühen Behauptung. Dürften wir aber aus dem Stillschweigen über ihn in dem ohnehin nicht historischen Werke des Anaxagoras Περὶ Φυσέως, von dem wir überdies nur einige Trümmer und wohl nur aus dem ersten Buche desselben aufspähen können, nicht zu viel schliessen, so hat dagegen weder Sokrates, der doch das Unternehmen und die Vorstellungen des Anaxagoras öftrer tadelte, noch auch der ihn in keinem unzweideutigern Lichte betrachtende Platon die Originalität seiner Behauptungen irgendwo herabgesezt oder nur in Zweifel gezogen. Erst nach fast anderthalb Jahrhunderten — den Hermotimos nach der gewöhnlichen Vorstellung als des Anaximenes Zeitgenoſs, oder gar Schüler (vgl. Buhlens Lehrbuch d. G. d. Ph. S. 204.) angenommen — hat Aristoteles und grade nur in der Metaphysik seiner gedacht, mithin ein Mann, der von seinem, auch blos vermeintlichen, Zeitalter weit genug entfernt war.

Eine zweite Beobachtung betrift die Beschaffenheit jener Zeugnisse. Alle vorhandenen Nachrichten sind nicht etwa blos gering an Zahl und

---

dem iudicio conceperunt; tametsi id nomine dissenserint. Universitatis nempe Mentem, et extrinsecam mentem aliisque id genus nominibus eam appellantes.

*) Fabricius zu der Stelle des Sextus beruft sich zwar noch auf den Valerius Maximus, der überdies den Namen in Hermippus verändre, wofür schon Paul. Leopard. in seiner Emendat. VIII. 3. *(in Gruteri Thes. Crit. T. 3. p. 154.)* Hermotimus gelesen habe; auch Meiners wiederholt dies Citat in seiner Geschichte der Wissenschaften blos wie Fabricius, ganz neuerlich auch Tennemann; doch habe ich eine solche Aeusserung über Hermotimos im Valer. M. vergeblich gesucht.

Umfange, sondern auch höchst arm und dürftig an Inhalt und fast nur wiederholend. Alle handeln von ihm sehr zufällig, ja nicht wenig problematisch. Alle tragen einen Schleier der Dunkelheit oder gar des Geheimniſsvollen, als ob eine deutlichere Auseinandersezzung seiner Verdienste ihm keinen höhern Vortheil sichern könnte.

Drittens befremden — was man vorzüglich hätte beachten sollen — die Gränzen, in denen sich die Berichte halten. Alle Stellen nehmlich, die seine Lehre und geistige Erfindung berühren, übergehen seine ausgezeichnete Lebensweise und ungewöhnlichen Handlungen; dagegen enthält keine einzige Schrift, die seinen eigenthümlichen Charakter und seine Schiksale anstaunen läſst, seine philosophische Erfindung. Sogar sein Name wechselt weit mannigfaltiger, vielleicht allein*) in den historischen als in den dogmatischen Berichten.

Viertens. Nimmt man auf die Dogmen des Mannes besondre Rüksicht, so herrscht nach der ersten leisen Spur ihrer Erwähnung ein tiefes Schweigen über sie durch sechstehalb Jahrhunderte hin. Dann erst erscheinen von neuem einige, jedoch gleich kurze Aeusserungen von ihm in Schriftstellern, die wiederum alle von jenem ersten abhängen und dessen Aeusserung bald blos flüchtig und noch gedrängter wiederholen, wie Sextus, bald über sie commentiren oder vielmehr dieselbe nur mit andern Worten ausdrüken, ohne neue Quellen zu gebrauchen oder dem Umfange des Sinnes der Hauptstelle genauer nachzugehen. Wenn man aber unter den Auslegern des Aristoteles am liebsten von dem Zeitgenossen und Gegner des Philoponos, ich meine von dem so gern auf die historischen Quellen selbst zurükgehenden Simplicius, eine beurkundete Ausführung wünschte, so ist uns dafür von ihm in seiner ausführlichen Erläuterung der Physik nur eine Aeusserung des Alexander geworden, der als Karier von dem Klazomenier dennoch nicht mehr anzuführen wuſste, als was wir schon aus dem Stagiriten wissen. Die noch zu hoffende Bekanntmachung andrer handschriftlichen Commentatoren der Aristotelischen Metaphysik, wie des Syrianus, des Michael von Ephesus, des Asklepius Trallianus u. a. dürfte uns also wohl hier eben so wenig neue Ausbeute liefern, als der künftige Abdruk der griechischen Originale des Philoponos und Elias, aus denen wir die Stellen nur in der Uebersezzung geben konnten, ja als uns sogar der Commentarius des Simplicius über die Metaphysik, wenn wir ihn noch hätten, geschenkt haben möchte.

Bei der Frage nach des Hermotimos geistigen Entdeckungen kommt also Alles auf die einzige Stelle aus Aristoteles und insbesondere auf eine genauere Betrachtung jener fünf bis sechs Worte derselben an, durch welche allein Hermotimos in unsern neuesten Compendien der Geschichte der Philosophie einen Plaz, und zwar unmittelbar vor Anaxagoras, erhalten hat. — Nun könnte es freilich schon bedenklich scheinen, daſs Aristoteles in der ganzen Reihe seiner vorhandenen Werke des Hermotimos nicht ein einzigesmal sonst, daſs er seiner aber nur in einem Werke erwähnte, dessen Aechtheit im Ganzen schon von der neuern Kritik in Zweifel gezogen worden, ja dessen erstes Buch, in dem sich jene Stelle befindet, noch der neueste Herausgeber des Stagiriten diesem abzusprechen sich bewogen fühlte. Doch wollte man hier, statt den Knoten der Untersuchung auf einmal zu zerschneiden, die Stelle noch mit unbefangener Vorsicht als eine Aeusserung des Aristoteles um so mehr betrachten, da Buhle selbst ihr in Beziehung auf den Hermotimos Glauben beigemessen, getraute man sich diesen Glauben überdies auch auf die in jenem dritten Capitel befindliche Anführung des Werkes der Physik in der dem Aristoteles auch sonst nicht fremden Manier zu bauen, wäre man überdies nicht abgeneigt, den Aussagen dieses Schriftstellers, dem wir in der Geschichte der ältern Philosophie so oft allein ein willkommenes Licht verdanken (wäre er auch mehr räsonnirender historischer Kritiker, als pragmatisirender kritischer Historiker), auch in ihrem lakonischen Style Vertrauen zu schenken, überdies seiner Absicht, keine ältere Meinung entstellen zu wollen, Gerechtigkeit wiederfahren zu lassen: so ist doch auch zu erwägen übrig, wiefern er diese Absicht erreichen konnte? Diese Entscheidung aber muſs zunächst eine sorgfältige Interpretation jener Stelle vermitteln und eine philologische Erläuterung sichern.

---

*) Die unbedeutende Umbiegung seines Namens in Hermotimon bei dem Sextus waren schon die Ausleger jener Stelle für eine falsche Lesart zu erklären geneigt.

Der Verf. der Metaphysik hatte eben von denen gehandelt, welche in ihren Forschungen über die Welt bald die ursprüngliche Beschaffenheit der Materie, bald einen Grundstof, bald ein Princip der Bewegung, bald den Endzwek ihrer Bildung anzugeben versuchten. Den Preis eines ausgezeichneten und nüchternen Denkers in Beziehung auf seine Vorgänger fand er sich jedoch erst demjenigen zuzusprechen gedrungen, der die Wirksamkeit eines verständigen Wesens, deren Spuren sich an den lebendigen Geschöpfen offenbaren, auf die wohlgeordnete Natur im Grossen übertrug; und eben hier hatte er bereits des Anaxagoras rühmlich gedacht. Als das Resultat seiner historischen Kritik schlieſst er dann jene Worte an: *Φανερῶς μὲν οὖν* u. s. w. Schon der Zusammenhang würde die gewaltsame Künstelei verrathen, welche *Φανερῶς* mit *ἁψάμενον* verbinden und mit einer auf das erste Wort gelegten besondern Emphase übersezzen wollte: Wir wissen, daſs Anaxagoras dies zuerst öffentlich und laut vorgetragen habe. *) Aber *Φανερῶς* ist — *diserte*, *clare*. Dies so, wie es sein muſs, mit *ἴσμεν* verbunden, läſst den Sinn finden: „Klar und ausgemacht ist es, unbezweifelt und völlig genau wissen wir, daſs Anaxagoras jene vernünftigere Meinung hegte:“ denn es ist hier die Rede von dessen Hauptgrundsazze. Die darauf folgenden Ausdrücke: *αἴτιον δ' ἔχει* bis *εἰπεῖν* kann allein der damalige oder zunächst frühere Sprachgebrauch erklären. Daſs αἴτιον und αἰτία im Aristoteles dann, wenn es „Ursache“ bedeutet, als gleichgeltend verwechselt werde, liesse sich sogleich aus der oben abgedrukten Stelle erweisen. Demohngeachtet könnte die Uebersezzung nicht gelten: Eine Ursache wuſste schon früher Hermotimos zu nennen; denn alsdann müſste εἶχε stehen. Vielmehr ist αἰτίαν ἔχειν einen Grund oder ein Urtheil für sich haben, und zwar nicht blos im bösen Sinne: beschuldigt werden, sondern auch in der guten Bedeutung: *dici, in fama esse*, gerühmt werden. Αἴτιον ἔχειν kann bei der einmaligen und unbedeutenden Verwechslung mit αἰτία nach der Analogie keinen andern Sinn haben, und es bedarf der Veränderung des Randglossators in αἰτίαν nicht. Daſs aber diese Redensart damals gewöhnlich war, sehen wir aus den Schriften des Lehrers des Aristoteles. Namentlich hat Platon im Theätetos *) sich auf völlig gleiche Weise also ausgedrükt. 'Ερμ. also mit αἴτ. ἐ. verbunden, sagt aus; *fertur tamen s. creditur Hermotimus prius i. e. ante Anaxagoram dixisse*, und so steht das ungewisse αἴτ. ἐ. den Φαν. ἴσμ. entgegen. Mithin finden wir in der Stelle den Gedanken: „Sicher und zuverlässig wissen wir, daſs Anaxagoras in dieses Räsonnement einging. Doch steht Hermotimos von Klazomenä in dem Rufe, es noch früher behauptet zu haben.“ — Hieraus erhellt einmal, daſs Hermotimos nur eine Sage für sich hatte,

---

*) Ich führe hier nur als Vorgänger den Mosheim zu Cudworth 3, 20, 8. S. 122. an.

---

*) Cap. 21. ὧν δὲ σὺ περὶ αἴτιον ἔχεις διαφέρειν, *in quibus crederis excellere.* Vgl. noch ein andres Beispiel in Buttmanns *Ind. ad Plat. Dial. ed. Biest.*

mit Anaxagoras gleich gedacht zu haben. Aristoteles selbst konnte sie nicht mehr mit einem Beweisse, oder nur mit einem deutlichern Datum belegen. Noch mehr — Aristoteles muſste sogar die sichere Zuverlässigkeit jener Sage weit eher in Zweifel ziehen, als ihr mit innigem Glauben beipflichten. Darum erwähnt er den Hermotimos so kurz, so beiläufig; darum sezt er jenes Φ. ἰ. so bestimmt dem αἰτ. ἐ. 'Ε. ἐ. entgegen; darum eignet er dem Anaxagoras so unmittelbar vorher den Titel des Νήφων zu (wie dieser denn, was auch Philoponus hier schon bemerkt, der Νοῦς genannt wurde); darum fügt er noch zwei andre mögliche Vorgänger, den Hesiodos und Parmenides an; darum endlich sagt er zulezt, er wolle erst am Ende versuchen, den ersten Behaupter auszumitteln. Hat Aristoteles dies nun wirklich irgendwo und bestimmt gethan? Seine Commentatoren schweigen einstimmig über diesen für die gegenwärtige Untersuchung nicht unbedeutenden Punct. Doch weder in den Büchern, die in unsern Ausgaben μετὰ τὰ Φυσικὰ überschrieben sind, noch in einer andern Schrift desselben läſst sich eine Stelle darüber nachweisen. Eine einzige *) könnte man vielleicht hieher zu ziehen verführt werden, aber gewiſs auch nur dann, wenn man sie ausser ihrem Zusammenhange faſste. Dort sezt er nemlich, nachdem er vom Anaxagoras gesprochen hatte, hinzu: „und wenn sonst Jemand behauptet hat, daſs eine Intelligenz ἐκίνησε τὸ πᾶν.“ Wäre diese Aeusserung aber auch nicht von den Philosophen nach Anaxa-

---

*) *De An. I. 2*, p. 1373.

goras zu verstehen, wie es dort geschehen muſs, so enthielte auch sie noch nichts Entscheidendes. Dieses enthalten nun aber dafür, wäre ja die ausdrükliche Aeusserung des Hauptreferenten für die Geschichte der ältern griechischen Philosophie darüber verloren, mittelbar alle die Stellen des Aristoteles, wo er jene Behauptung und das Verdienst ihrer ersten Verkündigung gradezu, und ohne des Hermotimos zu erwähnen, dem Anaxagoras zuspricht und als ihm allgemein zugesprochen voraussezt. Und dieser sind nicht wenige.

Werfen wir weiter einen Blik auf ein uns am stärksten anziehendes Problem, ich meine auf das, was Hermotimos eigentlich zuerst oder auch oder in verwandten Beziehungen behauptet haben soll, so vermiſst man, wenigstens in der Darstellung des Aristoteles, vor allem das Eigenthümliche in der Behauptung des Hermotimos; eine Folge der Dunkelheit der Sage. So viel ist man jedoch aus dem Zusammenhange zu folgern berechtigt, daſs man glaubte, er habe a) eine Ursache der Bewegung der Materie, b) eben diese zugleich als Ursache einer gewissen Naturordnung und geregelten Einrichtung der Welt, c) wahrscheinlich auch als eine thätige Ursache des Lebens, in sofern sich nemlich dieselbe in der Sinnenwelt wirksam zeigte, (etwa ähnlich dem dort erwähnten νοῦς ἐν ζώοις) — geahndet oder auch deutlich gedacht. Der lezte Punct wäre dann nach der Psychologie der Alten nur eine consequente Folgerung aus dem ersten. Aus Bewegung wurde geschlossen auf Leben, und das Princip von Beiden

war überall die ψυχή. Erlaubte sich bereits Aristoteles nicht mehr als dies — und nur so viel vermag ich in dieser Stelle da, wo er mehrere zusammenfaſst oder von Hermotimos und Anaxagoras zugleich zu sprechen scheint, zu finden — aus der Sage zu folgern, dürfen wir uns wohl mehr aus seinen Worten aufzunehmen erlauben?*) Durften wir auf diese Art nichts mehr als eine Seele in der Welt antreffen, über deren fortwährendes ausserweltliches Daseyn ihm Aristoteles keine bestimmte Meinung zuschreiben konnte, so würde er freilich die Höhe der anaxagoreischen Forschungen nicht erreicht haben, es wäre aber auch schon Gewinn genug, wenn er für die ewige Bewegung der Materie eine Ursache in ihr selbst, wenn er wenigstens ihre Veränderung von einem bestimmten Moment, in welchem jenes Princip sich wirksam zeigte, abgeleitet hätte.

Aber woher hatte ferner der Stagirit diese Nachricht? Kühner als diese Frage selbst möchte vielleicht die Behauptung erscheinen, daſs die Beantwortung derselben nicht völlig jenseits unsers Wissens liege. Darf man aber durch das Räthselhafte einer Erscheinung noch nicht zu dem verzweifelten Endschluſs fortgerissen werden, alle Hofnung, ihr ein etwas helleres Licht mitzutheilen, aufzugeben, so wird man wenigstens dem Versuche und der unbefangenen Bemühung, einem so

---

*) Darnach hätte man also die dem Hermotimos von Meiners zugeschriebene Meinung *de Uno omnium conditore* zu modificiren.

anziehenden Phänomene mehr Aufklärung zu verschaffen, Gerechtigkeit wiederfahren lassen. Nun lassen sich hier nur zwei Möglichkeiten denken Aristoteles hatte das Ganze blos von Hörensagen. Dann erinnert man sich ja wohl leicht, wie unzureichend, wie unsicher gemeinhin ein Gerücht sey — wie sehr die Ueberlieferung schon Handlungen, geschweige Meinungen entstelle, combinire, assimilire und oft weit höher hinaufsezze — wie häufig diese nur halbaufgefaſst oder völlig misverstanden werden! Und wenn diese überdies noch in einen Kopf kommen, der überall nach Consequenz strebt und eben diese auch auf Andre überträgt, welche Form konnte dann namentlich eine solche Idee in des Aristoteles Geiste annehmen! Aber einen Anfangspunct, wie einen Vereinigungspunct wird doch auch diese Sage haben? — Jenen finden wir vielleicht in dem Verfolg der Untersuchung, diesen könnten wir schon jezt vorläufig in dem gemeinschaftlichen Vaterlande des Anaxagoras und Hermotimos auffinden? — Doch vielleicht bindet Aristoteles seinen Ausleger wenigstens an einen genauer bestimmten Zeitpunct? — Auch dies nicht. Durch das πρότερον, das auch „sehr viel früher und lange vorher“ heissen kann, steht Hermotimos in einem der Vorzeit nach unbegränzten Raume da. Noch weniger findet sich davon eine Sylbe, daſs er des Anaxagoras Lehrer gewesen sey, was auch aus dem gemeinschaftlichen Geburtsorte noch nicht unbedingt und unausbleiblich folgen würde. *) — Oder — Aristoteles der Vielbelesene hatte zugleich eine schriftliche Nachricht vor sich.

Führte uns auf diese Annahme auch seine Aeusserung unmittelbarer hin, als sie es thut, so würde doch auch eine solche Nachricht immer noch sehr kurz, unbestimmt und unvollständig gedacht werden müssen. Wie aber, wenn das kritische Streben des Aristoteles überall die ersten Keime und Vorgänger zu entdecken, ihn hier zu Viel sehen lieſs, wenn sein dialektischer Geist auch hier mehr schloſs, wenn ihn eine ähnliche Verwandtschaft verführte, als er in derselben Stelle zwischen der Meinung des Thales und Homeros, zwischen dem allbewegenden und belebenden Νοῦς und dem theogonischen Eros ahnden oder mit Andern wiederholen konnte? Wie wenn man sogar eine einseitige oder gar partheiische Quelle voraussezzen müſste, woraus der systematisirende Aristoteles schöpfte und beide Klazomenier so combiniren konnte? Vielleicht können wir diese sogar noch finden. Hatte nicht schon sein Lehrer im Kratylos *) einen physischen Grundsaz des Anaxagoras als etwas Altes angeführt? Fand er diesen auch nur in der Etymologie, in der sich

---

*) Wenn ihn Meiners in seiner Gesch. d. W. I, 738. und wieder in dem Grundrisse d. G. d. W. 8, 66. so nannte, was schon die Bibl. Crit. Amst. 2, 105. verbesserte, so hatte freilich Büsching noch bestimmter den Anaxagoras schon einen Zuhörer genannt, Brucker aber gar zu sagen gewuſst, daſs Anaxagoras aus der Philosophie des Hermotimos das System seines andern Lehrers (?) Anaximenes verbessert habe.

*) Ἔοικε δηλοῦν, läſst Platon den Sokrates dort (p. 282. Vol. 3. Bip.) sagen, τι παλαιότερον, ὃ Ἐκεῖνος νεωστὶ ἔλεγεν, ὅτι ἡ σελήνη ἀπὸ τοῦ ἡλίου ἔχει τὸ φῶς.

allerdings oft manche vor Alters geahndete Wahrheit, wenn sie mit mehr Nüchternheit und Kritik benuzt wird, finden läſst, so sezte er ihre Entstehung doch schon über Anaxagoras hinaus. Doch ich habe bereits in der oben angeführten Schrift an ein Zeugniſs des Phavorinos *) erinnert, aus welchem man lernt, daſs bereits ein Zeitgenoſs des Anaxagoras, Demokritos, ihn beschuldigt habe, er habe einige seiner Behauptungen und zwar grade τὰ περὶ τῆς διακοσμήσεως καὶ τοῦ νοῦ anderswoher entlehnt. Fand nun Aristoteles oder irgend ein Anderer vor ihm dieses Selbstgeständniſs des Abderiten bei dem Miſsverständniſs, welches zwischen diesem und Anaxagoras einst obwaltete, unwahrscheinlich, konnte er sich aber selbst dabei von jener Herabsezzung, welche Anaxagoras mehr als einmal schon von Sokrates und Platon erfahren muſste, nicht losreissen, wie leicht war es dann, diese Entlehnung von einem andern, dem Anaxagoras auf irgend eine Art nahen, Manne, von einem Klazomenier abzuleiten! Ja man dürfte sogar einen Scheingrund mehr in einer Verwandtschaft mancher Ausdrücke, welche Beide brauchten, so wie des Dialects von Beiden und am leichtesten da gefunden haben, wo die Sprache noch keine feiner unterscheidende Kunstworte aufzuweisen hatte, einer Verwandtschaft, welche der vieles Gemeine veredelnde Geist des Aristoteles schneller ahnden konnte, doch seiner eignen Aeusserung nach hier nur noch mit schüchterner Vorsicht ahnden wollte.

---

*) Im Diog. 9, 34. p. 569. M.

Gewährt grade die Hauptstelle bei ihrer Zufälligkeit und Unvollständigkeit so Wenig von einer näheren Bestimmung, konnte uns sogar Aristoteles in derselben nicht mehr Befriedigung geben, wie weit weniger dürfen wir von denen Schriftstellern erwarten, die den Aristoteles nur wiederholen, als etwa eine Bestätigung der auch sonst bekannten Weise, wie die Folgezeit frühere Nachrichten fortpflanzte. Durch die Art, wie der vielumfassende Sextus das dritte und vierte Cap. des Aristoteles zu verbinden wuſste und den Inhalt jener Stelle zusammenzudrängen strebte, lieferte er uns das, was sein Vorgänger nur problematisch hinstellte, schon als kategorische Aussage desselben, gleich als ob Aristoteles gradezu geschrieben hätte, Hermotimos und Parmenides und Hesiodos hätten, nicht nur etwas Aehnliches gesagt, sondern sogar völlig dasselbe gedacht (ταῦτα φρονεῖν). Wenn er denn auch noch jene Stellen des Homeros und Hesiodos, auf welche Aristoteles nur anspielte, wörtlich anführt, so darf es doch am wenigsten mit Stillschweigen übergangen werden, daſs Sextus unmittelbar vor jener Stelle sagt: ὧν (nemlich derer, die neben der Materie noch ein wirkendes Princip annahmen) τῆς δόξης ἀρχηγὸς ἀξιοῦται Ἀναξαγόρας ὁ Κλ., jedoch gleich hinzufügt: καὶ Ἐμπέδοκλες ὁ Ακραγαντ. καὶ ἄλλοι παμπληθεῖς. — Der Peripatetiker des dritten Jahrhunderts, Alexander von Aphrodisium lieſs es zwar nur scheinen, als ob der Landsmann des Anaxagoras eine wirkende Ursache bereits erwähnt haben könne, weiſs aber dafür auf der andern Seite von Hermotimos und Anaxagoras schon, daſs sie den Νοῦς auch als Endursache annahmen. — Auch Philoponos läſst den Anaxagoras erst nur eine Veranlassung (*occasiones*) vom Hermotimos nehmen und in sofern diesem folgen. (Für *hunc* sollte *illum* stehen, das *Ipse* (αὐτὸς) geht aber auf den Aristoteles, wobei er zugleich die obige Behauptung bestätigt, daſs man im Aristoteles nichts weiter über Hermotimos las, als was sich hier fand.) Dafür bestimmt er aber auf der andern Seite mehr, wenn er sagt „Hermotimos und Anaxagoras würden auf Hesiodos und Parmenides bezogen:“ wie viel gewönne alsdann Anaxagoras, wie viel verlöre Hermotimos an philosophischer Währung! — Obgleich endlich der so spät lebende Commentator des Kirchenvaters von Nazianz, Elias von Kreta, offenbar nur die Aeusserung des Alexanders wiederholt, so ist doch das Räsonnement, das er daran hängt, nicht nur darum merkwürdig genug, daſs er über Hermotimos, Anaxagoras und Aristoteles, die er zusammen stellt, als über heidnische Theologen so glimpflich urtheilt, sondern auch durch die Aehnlichkeit, die er mit Anaxagoras und einem andern ihm ehrwürdigen alten Lehrer, dem David, finden konnte.

Hätte sich auch in dieser Uebersicht der dogmatischen Aussagen ausser ihrem Inhalt nur die Geneigtheit der Menschen von neuem entdecken lassen, die Keime edlerer Ahndungen und erhabnerer Ideen auch der Vorwelt zuzutrauen, und zu dem Ende auch scheinbare Aehnlichkeiten als völlig gleiche Merkmale zu betrachten; hätte sich ferner gezeigt, daſs die Zusammenstellung des Hermotimos und Anaxagoras sich bis in das achte Jahrhundert herab erhielt, jene Sage aber auch ohne nähere Prüfung, ohne Zusäzze aus noch ungebrauchten und sichern Quellen blieb, mithin blos wiederholt wurde: so wäre doch schon ein bestimmteres Urtheil über den Gehalt dieser Aussprüche vorbereitet.

Nur in Rüksicht auf diese erläuternden Bestimmungen und veranlassenden Ursachen können nun noch fünftens in Beiträgen, die der Geschichte der Philosophie gewidmet sind, jene anderweitigen Erzählungen aus dem Leben eben des Mannes einer Aufmerksamkeit gewürdigt werden, den ein unbestimmter Ruf schon dem Aristoteles zugeführt und bemerkungswerth gemacht hatte. Da jedoch die Umstände, unter denen dieser andre Sagenkreis uns den Hermotimos zeigt, dem Aristoteles entweder unbekannt oder doch unwichtig gewesen zu seyn scheinen, so wird eine vorsichtige Kritik den Antheil einer dichtenden Phantasie von einer ursprünglichen mehr oder minder historischen Grundlage zu scheiden und das Wahre zur Erläuterung der andern Sagenfolgen zu benuzzen suchen. Was hier zuerst Erwägung verdient, ist die Bestimmung der Gesichtspuncte und Zwecke, in welche die Wiederholer jener Sagen von des Hermotimos Lebensweise das Factum zu stellen und so zu beurtheilen und zu erklären suchten. Durch diesen Blik auf den Gebrauch, den man zu verschiedenen Zeiten von einer so seltsamen Nachricht machte, wird sich zugleich das Schauspiel einer Geschichte der

Ausdeutungen einer Wundersage bis auf die neuesten Zeiten herab von selbst darbieten. Erst alsdann werden sich noch über die Quellen dieser Sagen und so über den Grad der Möglichkeit oder der Befugniſs, diesen historischen und jenen dogmatischen Sagenkreis zeitmässig oder psychologisch zu combiniren, einige Gedanken beifügen lassen.

Was zunächst die Geschichte der Ansichten des Factums betrift, so ist zugleich zu erinnern, daſs man bald mehr bald minder daran glaubte oder zweifelte, daſs man bald mehr bald weniger, im Ganzen aber weit mehrere und freiere, Zusäzze beifügte, als man es bei den dogmatischen Aeusserungen gewagt hatte, daſs ferner diese Zusäzze bei den frühern sichtbar wachsen, daſs endlich zwar auch diese Schriftsteller in dem Hermotimos einen Klazomenier anerkennen, dagegen aber in der Bildung seines Namens desto willkührlicher verfahren, wenigstens ihn auch Hermodoros nennen. Das Factum selbst liegt den Lesern in den vorangesezten Stellen vor Augen, freilich aber auch in der Hülle, die ihm theils die frühere Zeit geben muſste, theils die der Reihe nach folgenden Referenten geben wollten. Grade der Erste, der dies von ihm erzählt, Plinius der Aeltere, gibt die kürzeste Nachricht und nennt den Hermotimos als ein Beispiel der Unzuverlässigkeit und Unsicherheit des Todes. Ausserdem daſs er dessen Seele auf ihren Irrfahrten in entfernte Gegenden versezt seyn und aus der Anschauung derselben Vieles vorhersagen läſst, ist es merkwürdig, daſs er allein und keiner nach ihm wieder die Feinde nennt, die

Hermotimos gehabt haben soll, und einen Meuchelmord — man weiſs nicht, ob man bei dem Verbrennen an eine blos beschleunigte Bestattung des halbtodten Körpers denken solle? — an ihm begingen, welcher eine völlige Unempfindlichkeit des Körpers voraussezt. — Wunderbar erscheint Hermotimos schon bei Plutarchos. Dort tritt seine Seele aus der dunkeln Höhle des Trophonios gleichsam als ein höheres Wesen hervor, als ein Mitglied jenes edlern Geschlechts von Seelen, welche sogleich von der Entstehung des Schuzgeistes an der innern göttlichen Stimme leiser lauschten und williger folgten, welcher hoher Ahndungen voll die Bande des Körpers lüfteten, ganze Tage und Nächte ausserhalb dem Leibe entfernt blieben und Vieles, was sie da vernommen und angeschaut hatten, wieder verkündigten, an denen sich endlich kein Frevler ungerochen vergreifen durfte. Daher büssen seine Feinde, an die er durch sein Weib verrathen seyn sollte, für die Verbrennung seines Körpers, da sie ihn als entseelt behandelten. — Die beiden nächsten Erzähler, und Zeitgenossen Lucianus und Apollonios Dyskolos führen die Nachricht schon als eine Sage, wo nicht gar als Fabel (μῦθον) an. Jener stellt ihn als ein Beispiel der Wiederbelebung auf und bemerkt so mit der gewöhnlichen Laune in seiner Naturgeschichte der Fliege, daſs eben diese durch ihre Wiederbelebung vermittelst aufgestreuter Asche die Sage von Hermotimos bewahrheite, wie seine ihn oft verlassende Seele nicht bei ihm einheimisch, sondern abwesend und für sich gewesen sey, dann wieder zu dem Körper zurükkehre und so den Hermotimos erwecke. —

Apollonios Dyskolos wuſste eine umständlichere und detaillirtere Erzahlung zu liefern als seine Vorgänger, gab bestimmter an, worin seine Weissagungen bestanden, erzählte, wie seine Seele, während sie den schlummernden Körper, sogar auf viele Jahre verlassen, Erderschütterungen und Seuchen, Regengüsse und Regenmangel verkündigt habe; erwähnte überdem einen besondern Auftrag an seine Frau, in den Augenblicken der immer wiederkehrenden Absonderung der Seele, seinen Körper von Niemanden, nicht einmal von einem seiner Mitbürger berühren zu lassen, und bemerkte endlich, wie einige dennoch in seine Wohnung zu dringen und seine Frau zu gewinnen gewuſst hätten, wo sie dann den entblöſsten Körper des Lebens vollends berauben konnten. Daran ist jedoch noch die historische Notiz geknüpft, daſs die Einwohner von Klazomenä ihren Vorfahren bis auf seine Zeit verehrt, und ihm sogar einen Tempel geweiht haben, den jedoch kein Weib betreten dürfte. — Mit einem ganz besondern Interesse hatte Celsus die Erzählung wiederholt und sie zu einem alten Beispiele benuzt, daſs die Menschen ihn seiner auffallenden Entkörperung halben selbst für einen Gott gehalten hätten. Da war nun Origenes der Erste, der das Factum nicht blos bezweifelte, sondern gradezu abläugnete, der sogar eine Quelle der Dichtung anzugeben versuchte, so wenig sie auch zu einer Erklärung hinreichen dürfte. Konnte er sich nicht davon überzeugen, daſs die bösen Dämonen solche Thaten zu bewerkstelligen im Stande gewesen wären, so glaubte er doch, daſs sie wohl solche Geschichten hätten aufzeichnen lassen können.

Tertullianus endlich zog doch die Begebenheit selbst nicht in Zweifel, suchte aber ihr Wundervolles natürlich, und zwar von einem, etwa in einer schwächlichen körperlichen Constitution gegründeten, langen und tiefen Schlafe, als eine Art von Alp zu erklären, weil ihm eine willkührlich unternommene und fortdauernde Ausflucht der Seele völlig undenkbar vorkam. Den Hermotimos, meint er, hätten hernach seine Klazomenier eben so vergöttert, wie andre ihm etwa ähnliche Menschen, da wohl seine Seele, nur zu spät, sich den frühern Tod als einen Selbstmord zugerechnet hätte, und so einer solchen Erhebung bedurfte.

Diesen frühern Nachrichten von dem Zustande des Hermotimos lassen sich sogleich am besten die ihm selbst bald mehr, bald minder günstigen Erklärungen anschliessen, welche seine Geschichte bis in die neuesten Zeiten erfuhr. — Gegen das Ende des siebenzehnten Jahrhunderts nahm ihn der belesene Bischof Huet in seine *Praeparatio Evangelica* *) auf und stellte ihn zugleich mit solchen Beispielen einer vermeintlichen Wiederbelebung zusammen, wie sie schon Plinius geliefert hatte. Dabei erklärte er die Nachricht von ihm für eine *anilem fabulam* und eine Geburt des thörichten Aberglaubens, wofür sie bereits Heiden selbst, wie Lucianus und Apollonios gehalten hätten. — Brucker räumte derselben in seinem grossen Werke zwar auch einen, doch nur sehr kleinen Plaz ein, daher er sie nur flüchtig und ohne sichtende Beurtheilung anführt. —

---

*) *Propos.* 9. *Cap.* 142. §. 8. p. 955. *Ed.* 2. (Amst. 1680. 8.)

Länger verweilte dann bei diesen Erzählungen Meiners *), bemerkte allerdings sehr richtig, „daſs es weniger wunderbar sei, wie man einem solchen *Jongleur* Tempel erbauen, als wie er den wahren Gott erkennen konnte“ und nannte ihn nachher einen berüchtigten Schwärmer: ohne jedoch den Grad der Glaubwürdigkeit oder Wahrheit jener Sagen zu bestimmen, oder einer besondern Prüfung zu unterwerfen. — In dem eignen Artikel, den ihm Buhle in seinem schäzbaren Lehrbuche **) einräumte, fand dieser es unwahrscheinlich, daſs die Klazomenier einem blossen *Jongleur* einen Tempel errichtet haben sollten, glaubt dabei an seinen Hang zu Ekstasen, nimmt die Entfernung seiner Seele als sein eignes Vorgeben an, und findet, ob er schon das Mährchenhafte in den Erzählungen abgerechnet haben will, in ihm zulezt einen Hang zum Grübeln, eine Schwärmerei der Speculation. — Der neue Herausgeber der Fabriciussischen *Bibliotheca Graeca* ***) bringt die Vermuthung bei, daſs wohl Hermotimos in seinen jüngern Jahren ein scharfsinniger und strenger Philosoph gewesen und nach vielen angreifenden Bemühungen zu der Meinung „von einem wahren Gott“ gekommen seyn könne (in welchem noch nüchternen Zustande Anaxagoras dann die Keime seiner Lehre von ihm hätte überkommen können), daſs er jedoch in spätern

---

*) Gesch. der Wiss. I, 739. und Grundriſs d. G. d. W. S. 56.

**) Band I. S. 205.

***) Man sehe das Epimetrum von Harles zu B. 2. Cap. 24. Vol. 2. p. 647.

Jahren wie viele andre grosse Männer von Arbeiten erschlaft und zu thörichten und lächerlichen Meinungen und Einbildungen, auch von sich selbst geneigt gewesen seyn könnte: wobei er an die Urtheile mancher unsrer Zeitgenossen über den Somnambulismus und Magnetismus erinnert. — In Beziehung auf dieses Urtheil brachte ein andrer Gelehrter *) die treffende Bemerkung bei, „daſs die älteste, bildliche, noch halb-poetische Sprache jener frühern Denker, welche sich von den Volksmeinungen losrissen, so grosse Verschiedenheiten in Anstand und Costume erlaubte und rechtfertigte, wo es Ungerechtigkeit wäre, alles Unprosaische zu Ejaculationen Sibirischer oder Lapländischer Gaukler zu machen.“ Der neueste scharfsinnige Forscher der Geschichte der griechischen Philosophie, Tennemann, urtheilt, daſs dem Mährchen wohl etwas Wahres zum Grunde liegen möge und Hermotimos ohne Zweifel kein unangesehener Mann war.

So innig ich nun den Bemühungen eines Jeden der zulezt angeführten verdienstvollen Männer auch hier Gerechtigkeit wiederfahren lasse, so sehr ich mich selbst gestimmt fühle, für eine, vorzüglich räthselhafte, Erscheinung des menschlichen Geistes eine Erklärung und ganz besonders psychologische Gründe aufzusuchen, so würde ich mit der gefälligsten Interpretation mir dennoch selbst so lange keine Gnüge leisten, als ich über die Zeit der angeblichen Erscheinung, über die Art der Aufnahme derselben in die Beobachtung, in das Gedächtniſs, in eine wört-

---

*) *Martyni-Laguna* in dem Allg. Litt. Anz. 1736. S. 516.

liche Schilderung und in eine bestimmte Sprache, endlich über die ursprüngliche und nachherige Form ihrer Abfassung in der Ueberlieferung oder Schrift, so wie überhaupt über den ganzen Gang ihrer Ausbreitung und weitern Verkündigung, eine wenigstens einigermaſsen befriedigende Rechenschaft geben könnte. Doch auch nach der Ausmittelung dieser Fragen würde ich noch einer psychologischen Deutung einen Plaz einzuräumen Bedenken tragen, wenn etwa die Sage in so frühe Zeiten zurükginge, daſs man bei der Beschaffenheit nicht nur der ältesten Historiographie oder gar Ueberlieferungsweise, sondern auch der damals herrschenden Cultur weder einen treffenden, erschöpfenden und passenden Ausdruk für das, was man bemerkt haben wollte, noch eine reine Auffassung des wesentlichen Merkmales des eigentlichen Zustandes des Klazomeniers, oder eine vollständige, unbefangene und genaue Beobachtung voraussezzen und erwarten dürfe. Nun hat man über die Einkleidung des ächten Factums zuvörderst nur zwischen drei Gesichtspuncten die Wahl. Ist seine Form so alt als Hermotimos selbst, ist sie wenigstens nur einige Jahre nach ihm und zwar in seinem Vaterlande selbst entstanden, dann weiſs ich kaum, ob man bei der Lage seines Zeitalters für die nächste Beurtheilung desselben eine hinreichendere und ungezwungenere Ansicht wählen könne, als man in der oben zulezt vorgetragenen scharfsinnigen Meinung von Martyni-Laguna findet. Nur könnten derselben noch etwa die in den Erzählungen bemerkbaren Verschiedenheiten, wenn man sie nicht von den wirklichen Zusäzzen unterscheiden wollte, entgegenstehen. Wäre die Form völlig neu, wenigstens erst in des ältern Plinius Zeitalter entstanden, so wäre man in Gefahr, Alles für Dichtung zu halten und an dem Auffinden der reinen Wahrheit zu verzweifeln. Müſste man dagegen die Form nur zum Theil für neu und an der Exposition auch Einiges für alt halten, würde man durch Gründe gedrungen, ihre Bildung schon lange vor Plinius anzunehmen, dann müſsten nicht nur diese Gründe angegeben, sondern auch eine Scheidung des Frühern und Spätern vorgenommen, ja wo möglich auf ihre Quelle zurükgegangen werden. Diese leztere Annahme sichert sich vielleicht schon dadurch mehr Eingang, weil sie die Mittelstrasse ergreift, sie findet sich aber auch bei ähnlichen Forschungen als die richtigste und natürlichste bestätigt, obgleich die Untersuchung, die sie voraussezt, verflochtener ist. Denn eben die Vermischung der Sagen oder einzelner Züge derselben macht die Entwirrung schwieriger, und möchten wir wohl bei jener Dürftigkeit der Nachrichten nicht den Muth zu ihrer Aufhellung verlieren, möchten wir nicht wenigstens den Divinationsgeist unsers Hermotimos selbst besizzen, um auf ihre Geburtszeit zurükzukommen oder auch nur zu rathen? Dennoch, dünkt mich, darf man sich selbst nicht gradezu alle Hofnung abschneiden, wenn man nur theils überhaupt beobachtet hat, wie alte Sagen entsprangen und sich fortpflanzten, wie sie sich mischten und woran sie sich hingen, theils sich mit dem charakteristischen Geiste der verschiedenen Epochen der griechischen Culturgeschichte vertrauter machen wollte.

Man darf vorerst nur dabei stehen bleiben, daſs diese auf das Betragen des Hermotimos zielende Sagen zwar viel später als jene dogmatische hervortreten, daſs sie erst kurz vor Christus, daſs sie aber auch grade nur bei Abendländern, oder doch nur bei solchen Schriftstellern vorkommen, die sich in Italien, namentlich in Rom, oder in Afrika aufhielten. Gehen wir von diesem Locale auf die demselben eigenthümliche temporelle geistige Stimmung über, so trift man in Alexandrien den Siz der so berüchtigt gewordenen sogenannten Neu-Platonischen Schwärmerei, indeſs man in Italien entstellte Reste des Pythagoreismus erwartet. Unter dem Einfluſs und der Beimischung des Glaubens an Magie bei der regellosen Erhebung über die Sphäre der Sinnenwelt zur Geisterwelt, wohin der Orient strebte, gediehen Ekstasen, Visionen, Entzückungen aller Art, und jede Erzählung von ähnlichen Entkörperungen gewann nur eine gespanntere Aufmerksamkeit. Die Meinung von dem momentanen Entschweben des Geistes hing zusammen mit jener andern noch weiter verbreiteten von der Seelenwanderung. Wurde nicht aber auch diese Hypothese, die in so mannichfaltigen Gestalten erschien, auf frühere Zeiten zurükgeführt? Weisen uns andre Nachrichten nicht noch über den Pythagoras, der in diesen Seelen-Reisen eine Hauptrolle spielte, hinaus bereits auf Pherekydes hin? Wie, wenn Hermotimos, von dem Aristoteles nicht aussagt, wie lange er vor Anaxagoras lebte, eben in jene Zeit vor Pythagoras gehörte? — Was hier blos als Vermuthung steht, das erhebt ein andrer Sagen Kreis, der wenigstens gleich alte Auctoritäten als jener andre aufweisen kann, zu einem sehr beträchtlichen Grade von Wahrscheinlichkeit. Dies sind die seltsamen, mehr berüchtigten als erklärten Uebergänge, welche die Seele des Pythagoras noch vorher erfahren haben sollte, ehe sie in des Pythagoras Körper kam, in denen aber grade Hermotimos auch eine Rolle spielt. Nur weil man diese vorgeblichen Metempsychosen als eine sinnlose Erdichtung zu betrachten gewohnt war, blieben sie unfruchtbar und unbeachtet, und konnten daher auch eben so wenig zur Aufhellung der Sagen über unsere Klazomenier benuzt werden. In der That müſste es aber ein neues Wunder seyn, wenn dies Zusammentreffen in Einem Hauptpunct: der längern oder kürzern Seelen-Wanderung, und in einem Namen: Hermotimos, blos Zufall seyn sollte. Ja man darf noch weiter behaupten, daſs wie für die erste Anreihung und Anordnung, so auch für die Wahl grade dieser dort auftretenden Namen, mithin auch für die Aufnahme des Hermotimos ein Grund in der Zeitfolge wie in der Denkart irgend eines Zeitalters vorhanden seyn müſste. Doch ehe ich diesen aufzusuchen wage, muſs ich zuvor die Sage selbst und ihre Auctoritäten aufstellen oder doch andeuten. Bei dem Blik auf die äussern Hülfsquellen dieser Sagen-Folge unterscheide ich zuvörderst die uns nächsten Schriftsteller, in denen wir sie jezt und eben so lesen — von den andern, aus denen sie jene schöpften, und welche für uns verloren sind — und diese wieder von den ältesten schriftlichen oder mündlichen Nachrichten, welche diese Form der Sagen unmittelbarer veranlaſsten.

Was die erstern, uns nächsten, Referenten dieser Erzählungen betrift, so können alle vierzehn Schriftsteller, die sie kürzer oder ausführlicher erwähnen, an sich hier keinen Ausschlag geben, sondern natürlich nur die Quellen, aus denen sie schöpften. Nur auf diese richten wir zunächst unsern Blik und räumen jenen Schriftstellern nur in einer Anmerkung*) einen Plaz, doch in ihrer chronologischen Folge, ein. Diese Stellen alle lassen sich auf drey Haupt-Auctoritäten zurükführen. Die erste ist Heraklides Pontikos in einem Werke Περὶ τῶν Πυθαγορείων, aus dem die hieher gehörige Stelle Diogenes von Laerte am unten angeführten Orte ausschrieb. Die zweite sind die beiden Peripatetiker Klearchos und Dikäarchos, welche für die Geschichte des Pythagoras ebenfalls Beiträge lieferten, und welche Gellius benuzte. Als die dritte nenne ich endlich den gelehrten Scholiasten zu der vorerwähnten Stelle des Apollonios von Rhodos, der sich unter andern auf die Pythagoreer beruſt.

Heraklides, der bekanntlich noch den Platon eben so wie den Aristoteles hörte, bringt eine eigne Erzählung des Pythagoras bei, in der er geäussert, daſs ihm vom Hermes das Bewuſstseyn des Zustandes vor seiner Geburt verliehen worden sey. Daher wisse er, daſs er zuerst des Hermes beredter Sohn, Aethalides, dessen Schild der Besieger und Tödter desselben, Menelaos, bei seiner Heimkunft von Troia dem Apollon geweiht habe, darauf aber der Troianer Euphorbos, des Panthos Sohn, gewesen sei, der den Patroklos tödtete. Nach dessen Tode sey dann seine Seele übergegangen in den Hermotimos. Da nun dieser auch Andre von der Identität mit der Person des Euphorbos überzeugen wollte, heiſst es in der Erzählung weiter, so begab er sich in den Tempel des Apollon zu den Branchiden, zeigte diesen jenes von dem Menelaos als Weihgeschenk aufgehangene, nun schon von Fäulniſs angegriffene Schild, und lieſs sie dasselbe an Zeichen wieder erkennen, die, wie nachher Hieronymus hinzufügt, bis dahin völlig unbekannt waren. Aus diesem Hermotimos wurde alsdann zunächst ein Fischer Pyrrhos von Delos und dieser wurde endlich in den Pythagoras versezt. — Wenn Aethalides als der behende Herold und Geschäftsträger der Argonauten von dem Apollonios aufgeführt wird, und dieser hinzusezt, daſs ihm sein Vater Hermes ausser der Unsterblichkeit noch ein stetes Bewuſstseyn seiner vorigen Persönlichkeit und Schiksale verlieh (οὐδὲ ψυχὴν ἐπιδέδρομε λήθη), so fügt er als Dichter auch noch die Bestimmung bei, daſs er abwechselnd einige Zeit unter den Verstor-

---

*) *Apollonios Rhod.* Ἀργοναυτ. *I,* 645. f. und dazu der Scholiast. — *Horat. Od. I,* 28, 10. und Schol. — *Ovid. Met.* 15, 160 f. — *Hygin. Fab.* 112. *p.* 175. *Munck.* — *Gellius* 4, 11. *extr.* — *Tatian. Or. c. Gr. p.* 265. *b.* — *Lucianus* Ἀλέκτρων. *T.* 2. *p.* 708. — *Max. Tyr.* Λόγος 16. §. 2. *p.* 175 *sq.* — *Tertullianus de An. c.* 28 *et* 31. *p.* 273 *et* 278. *T.* 4. *Hal.* (*De resurrect. carn. c. I. p.* 212. *T.* 2.) — *Philostratos* Βίος Απ. *I,* 1. 8, 7. *et* Ἡρωϊκὰ *c.* 17. *p* 725. — *Porphyr. s. Malch* §. 19 *et* 57. — *Diog. L.* 8, 4, 5. *p.* 491. — *Lactant. Div. Inst.* 3, 18, 15 *et* 16. 7, 23, 2. — *Hier. Apol. advers. Ruf. T.* 2.

benen in der Unterwelt zubringen, eine andre dann wieder im milden Glanze der Sonne sich öffentlich zeigen und unter den Lebenden auf der Oberwelt weilen solle. Der alte griechische Ausleger dieser Stelle gibt sogleich die Zeit an, wie oft dies geschehen sey, und bemerkt, daſs er einen Tag auf der Erde, den andern im Hades zugebracht, und als ein *μετεμψυχωθείς*, wie dies die Philosophen lehrten, ein unauslöschliches Gedächtniſs an sein voriges Ich *διὰ τὰς τοῦ Ἑρμοῦ βουλὰς* empfangen habe. Nachdem er hernach den Glauben der Pythagoreer erwähnt, daſs des Aethalides unsterbliche Seele durch den Euphorbos in den Kretenser Pyrrhos, dann in einen Mann aus Elea (*Ἠλεῖον τινὰ*) dessen Name unbekannt sey, und zulezt in den Pythagoras selbst gekommen sey, führt auch er eine Erklärung des Pythagoras selbst in Beziehung auf die Seelen-Wanderung an. Nach Aethalides und Euphorbos sey er *Ἑρμοῦ υἱὸς καὶ Σαμίας ἑταίρας* gewesen, ehe er Pythagoras wurde. — Diese befremdende Erscheinung, daſs in diesen merkwürdigen Aeusserungen grade Hermotimos nicht genannt ist, statt dessen aber immer ein — Ungenannter angeführt ist, trift man zum Theil, obschon mit noch auffallendern Varianten, bei dem Gellius, oder vielmehr den vorerwähnten Peripatetikern wieder an. *Pythagoram vero ipsum*, sagt Gellius, *sicuti celebre est, Euphorbum primo se fuisse dictitasse; ita haec remotiora sunt his, quae Clearchus et Dicaearchus memoriae tradiderunt, fuisse eum postea Pyrandrum, deinde Callicleam, deinde feminam pulchra facie meretricem, cui nomen fuerat Alce.*

Finden sich ausser diesen leicht bemerkbaren Abweichungen in den übrigen, blos jene Auctoritäten wiederholenden, Schriftstellern einige Verschiedenheiten im Einzelnen, so sind diese theils unbedeutend, theils offenbar spätre Zusäzze oder Verwechslungen. Dahin ist es zu rechnen, wenn Ovidius als Dichter jenen geweihten Schild in den Tempel der Juno zu Argos im Peloponnesos, Tertullianus aber ihn in den berühmtesten Tempel des Apollon zu Delphi, versezt, wenn ferner Maximus Tyrius den Phrygischen Schild in den Tempel der Pallas Athene nicht nur als *ἀνάθημα* aufhängen läſst, *) sondern zu diesem Behuf sogar die vermeintliche Inschrift des Menelaos selbst wörtlich anführt, — wenn sie endlich in der Anzahl, Stellung und Bezeichnung der Namen aus einander gehen, mit denen sie den grossen Zeitraum von etwa sechs Jahrhunderten, von Euphorbos bis auf Pythagoras ausfüllten. Darin stimmen hingegen alle Schriftsteller, die den Pythagoras diese Wanderungen selbst erfahren lassen, überein, daſs sie in jener Reihe nie über fünf Mitglieder, auch nie andre Seelen-Behausungen als nur Menschen, nie Thiere aufführen (durch welchen Umstand die Wanderung edler Art erscheint), daſs des Pythagoras Seele von Euphorbos abstam-

---

*) Mehrere Priester kannten, um mich der Sprache eines gleich anzuführenden Schriftstellers (Phamenophis von Dornedden S. 126.) zu bedienen, das Subject, welches durch das Object des Schildes ausgedrükt wurde, daher dieser Schild bald da bald dort sich zeigte.

me, und daſs auch Pythagoras sich dieses Seelenwechsels bewuſst gewesen und ihn selbst erzählt haben solle. Die nächste Veranlassung zu dieser Annahme läſst sich nun leicht schon in eben dem Lehrer des Pythagoras entdecken, der zuerst unter den Hellenen die Seelen-Wanderung geglaubt haben soll, im Pherekydes. Dieser sagt in einer Stelle, die uns eben das Scholion zu dem Apollonios aufbehalten hat,*) ὅτι δῶρον εἶχε παρὰ τοῦ Ἑρμοῦ ὁ Αἰθαλίδης, τὸ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ποτὲ μὲν εἰς ᾅδου, ποτὲ δὲ ἐν τοῖς ὑπὲρ τὴν γῆν τόποις εἶναι.

Wenn nun auch allein Heraklides mit dem Tertullianus, Porphyrios und Diogenes, die von Jenem abhängen, den Hermotimos ausdrüklich in jener Reihe, welche des Aethalides Seele bis auf Pythagoras durcheilt haben sollte, anführt, so muſste er doch irgend eine Veranlassung dazu haben. Der Name desselben muſste, dies kann man freilich zunächst schliessen, so berühmt geworden seyn, daſs man ihn hier nicht einmal durch den Beinamen des Klazomeniers auszuzeichnen nöthig fand. Wegen dessen Weglassung dürfte man daher an der Identität der Personen in beiden Sagen-Folgen um so weniger zweifeln, da sie nicht allein das chronologische Datum im Aristoteles, der den Hermotimos vor Anaxagoras sezt, vollkommen bestätigt, sondern auch zu eben den Veränderungen, die seine Seele erfahren haben soll, so wie zu den übrigen Umständen paſst. Daſs jene

---

*) N. 73. p. 222. Fragm. Pherecyd. Ed. Sturz.

erstere Sagen-Folge noch über den ältern Plinius weit genug zurükgehe, dies läſst schon dessen Ausdruk *reperimus*, mit dem er dies Beispiel anführte, ahnden. Sind wir nun anzunehmen gedrungen, daſs beide Sagen-Reihen in ihrer jezzigen Form an Alter einander wenig nachgeben, so kann man kaum sichrer verfahren, als wenn man Beide aus einer gemeinschaftlichen frühern Veranlassung ableitet, und statt sie mit einander ohne Grund noch mehr zusammenzuschmelzen, den hier bemerkbaren Vermischungen nachgeht und sie so zu gegenseitiger Aufklärung und zu Entdeckung der Ursachen ihrer Richtung benuzt. — Möge insbesondere Heraklides noch so sehr durch Leichtgläubigkeit, ja sogar durch eitle Vermessenheit berüchtigt seyn, so weit ging er, nach dem, was sich erweisen läſst, am wenigsten, daſs er aus freier Hand baaren Unsinn zusammenstellte und erdichtete, wie man dies überhaupt wohl keinem ältern Schriftsteller ohne eine genaue und vorsichtige Prüfung absprechend beimessen sollte. Auch ihm muſsten Veranlassungen begegnet seyn, wie man sie ja auch an den seltsamsten Sagen wahrnehmen kann, und deren Aufsuchung die Sagen selbst oft erst allein anziehend macht. War ihm auch schon aus Platons*) Schule die Metempsychose eben so gedenkbar als die Zufälligkeit der Verbindung zwischen Körper und Seele, so konnte er auch noch als Zuhörer des sonst für solche Wanderungen der Seele nicht entscheidenden Aristoteles**) jene Vorstellungen wohl leicht eben

---

*) Man sehe dessen Phaedros, Phaedon, πολιτεία B. 10. *extr.*

**) Aeusserte doch auch Theophrastos jenen Hang zu ausso begünstigen, wie die beiden andern Aristoteliker, Klearchos und Dikäarchos. Zwar möchte man von dem Lezten hier keine Zustimmung erwarten, da er*) alle Arten von Divination aufhob; aber wir wissen auch, daſs er nicht nur die in Träumen und in ungewöhnlichen Ekstasen ausdrüklich ausnahm, sondern auch die Sage von des Pythagoras vierzigtägigem Fasten in einem Tempel kurz vor seinem Tode, und, was in Beziehung auf die obige Erzählung des Plutarchos noch wichtiger ist, von eben dem Orakel des Trophonios mehr selbst geschrieben hatte, in dem des Hermotimos Name etwas galt. — Der Wechsel der Namen überhaupt, den Hermotimos bei einigen Referenten dieser Sage erfuhr, kann uns hier eben so wenig als in der vorigen Sage befremden, ja er konnte hier desto leichter eintreten, je leichter man hier den Grund der Aufnahme mancher Namen vergaſs; am wenigsten darf er aber zu dem Zweifel an der wirklichen frühern Existenz des Hermotimos veranlassen. Der Umstand, den man hier vielleicht benuzzen könnte, daſs Strabo eben da, wo er berühmte Klazomenier aufführen wollte, nur den Anaxagoras erwähnte, würde gegen die Zeugnisse früherer Schriftsteller Nichts, höchstens jedoch nur so viel beweisen können, daſs Hermotimos kein Klazomenier war, nicht aber, daſs er nie gelebt habe; um so mehr, da dort auch Artemon, der doch des Anaxagoras Zeitgenoſs und Landsmann und durch seine Erfindung berühmt war, übergangen ist.

Will man nun die Gründe ausmitteln, aus denen man dem Hermotimos einen Plaz in diesem vor-pythagoreischen Seelen-Wanderungs-Cyklus einräumen konnte, so darf man keine andern annehmen, als solche, deren Einfluſs sich in der Fortpflanzung ähnlicher Sagen zeigte. Da reihte man öftrer an alte ausgezeichnete Namen nicht nur alte, nur in dunkeln Ueberlieferungen erhaltene, Facta, sondern man suchte auch für später umgebildete, mit Ideen-Versinnlichungen vermischte, Facta wiederum berühmte Männer der Vorzeit, und fand sie ausser andern Aehnlichkeiten auch leicht in ihren noch bedeutungsvollen Namen und deren Etymologie. Verstand man in den frühern Zeiten das Significante der Namen von selbst, so enthüllte das, was unverständlich geworden war, späterhin für die Sagen (bei den Hellenen vorzüglich seit den Sophisten) die etymologische Kunst. Sollte die Aufhellung der Wundersagen von Hermotimos von dieser Grundregel der historischen Hermeneutik eine Ausnahme machen? Daſs des Hermotimos Name schon alt sey, leidet keinen Zweifel. Wir kennen unter ihm nicht etwa einzig jenen so viel jüngern Stoiker, bei dem man an das wizreiche Buch des Lucianus von den Sekten erinnert wird, auch nicht den dem Zeitalter des Anaxagoras um so nähern Vater der Phokenserin Milto, jener Favoritgeliebte des Kyros, der ihren Namen nachher

---

serordentlichen Kräften und zur Magie, den schon der persische Magier Osthan II. unter Alexanders Heere verbreitet hatte.

*) Vgl. *Cic. de Div. I,* 3.

mit dem der berühmtern Aspasia identisirte;*) schon als ein Favoritsclave des Xerxes wird ein Karier unter jenem Namen angeführt,**) den schon der Vater der Geschichte als ein Beispiel schändlicher Rachsucht aufgestellt hat. War nun der Name nicht unbekannt, wie bald konnte man ihn auffassen, wie viel geneigter ihn vor andern auswählen, je bedeutender er schien! Dies konnte er aber seiner Form nach eben so wohl seyn als die verwandten: Θεότιμος, Διότιμος, Ἐρίτιμος u. s. w. Hatte man aber mit Hülfe der Ableitung einmal aus Ἑρμότιμος einen Günstling des Hermes, einen Mann, den Hermes belohnt, beschenkt und auszeichnet, herausgebracht, wie viel lieſs sich da weiter anschliessen! Nun hatten wir in eben der Sage der Pythagoreer, die wir aus dem Scholiasten des Apollonios bekannt machten, unsern Helden vermiſst, statt desselben jedoch einen Andern ohne Namen und unter einer nur allgemeinen Bezeichnung gefunden. Und wie war dieser charakterisirt? Grade als Ἑρμῆς υἱὸς, eine Benennung, die durch das Eindrängen einer mythischen Person und grade in jenem Gliede nicht anders als auffallend seyn kann, die aber durch die Umschreibung unsers Hermotimos ihre volle Verständlichkeit erhält. Oder dürfen wir hier nur eine falsche Lesart finden? Desto besser, denn nun fänden wir unsern Hermotimos deutlich auch in einer andern, auch alten, Auctorität! Spielt aber Hermes nicht in eben dieser Wanderungsgeschichte eine Hauptrolle? Steht er nicht oben an als des Aethalides Vater, und dies schon bei dem Pherekydes? Gab er nicht der ersten Seele das Bewuſstseyn der Persönlichkeit wie der Vergangenheit bei allen ihren bevorstehenden Entschwebungen? Warum aber Hermes hier eingefügt wurde, das ist doch nicht schwer begreiflich. Man braucht ihn hier nicht erst als Symbol kluger Empfindsamkeit von dem ägyptischen Thoth abzuleiten, schon im Homeros trägt er als ἡγήτωρ ὀνείρων den Stab oder die Zauberruthe, um Schlummer und Träume zu spenden und die Seelen zur Unterwelt zu geleiten, kennt auch die Kräuter, die zum Aufruf der Todten dienen, wenn sie über die Zukunft zu vernehmen waren. In dem homerischen Hymnos handelt er sogar vor dem ihn beschenkenden Apollon als Gaukler und schlauer Künstler, schon da erhielt er, wenn auch nicht die unmittelbare Gabe der Weissagung, doch die Mören als weissagende Wesen zugesellt. Wie aber erscheint der Ψυχοπομπὸς noch späterhin? Bewirkt er nicht auch Auferstehungen und Todesrettungen? Ist er nicht auch den Schlummernden ein φύλαξ τοῦ ὕπνου?*) Und gaben ihm nicht namentlich auch die Pythagoreer eine Hauptrolle? Daſs er als Seelenbegleiter die Menschengeister aus allen Gegenden sammle und insbesondre die reinern höher führe, bemerkte schon Meiners als Pythagoreische Meinung.**)

---

*) Plutarchos im Perikles Band I, S. 640. ed. Reisk.

**) Herodotos 8, 104—106.

---

*) Vgl. das Bruchstük des Apollodoros, d. Ausg. v. Heyne S. 1064. und diesen zu dem Virgilius Aen. 4, 238 f.

**) Gesch. d. W. I, 547.

Fand man einmal in dem aufgelöſsten Namen des Hermotimos einen Grund, ihn an die pherekydisch-pythagoreische Sage anzureihen, so konnte man das Locale, wenn es auch erst nur im Allgemeinen angegeben war, leicht individualisiren, und obschon nicht willkührlich erdichten, doch wahrscheinlich errathen. Die Weihung jenes Schildes an Apollon lag schon in dem Mythos, und selbst aus seinem entferntern und berühmtern Tempel zu Delphi konnten die Klazomenier sogar ein dorthin von Krösos geweihtes grosses goldnes Gefäſs in ihrem Schazze aufweisen.*) — Auch aus der Erwähnung der Branchiden in seiner Geschichte lieſs sich schon schliessen, daſs man ihn zur Zeit der Bildung jener Sage ziemlich weit über den Anaxagoras zurüksezte. Es war ja Xerxes, welcher den Tempel zu Didyme bei Miletos in Ionien, der anfänglich dem alten weissagenden Branchos, Apollons Sohn, dann dem Apollon Didymeos**) geweiht und eben durch ein Orakel berühmt war,***) vermittelst einer von den Abkömmlingen oder Priestern des Branchos begangenen Verrätherei, welche erst zu Aristoteles Zeit von Alexander durch Zerstörung ihrer Stadt gerächt wurde, plünderte und verbrannte. Schon von der Zeit dieser persischen Tempelstürmerei an war ihr

---

*) Herodotos, B. 1. K. 51. S. 24. Wess.

**) *Mela I*, 17. *Suet. Calig.* 21. *Curt.* 7, 5, 28.

***) *Plin. H. N.* 5, 31. *T. I. p.* 278. *Lucian.* Ψευδομάντις *p.* 207. *T.* 2. Περὶ του οἴκου. *p.* 190. *T.* 3. *Orig. c. Cels.* 7, 3. *Stat. Theb.* 3, 479. und dort *Lutatius.*

Orakel verschwunden und die heilige Quelle vertroknet.*) — Daſs Hermotimos auch in dem böotischen Orakel eines andern Sohnes des Apollon, des als Wahrsager gleich berühmten Heros, Trophonios galt, konnte am besten der Böotier Plutarchos wissen. Der Grund der Erwähnung lag aber in jenen dem Hermotimos zugeschriebenen Entzückungen, da man in jener Höhle bei Lebadia ebenfalls Ahndungen und grade im Schlummer träumend erhielt, wie man schon aus Pausanias weiſs und wovon Dikäarchos vielleicht noch mehr zu sagen wuſste. Erhielt doch sogar der in der Unterwelt wirkende Hermes selbst den Beinamen Trophonios.**) — Des Hermotimos Tod wurde auf eine ähnliche wundervolle Art herbeigeführt, wie er Manchen in des Trophonios Höhle erschienen war; seinen Ahndungen sollte ebenfalls durch Verrätherei ein Ziel gesezt worden seyn, wie dem Orakel der Branchiden aus ihrem eignen Mittel; seine Seele endlich, auf welche der Samier Pythagoras oder — eine samische Hetäre — nach einer andern, oben angeführten, Sage — harrte, durch Kanthariden entfesselt und vom Körper völlig geschieden werden, die wir wohl auf eben dem Samos am natürlichsten suchen dürfen, welches man in der Zeit der Ausbildung dieser Sage seit den harten Angriffen des Perikles auf jene Insel eben sowohl als ein Opfer von feindlich gesinnten Klazomeniern (Artemon oder gar Anaxagoras) als der Aspasia betrachten konnte.*) — Wäre hier der Ort, mich über die Geschichte des Glaubens an Desorganisation aller Art so wie der Mantik und Nekromantik zu verbreiten, in welcher Dale so unkritisch verfuhr, so würde es nicht an Parallelen fehlen. Doch glaube ich hier noch besonders an das blos erinnern zu dürfen, was die Γοητεία aller Art und in ihren mannichfaltigen Formen war und wirkte, bei deren Beobachtung man gewiſs eben so die verschiedenen Zeit-Epochen und Local-Modificationen unterscheiden muſs, als jene psychologisch nicht unerklärbaren unwillkührlichen Exaltationen der Einbildungskraft der frühern Enthusiasten und die Mummereien der spätern Gaukler von den nachherigen Erklärungen jener natürlichern und dieser künstlichern Erscheinungen zu trennen sind.**) Es sey genug, zu bemerken, daſs man die Spuren solcher Schauspiele bei den Hellenen weit genug ver-

---

*) Strabo 17. p. 1168. vgl. 14, p. 941.

**) Cic. N. D. 3, 22.

---

*) Die Ausleger des Plinius schweigen über die Kanthariden. Ich lege das Datum im Strabo. B. 14. S. 947. zum Grunde, welcher ein Vorgebirge Kantharium auf Samos erwähnt.

**) Ich erinnere hier an eine Aeusserung des scharſsinnigen H. A. Pistorius zu De Brosse über den Dienst der Fetisch-Götter (Berl. 785. S. 246.) „Durchgehends und zwar bei den entferntesten Völkern sieht man die Wahrsager sich als Wahnsinnige gebehrden, solche gewaltsame Bewegungen und Verzuckungen machen, daſs sie zuletzt in eine Art von Betäubung und Ohnmacht hinsinken und nur in diesem Zustande der Selbstvernichtung werden sie des höhern Lichts gewürdigt. Vgl. Scheffer *Hist. Lapp. c.* 11. und Huet *Quaest. Alnet.* 2, 7. wo auch Hermotimos aufgeführt ist.

folgen und nach ihrer Verbindung, in welche sie von Zeit zu Zeit mit ausländischen Völkern traten, nicht undeutlich berechnen könne. Nur von dem homerischen Proteus bis herab auf den Apollonios von Tyana, welch eine Charakteristik von mehr oder minder unserm Hermotimos ähnlich gebildeten Gemälden bietet sich an! Dies verdient aber jetzt wenigstens besondre Erwähnung, daſs die Meisten von diesen Wesen, welche bald der Glaube der Vorwelt, bald die Phantasie der Dichter, bald die Schwärmerei der Mystik hoher emporhob, eben so wie Hermotimos vornehmlich Ankündigungen physischer Veränderungen von sich hören liessen. Wie schon jener eben genannte alte aegyptische Meer-Heros als seekundiger Seher in der vierten Rhapsodie der Odyssee dem Menelaos ankündigte, ob dieser sich eine glükliche Heimfahrt versprechen dürfte, so liessen sich noch ausser seinen Metemsomatosen in seiner Scheu vor Ueberraschungen Andrer, welche sein Divinationsvermögen erproben wollten, in seinem Schlummer, bei dem jene Belauschung von Fremden allein möglich ist, ja wohl in dem gleichen Bezwinger des Aethalides Aehnlichkeiten genug mit Hermotimos wahrnehmen. Gleiche Verwandlungen aus spröder Weigerung begann nach Pindaros die thessalische Thetis.*) Doch Ionien sah auch in den persischen Magern solche Erscheinungen. Diese traten zu eben des Xerxes Zeit, der den Branchiden Gehör gab, als Beschwörer der Stürme auf: κατασιδόντες γόησι τῷ ἀνέμῳ sagt von ihnen Herodotos.*) Wurde ferner nach einigen, oben abgedrukten, Nachrichten der vermeintliche Erfinder der Idee des wahren Gottes selbst für einen Gott gehalten, so kann man zwar diese Vergöttlichung des Mannes vermittelst seiner Divinationskraft einigermassen auch im Proteus, ob dieser gleich im Hesiodos noch kein geborner Gott ist, im Aufkeimen finden, doch trift man in Platons Zeitalter diese Ansicht noch voller ausgebildet an. Lesen wir nur jene sprechende Schilderung in der Platonischen Republik**) wieder, wo der Philosoph die verschiedenen Gestaltungen, Umwandlungen und Abwesenheiten des γόης benuzt, um darzuthun, so könne kein Gott handeln, so könnten auch, wie er ausdrüklich hinzusezt, Proteus und Thetis sich nicht umgestaltet haben. War es wohl aber ein Wunder, wenn ein Heraklides von den reinen, doch bildlich ausgedrükten Ideen seines ersten Meisters Platon minder gerührt wurde, als von der Schwärmerei desselben, mit der er durch sein Leben unter Pythagoreern noch stärker tingirt war, wenn er durch manchen Tadel, den Platon von dem Aristoteles erfuhr, verführt, den Pythagoras wieder unwillkührlich erhob? Wurde der Lezte einmal als ein ehrwürdiger γόης***) betrachtet, wuſste man sogar anzugeben, wie seine göttliche Seele nicht nur eine Metempsychose gelehrt, sondern auch an sich selbst erfahren, wie bald konnte man ähnliche Helden nennen, in denen sie auch schon vorher geschwebt und gewirkt habe. Es bedurfte nur solcher äussern Veranlassungen, als dunkler Orakelsprüche, aufgefundener, etwa miſsverstandener, Weihgeschenke, Sagen von Priestern an ehrwürdigen Tempeln, besonders des Apollon, der schon so manche Männer als Weise ausgezeichnet hatte, und man kann sich die Aufnahme des Hermotimos eben so wohl als das Daseyn von Varianten in diesen Erzählungen verdeutlichen. Je mehr Geschmak man einmal an einem excentrischen Denken, Fühlen und Leben als an einem blos menschlichen gewonnen hatte, mit desto höherer Andacht sah man gepriesene Männer der Vorwelt an, wenn man in ihnen nicht blos ruhige Denker, sondern über sich selbst erhabne und der Gaukeleien kundige Weise ahnden konnte. Sehr wahr sagt daher einmal Lucianus:*) Πιθανωτέροι γὰρ οἱ γόητες οὗτοι πολλάκις τῶν ἀληθῶς φιλοσοφοῦντων. Die Vergegenwärtigung ähnlicher ruhmvollen Erwähnungen in verwandten Beispielen wird dies bestätigen. Man denke nur namentlich an den Prokonnesier Aristas, dessen Seelenreisen und Verehrung sogar Herodotos erzählt, der bei Strabo im vorzüglichen Sinne ἀνὴρ γόης heiſst und späterhin ebenfalls als Denker und Philosoph gepriesen wurde, wie er überhaupt bei allen widersprechenden Sagen von ihm dennoch dem Hermotimos in vielen ähnlich geschildert wird; an einen

---

*) Ισθμ. 8, 58.

---

*) B. 7. K. 45. S. 595. Wess. Vgl. die Ableitung im Suidas, v. Γοητεία. T. 1. p. 490. Küst.

**) B. 2. S. 153. *Vol.* 6. *Bip.*

***) Man sehe über die γοητεία des samischen τερατουργὸς den Lucianus in πράσει T. I. p. 542. und 'Αλεκτρυών. T. 2. p. 708.

*) C. 42. p. 610.

Epimenides von Kreta, einen Kleomedes von Astypaläa, einen Abaris aus Skythien und an ähnliche Helden der Vorzeit, die noch dazu beinahe von allen Schriftstellern von Plinius an in Gesellschaft des Hermotimos aufgeführt werden; und man hat die Tendenz des bildenden Zeitgeistes in einer Reihe ähnlicher Sagen vor sich, zugleich aber einen Schlüssel mehr für ihre Dunkelheit.

Staunte man so in frühern Zeiten weit mehr wunderbare Ereignisse und Schiksale als auffallende Meinungen in berühmten Männern an, zog man sogar in den Weisen mehr ihre kühnern Phantasienspiele als ihre glüklicher treffenden Reflexionen und einzelnen helleren Vorstellungen hervor, wie manche ächte Erfindung muſste da verschwinden, wie weit öftrer aber der Ruf der Weisheit auf Menschen übertragen werden, in denen wir sie auf keine Art entdecken können! Wie, wenn ähnliche Miſsdeutungen und Vermischungen auch über die Sagen-Reihen unsers Hermotimos walteten, wie wenn diese das alte ächte Gepräge seiner geistigen Wirkungen nur verwischt, obschon nicht völlig unkenntlich erhielten, wie wenn wir noch durch einen festern Blik auf diese, nun von ihren willkührlichen Verbrämungen und Nebenzügen befreiten, Ueberlieferungen die wahre Geistes-Physiognomie des Mannes entdecken könnten, und statt seine Sagen zugleich mit ihrer Form zu gläubig zu umfassen, oder sie mit dem Lucianus als ersonnenes Mährchen zu betrachten, die goldne Mittelstrasse wählten und eine ächthistorische Grundlage voraussezten? Der kritische Ausleger darf jedoch weder ängstlich streng jeden Umstand ausdeuten, noch durch grundlos erdichtete Zwecke verschönern. Er darf daher weder den Charakter jener einzelnen Männer, in denen dieselbe Seele gestrebt und gewirkt haben sollte, so buchstäblich nach seiner Gleichartigkeit und wechselseitigen Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit ausrechnen und schäzzen wie Tertullianus, noch auch den schönen zarten Sinn, zu dem Horatius die Sage in Hinsicht auf die Unvermeidlichkeit des Todes benuzte und verband, da auffassen, wo er nicht als idealisirender Dichter seiner Willkühr den vorhandenen Stof zu unterwerfen hat, sondern sich an ihn anschmiegen und in eine fremde Denkart eingehen muſs. Dann läse er aus der geschmükten Ueberlieferung gleichsam, um mich eines neuern Ausdruks zu bedienen, Ausdrücke der mnemonisirenden Schrift oder Objecten-Sprache,*) welche die wahre Ideenreihe ahnden liesse, dann ahndete er in der äussern Mimik und der mit sich selbst kämpfenden bildlichen Sprache der wirkenden Person die innern Gedankenbilder, wie sie unter dem Einflusse einer noch ungeregelten Phantasie in so viel früherer Zeit allein erscheinen konnten. Nur so, dünkt mich, lassen sich für Hermotimos einige eigenthümliche Behauptungen noch aus den Sagen-Trümmern ret-

---

*) In Dornedden's Phamenophis oder Vers. einer neuen Theorie über den Ursprung der K. und Mythologie, Gött. 1797. S. 94. einer prüfungswerthen Kritik der sogenannten frühern Mythik und des spätern Allegorismus nach ihren oft in einander laufenden Scheidungslinien, fand ich ohnlängst die pythagoreische Metempsychose auf ähnliche Weise angesehen.

ten, nur so viel dürfte aber auch in diesen noch lesbar seyn: a) Die Ursache der Bewegung und des Lebens des Körpers ist die Seele, die ihn einer dumpfen, starren Ruhe Preis gibt, wenn sie sich von ihm entfernt, die aber auch den trägen Stof wieder belebt und seine Naktheit bekleidet, wenn sie in ihn zurükkehrt und in ihm wirkt. b) Die Seele vermag die Folge und den regelmässigen Gang physischer Veränderungen zu ahnden und aus einem höhern Standpunct vorauszubestimmen. c) Die Seele hat die Kraft, sich über den Körper zu erheben, ausser und ohne ihn Anschauung und Gehörsensationen zu erhalten und sich ihrer bewuſst zu werden.

Darf man diese Voraussezzungen und diesen Glauben aus der zuvor geläuterten Sage ziehen, darf man sie in einem weitern Sinne und mehr im Grossen fassen und statt des Körpers — die Körperwelt denken, finden wir dann nicht grade eben die schon oben aus dem Aristoteles für Hermotimos ausgezogenen drei Sätze auch hier wieder? Wollte man noch aus dem Umstande, daſs seine Seele, nach des Plinius Darstellung, wieder in den Körper wie in ihre Scheide zurükkehrte, die weitere Folgerung ziehen, er habe der Welt eine Art von Seele gegeben, ein Princip der Bewegung innerhalb der Materie angenommen und sich von den milesischen Philosophen nur wenig unterschieden, so würde dies die Wahrheit der Ansicht noch nicht aufheben. Eben dieser Zug könnte zu den spätern Entstellungen gehören, aber er könnte eben so wohl seine nahe Beziehung haben. Wird es nicht auch

hierdurch noch wahrscheinlicher, daſs wir den Hermotimos noch vor dem Pythagoras zu sezzen haben? Und hatte er nicht mit dessen Lehrer, Pherekydes, mit dem ihn schon Tertullianus in dunkler Ahndung vergesellschaftete, nicht blos in ähnlicher Zeichensprache und einem sogenannten mythischen Ausdruk seiner Vorstellungen, sondern auch in der Ueberlieferung als Wahrsager und auch nach dem Tode verehrter Mann eine weit sprechendere Aehnlichkeit, als mit dem so durchaus nüchternen Anaxagoras, von dem er schon darum weiter abstehen müſste? Würde es aber dann nicht schon Verdienst genug seyn, wenn Hermotimos das vermiſste Mittelglied zwischen denen wäre, die bei einem Urstof und bei materiellen Ursachen verweilten, und diesen, die sich zu einer wirkenden, ausserweltlichen, immateriellen und verstandvollen Ursache erhoben? Die von ihm versuchte Auflösung des Problems über die lezten Bedingungen der Veränderungen der Materie so wie aller Erscheinungen würde dann eine deutlichere Ahndung des Gesezzes beglaubigen, nach welchem der menschliche Verstand für jede erfolgte Begebenheit ein Vorhergegangenes annimmt. Man würde dann sehr bald an jene Meinung erinnert werden, welche Aristoteles einmal*) unmittelbar mit dem eben da dem Anaxagoras zugeschriebenen Grundsazze verbindet, ohne ihre besondern Bekenner namentlich aufzuführen, die er aber durch das Kennzeichen charakterisirt: οἱ τὴν ψυχὴν αἰτίαν ποιήσαν.

---

*) *De An.* 8, 9. p. 592.

Man wird die angedeutete Umwandlung und Einhüllung der für den Hermotimos zu gewinnenden Lehrsätze in eine so fast mystisch erscheinende Sagenfolge desto weniger unwahrscheinlich finden, je mehr man vorher das Zufällige und Angedichtete davon geschieden hatte, je weniger man aber auch mit dem Gange der wechselseitigen Umdeutungen und Verknüpfungen von Ideen und Ereignissen unter den Griechen unbekannt ist. Der schon vorher angeführte, mit Hermotimos Manches in der Sage gleich habende, wandelbare Proteus kann auch hier ein auffallendes Gegenbild liefern. Derselbe Allegorist Heraklides, der von des Hermotimos Seele zu erzählen wuſste, bemerkte von Proteus, daſs dieser selbst den rohen Urstof bedeute, der sich in die Elemente entwikle. Dagegen finden wir noch eine auffallendere späte Umdeutung jenes Mythos unter den orphischen Hymnen.*) Dort wird Proteus angerufen:

— πρωτογενῆ, πάσης φύσεως ἀρχὰς ὃς ἔφηνεν,
ὕλην ἀλάσσων ἱερὴν ἰδέαις πολυμόρφοις.

— „Welcher, zuerst gezeugt, der Natur Anfänge geordnet,“
„Wandelnd den heiligen Stof in vielgestalteter Bildung.“

Gleich darauf wird ihm auch noch sein hohes allumfassendes Ahndungsvermögen zum Preise angerechnet.

So wenig aus jener Stelle der Metaphysik erwiesen werden konnte, daſs Hermotimos sich das

---

*) H. 24. p. 216. Gesn. Vgl. Voſs Myth. Br. 2, 201.

weltbelebende Princip als völlig mit der Materie unvermischt und ihr nie inwohnend gedacht habe, so offen ist das Resultat, daſs er zwar als Vorbereiter einer verständigen wirkenden Ursache in Ionien gelten könne, daſs er jedoch weiter, als man bisher sich gestehen wollte, von Anaxagoras abstand. Seine unmittelbare Verbindung mit diesem Weisen kann uns in der Acusserung des Aristoteles eben so wenig befremden, als die dortige Zusammenstellung des Homeros und Hesiodos mit Thales und Parmenides diesen ihre besondern Verdienste streitig machen kann. Jene Verbindung, ja, wenn man wollte, Vermischung des Hermotimos und Anaxagoras wird aber leicht erklärbar durch die Verwandtschaft, welche sich zwischen Beiden entdecken läſst. Beide als Klazomenier gepriesen, Beide ähnlich scheinend in der Stimmung, insofern hoher Enthusiasmus für Wahrheit, dort aus reinern Vernunft-Ideen, hier aus einer beflügelten Einbildungskraft entsprossen, dem flüchtigern Beobachter gleich erscheinen konnte, Beide, obschon in verschiedenen Aeusserungen, Freunde eines beschaulichen Lebens, Beide zuweilen Weissager, Beide endlich einem gewaltsamen Tode bestimmt, und noch nach demselben durch errichtete Altäre verehrt. — Demohngeachtet reicht diese zufällige, grössere oder geringere, mehr oder minder factisch begründete Aehnlichkeit noch nicht hin, dem grossen Anaxagoras das Lob der Neuheit seiner Behauptungen im Ganzen abzusprechen, oder ihm mit der feinen Unterscheidung, welche Buhle benuzte, nur die Entdeckung und dem Hermotimos die Erfindung zuzueignen. Den Preis der Individualität der Behauptungen kann man ohnehin einem Denker, wäre er auch nicht der unabhängigste, nie versagen, den Preis der Eigenthümlichkeit nur dann, wenn eine blinde Nachbeterei oder gar ein dreustes Plagium besser erwiesen werden kann, als dies Demokritos von dem Anaxagoras vermochte, aber auch den höchsten Preis, ich meine den der Originalität, wird man dem Anaxagoras ohne Unbilligkeit nicht versagen dürfen. Ist die Darstellung, die ich anderswo von seinem Ideengange gegeben habe, richtig und auf sorgfältige Vergleichung seines Zeitgeistes und der ihm etwa bekannten Vorzeit gegründet — wozu ich noch einige besondere der Bemerkung werthe Veranlassungen aus seinem so einzigen Zeitalter und zur Erleichterung des möglichst klaren Eindringens in seinen Geist und Charakter zu fügen gedenke, auf die ich in jener Untersuchung nur erst anspielen konnte, — so würde man dem Manne, der einen so festen und freien Gang bei seinen Forschungen wählte, der die einzelnen Theile seiner Untersuchung in so nothwendige Verbindung sezte, dessen ganze Ideenreihe endlich so ganz das Gepräge seines Geistes, den Charakter seiner historisch erweislichen und psychologisch erklärbaren Stimmung an sich trug, höchstens nur aus demokriteischem Scherz oder aus einer den Atheniensern eigenen abergläubischen Verblendung das Verdienst der ersten Behauptung einer von der so vorgestellten Materie so getrennten, so reinen, so mächtigen und sie so ordnenden und überhaupt so viel deutlicher als Kraft gedachten und bei der Erweiterung der Naturkenntnisse und der deutlichern Ahndung der Naturgränzen von der

Welt abgesonderten, selbst sondernden Vernunft dem Anaxagoras absprechen können. Ja dies würde ihm durch einen Blik auf den innigen Zusammenhang seiner Lehren unter sich und mit den Anlagen seines Geistes sogar dann noch gesichert bleiben, wenn Hermotimos namentlich und buchstäblich den Νοῦς als Beweger, Scheider und Ordner des Ganzen gedacht hätte, wenn man des Hermotimos Seele auch auf Anaxagoras in einem noch höhern Sinne als dort auf Pythagoras übergegangen annehmen oder ihm die Ehre des Vorrangs auf ähnliche Art rauben wollte, wie es Wolf in seinem *Manichaeismus ante Manichaeos* oder Walch in seinem *Pelagianismus ante Pelagium* und ähnliche Vergleicher versuchten. Sollte daher auch die Verbindung des Anaxagoras mit dem Perikles seinen Ruhm leichter gefördert haben, so würden ihm doch die Trümmer seines Werkes, die wir noch in den Commentarien eines so vorzüglichen Auslegers des Aristoteles zerstreut anschauen, ein bleibenderes und redenderes Denkmal in der Geschichte gestiftet haben, als ihm in jenen blühenden Zeiten der bildenden Kunst selbst ein andrer berühmter, dem Perikles auch werther, Zeitgenoſs, Phidias, je hätte stiften können. Hatte er aber selbst noch jenen Νοῦς weder zu einem Schöpfer der Welt, noch zu einem moralischen Gesezgeber und Weltregierer, mithin noch nicht völlig zu dem wahren Gott erhoben, so nannte er ihn ja auch nie Gott, und über den Verlust seines ganzen Werks kann uns, nächst der schönen Hofnung dessen Reste vielleicht bald von einer geübten Hand und einem geschäzten Kunstrichter zusammengesezt zu sehen, nur die hohe Ueberzeugung erheben, daſs wir für den Glauben an eine so erhabene und heilige Gottheit eine nähere Quelle in uns selbst bewahren.

Ideen
zur
Geschichte der Philosophie.
Zweite Abtheilung.

Anaxagoras
aus Klazomenä
und sein Zeitgeist.
Eine
geschichtliche Zusammenstellung*).

Konnte durch den vorigen Versuch die Entscheidung erleichtert werden, wie viel oder wie wenig der berühmte Klazomenier seinem angeblichen Landsmanne **Hermotimos** verdanken mochte, so ging das Hauptziel der frühern Forschungen über die innern Quellen der Anaxagoräischen Weltlehre**) auf eine Entfaltung derselben aus dem Geiste ihres Urhebers selbst, oder auf Ergründung des ursprünglichen Zusammenhanges seiner Ideenreihe und die psychologische Enthüllung der nächsten Veranlassungen, welche seine Denkkraft so heben, leiten und bestimmen konnten. Die gegenwärtige Abhandlung sollte das, was für jenen kühnern Naturweisen nur erst begon-

---

*) **Fülleborns** Beiträge zur Geschichte der Philosophie 1799. St. 10. S. 160. f.

**) *De Anaxagorae Cosmotheologiae fontibus.* 1797.

nen werden konnte, nun so viel als möglich ganz thun, und somit einige Umstände und Bedingungen ins Licht sezzen, welche mit der gesammten innern und äussern Thätigkeit desselben bald in näherer bald in mittelbarer Berührung standen, die aber am kürzesten und schiklichsten unter dem Namen seines Zeitgeistes zusammengefaſst werden konnten.

Es gibt für die Geschichte der Philosophie meiner Ansicht nach einen zwiefachen Pragmatismus. Der Eine könnte der allgemeine heiſsen, vermöge desselben man die Entstehungsgründe der Uridee und Urgestalt eines Systems aus den bekannten Naturgesezzen der menschlichen Seele ableitet und erklärt und seine besondern Erweiterungen ebenfalls auf die nothwendige Folge jener innern Erscheinungen zurükführt, in denen sich am Ende die Menschheit überall wieder findet. Wenn ich davon noch den besondern Pragmatismus jener Geschichte unterscheide, und diesen vornemlich in dem Zeitgeiste aufsuche, so denke ich mir ihn zwar allerdings auch in enger Verbindung mit jenen Entwiklungsgesezzen, nur verfolge ich hier mehr die nächsten und eigenthümlichen Eindrücke, und die erste Form, in welcher jene zuerst in die Seele drangen, und schlieſse oder ahnde, wie sie die freie Selbstthätigkeit des Geistes richten und bilden, niederdrücken oder erheben, fesseln oder fortreissen konnten. Wenn ich dort mit ihm dachte, so wünschte ich hier mit ihm zu leben, wenn ich dort mehr das innere Heiligthum der Ideen anzuschauen strebte, wie sie schon sein heissen konnten, so wende ich mich nun zu dem Schauspiele hin, wie sie wurden und was Er durch sie wurde, so fasse ich ihn mit einem Worte nicht mehr allein wie dort als denkenden Menschen, welcher als solcher der Welt gehört, sondern als Erscheinung einer gewissen Zeit, als einen Spröſsling, ja, wo es die Geschichte fordert, als ein Opfer derselben. Die herrschenden Bedürfnisse, Meinungen und Grundsäzze, die einheimische und fremde Denkart, der vorhandene Natursinn und Menschensinn, der Charakter der Nationen, unter denen er lebte, der religiöse und philosophische Geist, der ihn in eine niedere oder erhabnere, begränztere oder weitere Sphäre führte, — diese miterziehenden und mächtig andringenden Bedingungen, unter denen auch der originellste Geist steht, deren Einflüsse er zwar mit besonnener Erhebung leiten, jedoch nie völlig verdrängen kann, diese umfassen den Zeitgeist, den nach seiner Ansicht im Grossen auch Anaxagoras mit seinen Zeitgenossen gemein hatte. Aber es wird nun weiter überall möglichst die hervorstechende Art, auf welche, und der Grad, in dem jenes fixirte Zeitalter auf ihn insbesondere einwirkte, so wie die Gewalt angedeutet, mit welcher dessen Geist einem Manne von diesen Anlagen und Richtungen der Seele, diesem Schiksale, dieser engern oder losern Verbindung mit gewissen Erscheinungen desselben begegnen oder widerstehen konnte, und man erhält so Seinen Zeitgeist. Und vorzüglich dieser Lezte ist es, welcher an die Stelle der billig verdrängten, unkritisch gehäuften und zweklos verbundenen biographischen Notizen als individueller Pragmatismus treten darf, wofür sich aber auch nach den anerkannten

Verdiensten achtungswerther Forscher noch Manches ohne Anmassung wünschen, noch manche einer nähern Beleuchtung werthe Seite enthüllen läſst, die in einer Monographie am schiklichsten und eindringendsten dargestellt werden kann. Indem sich durch eine solche festere Rüksicht auf Einen Zeitpunct das wahre Eigenthümliche eines ihm Verwandten reiner ergeben muſs, so gewinnt man nicht nur eine anschaulichere, anziehendere, vielseitige und doch nur zeitmässige Ansicht so mancher uns nicht wenig fragmentarisch überlieferter Thatsachen, sondern auch, was mir noch wichtiger scheint, das sicherste Verwahrungsmittel gegen Entstellung fremder und älterer und Einmischung späterer und eigner Vorstellungen. Eine solche Ausstellung eines, gleichsam individualisirten, Zeitgeistes darf man aber, wo nicht überall, doch am meisten da erwarten, wo in der philosophirenden Welt eine Epoche machende Begebenheit eintritt, wo dieselbe sogar, wie hier, mit einer Nation zusammenfällt, welche, reizbar wie die Griechen und durch den Zeitgeist überall besonders stark und schnell elektrisirt, wie die Athenienser, auch noch auf einer Stufe der Bildung stand, wo der Reiz der Neuheit mit dem noch bestehenden innigern Bunde aller Arten von Wissenschaft und Aufklärung zusammenwirkte, und wo das Geben und Nehmen nicht nur in Hinsicht auf begünstigtere Ausprägung des Menschen-Charakters, sondern auch für Begrifsläuterungen und die Stimmung des Menschen-Geistes so gesezgebend für folgende Zeiten wurde.

Wie konnte also wohl Anaxagoras von seinem Zeitalter bestimmt werden, wiefern er auf dasselbe zurükwirken? Wie erschienen dem Manne seine Zeitverwandten und wie erschien er ihnen? Was an ihm konnte diese zur Aufmerksamkeit, zur Theilnahme reizen, was sie befremden? Was hatten, zeigten, gaben ihm etwa seine Nationalen und Nichtnationalen, was ihn als Griechen, als Klazomenier anziehen konnte? Wie faſsten sich Beide einander, wie er namentlich den Glauben des Volks, wie dessen Vertreter ihn? Stand sein System für seine Mitwelt noch im Nebel, erschien er mit ihm über sie erhoben wirklich noch zu früh und ohne Werth für sie, oder stand es gar nur für eine späte Nachwelt reiner, unverkannter da? Und wenn man es endlich in der Gährungszeit seiner Entstehung minder achtete oder lauer und befangener würdigte, lag dies nur an seiner Zeitgenossen Gemüthsart oder auch an ihm? — Diese und ähnliche Fragen waren es, welche dem Verf. in dieser Abhandlung im allgemeinen vorschwebten. Indem er es aber unternimmt, zu ihrer Beantwortung an seinem Theile möglichst beizutragen, so gesteht er sich bald und willig, daſs er nur schüchtern an die Entschleierung des Zeitgeistes sich wagen könne, der überall etwas so Zartes, oft Geheimniſsvolles oder aus so leisen Fäden Gewobenes ist, und meist so still und fast unmerklich fortschreitet, daſs er aber eben daher entweder das Bekanntere nur geprüfter oder das minder Betrachtete, oft dürftig wie er es fand, nur nach seiner Absicht geordneter, versprechen dürfe.

Gehet man zunächst von dem Puncte der Erde aus, dessen Einflüssen der Sohn des Hegesibulos zuerst hingegeben war, und verweilt zuvörderst bei dem Alter des Lebens, wo die äussern Eindrücke ohnehin lebendiger wirken und bleibender haften, so kann man die schon von dem Herodotos so reizend geschilderte Lage Joniens wie die üppige Fruchtbarkeit Lydiens als die Wege nicht blos vielseitig erregter Bedürfnisse, vollends bei nicht unbegüterten Eltern, sondern zugleich auch eines früh gewekten und regsamen Natursinnes ahnden. Wenn die Verwüstungen, welche sein Vaterland geisselten, nicht schon dem Knaben Entbehrung empfehlen konnten, so muſsten wenigstens dem Jünglinge Ruhe und Ordnung theurer werden, wenn er die Folgen des Mangels an besonnener Ueberlegung (ἐκπλώσαντες ἐκ τοῦ νόου sagt von ihnen Herodotos 6, 12.) in dem Unglük schwelgerischer Mitbürger erblikte, welche die unterlassene Vereinigung Aller zu Einem Sinne gegen die Perser so hart büſsten. Die Eroberung seines berühmten und durch beträchtliche Schäzze ausgezeichneten Geburtsortes *) entschied nach der muthlosen Verzweiflung des Milesiers Aristagoras überdies das Schiksal von Ionien. Möge ein der Athene geweihter Tempel in Klazomenä seinem Gefühle jezt noch nicht so bedeutend gewesen seyn, als es seinem abstrahirenden Verstande einige Eigenschaften der Göttin oder selbst der ominöse Name ihrer dortigen Priesterin,

---

*) Κλαζ., jezt Kelisman. S. *Cellarius Not. O. a. T. 2. p.* 65. Schwarz. Mehr findet man bei Herodot. 1, 16. 51. 2, 178. vgl. Thukyd. 8, 14.

Hesychia, bald den unruhigen Atheniensern werden sollte; dennoch empfing sein erwachter Natursinn durch die gebirgigten Umgebungen des Orts einen Reiz und eine Richtung mehr, wie er denn nach des Philostratos Versicherung schon den nahliegenden Berg Mimas zu Beobachtungen des Himmels benuzte *). Die sich auch in seinen Schriften noch verrathenden Reflexionen über die Sprache und ihren Gebrauch muſste schon das Zusammentreffen so mannichfaltiger Nationen in seiner Nähe und selbst das Abweichende der Mundart der Klazomenier von andern Ioniern (nach Herod. 1, 142.) eben so glüklich einleiten, als es in demselben Zeitalter lag, die Sophisten zu den ersten Sprachphilosophen zu bilden. Seine Umdeutung des Ursinnes der homerischen Gesänge konnte schon theils durch den klazomenischen Aufenthalt des damals von Ephesos vertriebenen und verrufenern Jambendichters Hipponax, welcher jene Gesänge schon vor ihm, wenn auch auf seine Weise, travestirte, theils durch den eingebornen Klazomenier und ihm auch nachher noch nahen Zeitgenossen Artemon veranlaſst werden, von welchem lezten man noch eine eigne Schrift über den Homeros anführt **). Hatte doch dieser Lezte überdies durch Erfindungen, welche ein Perikles zu schäzzen wuſste, die Belagerung von Samos entschieden, Erfindungen, die eine Kenntniſs der durch mechanische Werkzeuge erreichbaren Bewegungen voraussezzen und leicht von Anaxagoras zu grössern Zwecken benuzt werden konnten *).

---

*) Leb. d. Apoll. 2, 2. Ueber das erstere Datum Plut. Leb. d. Nikias, S. 366. Reisk.

**) *Suid. Art.* Αρτεμων. Vgl. *Fabric. B. G.* 2, 113. und 125. mit 1, 550. Harl.

Doch bietet ein Blik auf das zweite freigewählte Vaterland unsers Weisen, auf das eigentliche Griechenland noch andre Erscheinungen dar, deren Gleichzeitigkeit mit ihm in dem Grade Aufmerksamkeit verdienen, in welchem sie mit seinem Denkkreise zusammenhingen. In jenem denkwürdigen Moment, wo Kleinasien, Unteritalien und das eigentliche Hellas sich einander brüderlich zu nähern und zu Einem Interesse zu vereinen schienen, strebten insbesondere die ungleichartigern Theile des Lezten mehr nach Einheit und gestalteten sich durch das regulirende Uebergewicht, welches Athen erhielt, leichter zu einem Ganzen, wie Herodotos treffend bemerkt (Ἓν τι γένοιτο τὸ Ἑλληνικὸν sind seine Worte, 7, 145. Vgl. Thukyd. 2, 65. mit 1, 127.) Der glükliche Ausgang der persischen Kriege hatte den europäischen Hellenen nicht nur ihre Freiheit theurer gemacht, sondern zugleich in dem wohlbestandenen Kampfe Aller gegen Einen ihnen ein Selbstgefühl geliehen, welches eine höhere Selbstthätigkeit nicht minder stark als jene gewaltige Zusammenwirkung und Belebung der gesammten Vermögen in den Menschen dieses oft ge-

---

*) *Plin.* 7, 56. S. 416. *Hard. Plut. Per.* 166. *Diod. S.* 12, 28. S. 496. *Wess. Athen.* 12. S. 531. *Serv.* zu *Aen.* 9, 505. — So zog Anax. z. B. aus dem einfachen Gefässe der Wasseruhr Beobachtungen über den Druk der Luft auf die Erde. *Arist. Phys.* 4, 6.

priesenen Zeitalters begünstigte *). Unterscheide man nur auch hier das Ideal von Würde und harmonischer Kraftäusserung, welches sich in der Seele der Gebildetern und Hochsinnigern vorzüglich in Athen zum Leben erhob, von den leicht hinzureissenden, aber desto unstätern, Kraftgefühlen der gemeinern Bürger. Nicht allein ermunternd muſste dem vielaufopfernden Fremdling der von ihm gewählte Aufenthalt früherhin erscheinen, dessen Bewohner selbst von den Lakedämoniern als muthvolle Befreier der Hellenen gerühmt worden waren; auch zu einer umfassendern Ansicht des Zeitalters wie des aus der demokratischen Regierungsform sich bildenden Regierungsgeistes vermogten Wenige sich leichter zu erheben, als der erfahrne und vertraute Freund des Perikles, und gewiſs an keinem Orte besser als in Athen. Je mehr aber der fremde Weise von diesem ersten Athenienser, wie ihn damalige Geschichtschreiber nennen, beachtet wurde, je mehr alle Eigenschaften, welche den Staatsmann namentlich vor einem Kimon auszeichnen konnten, jene höhere und vielseitige Cultur der Vernunft, jene Erhabenheit über gemeinen Aberglauben, jene stille Ueberlegung und imponirende Hoheit, mit der Perikles im Contrast gegen leidenschaftliche Demagogen auf das Ganze wirkte, als des Weisen Werk dargestellt werden, desto willkommener ist das Licht, welches auf das dem Anaxagoras dort erleichtertete Streben und auf dessen Richtung fällt. Gleich als ob man den in einer Art von Allmacht erblikten Perikles nicht sprechender zu bezeichnen gewuſst hätte, belegte die herrschende Meinung dieses Muster Anaxagoräischer Bildung bald ernst bald spottend mit dem Namen des Olympischen Zeus *). Doch die grossen Pläne dieses Mannes für Griechenland, für die Anschmiegung seiner Theile an Eine Regel, auch durch einen feierlichern und würdevollern Religionscultus, ja für einen allgemeinen Frieden, verglichen mit dem, was er that und was er selbst nach Platons Geständniſs im Eingange des ersten Alkibiades über viele und grosse ausländische Nationen vermogte, solche fast idealische Bestrebungen mochten von jenem Zeitalter noch nicht erreicht werden, immer aber werfen sie, auch bei aller von Plutarchos (Leb. Perikles S. 628.) vermutheten Verschiedenheit des Staatsmannes und Philosophen, einen Strahl auf die Grösse der Seele seines, selbst vor Zenon genannten und geachteten, Lehrers. Als die Volksstände nachher eine Erschlaffung zu ergreifen anfing, welche Perikles vielleicht länger zurükhalten als völlig hemmen konnte, wirkte für die Läuterung des Volksgefühls durch Versinnlichungen erhabener Gegenstände auf des Perikles Veranlassung der erste Bildner jener Zeit, Phidias. Wie in der Geschichte der Naturphilosophie Anaxagoras, so gründete dieser Vorsteher aller Künstler, die Athen pflegte, eben damals in der Kunstgeschichte eine gleichausgezeichnete Epoche, und es liesse sich noch fragen, wiefern das Urbild von Vollendung, welches Phidias in seiner Seele trug, auch allein als Product der darstellenden Einbildungskraft betrachtet, ohne die Zeitgenossenschaft jenes Freundes des vielgeltenden Staatsmannes eines so grossen Ausdruckes fähig gewesen wäre, um so mehr, da der Charakter dieser Kunstepoche mehr der des hohen als des schönen Stils war und Phidias, von derselben Begeisterung für seine Bildungen (ἐνθουσιῶν δημιουργεῖν) wie der Naturbetrachter für seine Probleme beseelt, als ein Musse fordernder und Reife erstrebender Künstler bekannt ist *). Dachte sich nun weiter der Klazomenier die Natur als ein Analogon der Kunst, seinen zum Theil nach homerischen Attributen des Zeus und der Athene gebildeten Νοῦς als Formenschöpfer mit dem vollendetsten Ausdruk von Geist und Hoheit, um wie viel vollkommner konnte er, wenn auch nicht blos vermittelst der Darstellungen seines Zeitgenossen der übersinnlichen Idee einer die trägen Stoffe beherrschenden freien Intelligenz vollkommner sich bemächtigen,

---

*) Neeb (über die versch. Epoch d. Wiss.) charakterisirt dies Zeitalter durch den Geist der hohen Empfindung. Vielleicht umfaſst man es sichrer, wenn man in ihm den Geist vereinigter und glüklich zusammenstrebender innerer und äusserer Thätigkeit anerkennt, da erst diese jene auch durch Kunstbildungen noch zu vermittelnde Empfindung erzeugte.

---

*) *Kratinos. Aristophanes. Plut.* Leb. d. Perikles. *Diod. Sik.* 13, 98. *Plin.* 34, 8. *Val. M.* 5, 10.

---

*) Zur Vergegenwärtigung ähnlicher innrer Anlagen beider Zeitgenossen hebe ich die allbekannte Reflexion des Cicero über Phidias aus: *Ipsius in mente insidebat species pulcritudinis (dignitatis) eximia quaedam, quam intuens in eaque defixus ad illius similitudinem artem et manum dirigebat*; mit der des *Seneca: concepit res et exhibuit*

doch sie in schöner Wechselwirkung mit diesem zweiten Freunde des Perikles verlebendigen *)! Gewiſs es ist einer Auszeichnung werth, daſs in demselben Zeitalter der Geschmak eines Künstlers und die Nüchternheit eines Philosophen den höchsten Charakter der Menschheit, die Hoheit der Vernunft zugleich tiefer ahndeten, nur hier in einer Idee, dort in einem Bilde ausprägten, daſs er aber auch wieder jene beiden Götter, Zeus Olympios und Pallas Athene und ihre nach des Künstlers eignem Geständniſs gleichfalls aus den Homerischen Gesängen entlehnten Eigenschaften waren **), deren bildliche Ausstellungen den Phidias am meisten verunsterblichten.

Wenn demnach an den unbefangenern Fremdling sich mehrere, sogar zum Theil durch ihn gebildete, Athener anschliessen konnten, so entsteht, noch ehe sein Zusammentreffen mit dem einheimischen Volksgeiste und Volksglauben betrachtet wird, die Frage, wiefern, wenn auch nicht unmittelbar in sein System, doch unter die Griechen seine Zeitgenossen fremde und damals vielleicht zugleich noch minder bekannte oder benuzte Ideenkeime verpflanzt worden waren? um so mehr, da die Athe-

---

*) Brauchte doch schon Aristoteles eben da, wo er des A. Welttechnik erläutern will, (*Met.* 1, 3.) das Beispiel, daſs auch das Erz nicht durch sich selbst die Statue bilde, und überdies der sogenannte *Plutarch. de ph. decr. c.* 7. für den Νοῦς die Bezeichnung: τεχνίτης ὕλης.

**) Namentlich Il. 1, 528. f. vergl. *Val. M.* 3, 7. *Macrob. Sat.* 5, 13.

ner bereits mit mehrern ausländischen Nationen, und, wie oben bemerkt wurde, unter Perikles sogar mit vorzüglichem Ansehen in Verhältnisse gekommen waren. Daſs hier keine Genealogie aus der Weisheit der ältern Völker des Orients, namentlich der Aegyptier geführt werden könne, ist an einem andern Orte erwiesen *). Noch weiter zurük auf die Inder zu gehen, wäre nicht weniger gewagt, da ihre Cultur vor Alexander so dürftig erscheint, und einzelne Aehnlichkeiten in ihren so vielfachen Schöpfungstheorien eben so erklärbar als hier ohne Gewicht sind. Daſs die alten Brahminen bereits eine moralische Deutung ihrer Göttergeschichten befolgten, bestätigt nur das Begegnen gleicher Folgen bei ähnlichen Zeitbedürfnissen. Ein einladenderer Standpunct öfnete sich dagegen, wenn man durch dasselbe Zeitalter, in welchem diese Untersuchung sich orientiren sollte, auf ein andres morgenländisches Volk geleitet würde, welches nicht nur seinem Locale nach den Griechen und namentlich dem Vaterlande des Ioniers, sondern auch und eben damals schon auf mehr als eine Weise mit seinen Nationalen in Berührung gekommen war.

Dieses bietet sich bald in den Persern dar, in einer Nation, welche auf den damals unter den Griechen herrschenden Zeitgeist mehrfach und vielleicht noch stärker, als es gleichzeitige historische Schriftsteller der Lezten bemerken konnten oder wollten, einwirkte, auf welche aber auch bei der

---

*) *De Anaxag. Cosmotheol. fontibus.* Das eine dort eingegangene Versprechen wird hier geleistet.

Richtung der hellenischen Cultur, namentlich der Volksaufklärung minder gemerkt worden ist, als es zu umfassenderer Erklärung eines so charakteristischen und weitwirkenden Zeitalters wohl noch zu wünschen war. Unstreitig muſste schon ein so ungeheures Volk an sich eine grössere Aufmerksamkeit unter den Griechen erregt haben, je drohender es anfangs schien und je weniger diese es vorher kannten (Her. 8, 10.). Der grosse Kampf der europäischen und asiatischen Hellenen gegen diese sich andrängende Menschenmasse war jedoch nun geendet. So wie aber damals, als sich ihre körperliche Kräfte gemessen hatte, und schon durch die Kriege selbst *), neue Vorstellungen, herrschende Maximen und sprechende Gebräuche unwillkührlich in Umlauf, Conflict und Gährung gesezt worden waren: so muſste noch mehr in den Zeiten der Ruhe Stof genug sich gesammelt haben, welcher die Neugierde der Ungebildetern spannen und die Wiſsbegierde der Gebildetern reizen konnte. Was jedoch in diesem Zeitraume der griechischen Bildungsgeschichte ein noch höheres Gewicht erhält und daher hier nicht übersehen werden kann, war die in der That schon begonnene nähere Verbindung, in welche europäische und asiatische Griechen, und noch dazu in berühmten und Tonangebenden Männern, mit den Persern und ihrem herrschenden Theile getreten waren. Leicht wird man sich unter

den Atheniensern ausser Hippias an einen Aristides, Themistokles und Phokion (Herodot. 8, 65. 79. 109.), unter den Spartanern an Demaratos (ebendas. 8, 53.), unter den Joniern an Histiaos (6, 20.) erinnern. Noch unlängst haben es aber geübte und weite Aussichten gewährende Kenner des Alterthums erwiesen *), wie viel durch solche verdrängte Φυγάδες für Cultivirung der Menschheit gewonnen wurde, allein eben jene Vertriebenen wendeten sich zu den Persern und ihre ausgezeichnete Aufnahme bei den Königen derselben verräth bei den Lezten eben so viel Sinn für die Einsichten der Griechen als eine Verträglichkeit ihrer Meinungen, welche zugleich ein Amalgamiren ihrer Vorstellungen zulassen konnte. Wie wenig auch Griechen, wenigstens späterhin bei schon höher gestiegener Ausbildung, dort zu lernen haben mochten oder auch jezt als Sieger lernen wollten, so ist doch bekannt, wie hart sich die Perser an ihren Ueberwindern durch mehrere ihnen mitgetheilte Arten des Aberglaubens und Förderungsmittel der Ueppigkeit rächten, welch' einen Schwung aber auch der hellenische Geist unter und nach jenen drangvollern Stürmen nahm. Ohne diese Wechselwirkung im Einzelnen schlechthin behaupten und namentlich in des Anaxagoras Seele eine nothwendig so unmittelbar zusammengefloſsne Vorstellungsreihe erkünsteln zu wollen, stehen hier wenigstens einmal aus jener Collisionszeit divergirender Nationalideen ei-

---

*) Auf ähnliche Art konnte der späterhin die Perser ebenfalls bekriegende Kaiser Julianus seinen Sonnenkönig von ihnen aufnehmen.

*) Man l. die inhaltsvolle Abh von Heyne: *Exulum reditus in patriam.* S. 497. f. im 4. Bde. der *Opusc. ac.* und Garve'ns Urtheile in s. Versuchen 2, 77.

nige anspruchlos verbundene historische Bruchstücke, über deren wirklichen, mehr oder minder directen Einfluſs auf Combinationen des Klazomeniers kühnere Eindringer in die Geheimnisse jenes bewundernswerthen Zeitgeistes entscheiden mögen. Ich verweile nicht bei den politischen Tumulten, unter denen des Anaxagoras Vaterland überhaupt von Persern und Atheniensern wechselsweise eingenommen und insbesondere früherhin Klazomenä von dem Satrapen von Sardes, Artaphernes, besezt worden war. Eher liesse sich, und vielleicht nicht ohne Schein, aus der allgemeinen Ansicht eines aus so heterogenen Stämmen zusammengesezten und durch die Leitung Eines unumschränkten Gebieters zu einer kleinen Welt ausgeglichenen beträchtlichen Völkervereins, wie die persische Monarchie, und aus dem Geiste dieser von einem Griechen ohne Zweifel nicht wenig angestaunten Verfassung Einiges auf die allgemeine Form ableiten, welche der reflectirende Ionier der ersten Bildung des Weltbaues und seinem allerhöchsten Weltbezwinger und Moderator gehen wollte. Es bedarf hier keiner Auseinandersezzung einer Bemerkung des sinnreichen Hippels, nach welcher Systeme und Monarchieen einander so gleichen sollten, als Monarchen und Systematiker; schon Herder's (Von Gottes Sohn S. 46.) glüklicher Blik wollte in der Regierung des guten Gottes Ormuzd ein absichtliches Vorbild der Verfassung des persischen Reichs erkennen. Freilich wäre es zu erweisen, daſs man nicht nur von bestimmten Reichen genauere Notiz nahm, sondern daſs man auch über Staatsverfassungen und Regierungsformen überhaupt schon damals, auch

wohl in Ionien, nachdachte und debattirte, ja daſs vielleicht auch der Weise, den wir im Sinne haben, und der sich sonst nicht unmittelbar in Staatsgeschäfte mischte, gegen solche Zeiturtheile und ihre Richtung nicht völlig gleichgültig bleiben konnte. Allein jene politischen Räsonnements liessen sich schon aus dem lebhaften Interesse und Drange der Umstände jener Zeitperiode erwarten, wenn sie nicht überdem ausdrüklicher angegeben werden könnten. Nicht genug, daſs in Ionien das althomerische εἷς κοίρανος ἔστω weithin verbreitet, und zu vielseitigen Deutungen anlockend worden war, daſs eben dort auch für den abgezogenen Begrif (das Wort, μουναρχίη, am ersten aufkommen konnte, so sollten ja in demselben Lande Unterhaltungen sogar persischer Monarchen über die Sache vorgefallen seyn. Schon dem Sohne des Hystaspes war in jener berühmten Rede nichts empfehlungswerther als die Oberaufsicht ἀνδρὸς ἑνὸς τοῦ ἀρίστου vorgekommen, indessen eben dort Otanes, unter andern von Griechen nicht zugegebenen Auslassungen über Pöbelherrschaft, von dieser behauptet haben sollte, daſs in ihr die Geschäfte ἄνευ νόου geleitet würden. Mochte auch diese frühere, in Herodotos Zeitalter und so von ihm (3, 82. S. 239.) ausgedrükte Rede noch allein nicht auf den Νοῦς Eines Höchsten und Besten über Alles geführt haben: so kann man noch eine andre, dem Anaxagoras noch nähere Anpreisung derselben Monarchie aus des Xerxes Munde dazu nehmen, die er in unmittelbarer Beziehung auf griechische Denkart, den Demaratos, vernehmen lieſs. In eben jener, von dem zulezt Genannten so erhobenen griechischen

Freiheit sah Xerxes das Hinderniſs eines glüklichen Widerstandes gegen seine grössern Heere, welche nach seiner Aeusserung sogar wider ihre natürliche Neigung unter Eines Leitung weit lenksamer und brauchbarer würden *). Lauter Zeiturtheile, die dem Beobachtungsgeiste eines Anaxagoras schwerlich entgingen, die sich sogar dem durch Staatstumulte aus dem Vaterlande Verschlagenen von selbst aufdringen muſsten. Dabei darf man auch seinen langen und nahen Zusammenhang mit dem fast alleinherrschenden Perikles, und eine dem Anaxagoras beigelegte Schrift eben so wenig übersehen, als den Umstand, daſs ein andrer Schüler des Lezten, Euripides, in einer politischen Reflexion einen Haufen Weiser für schwächer als Einen minder weisen, aber selbstthätigen, Machthaber, mithin in einer Republik und zu Athen sich geneigter für die Monarchie erklären konnte **). — — Desto reizender wird die Frage, ob sich etwa in einigen Behauptungen des Klazomeniers wenigstens der Religionsphilosophie der Perser verwandte Dogmen finden dürften? Allerdings häufen sich eben so wohl aus den vielfältigen Veränderungen der persischen Religion als aus den dürftigen und einseitigen Berichten von ihrer damaligen

Beschaffenheit die Schwierigkeiten, hier ein nur etwas befriedigendes Licht zu verbreiten. Sollte jedoch da, wo man nur umherspähen, nicht entscheiden will, nicht wenigstens die Möglichkeit eines Zusammenflusses persischer und griechischer Meinungen und eben in diesem Zeitalter etwas strenger erwogen werden? Der Verf. wünscht diese Erwägung wenigstens einzuleiten. Es wäre dann zuerst einer Bemerkung werth, daſs die so hervorstechende Erscheinung eines berühmten Religions-Reformators wo nicht, wie man sonst annahm, in die Geburtszeit unsers Naturweisen oder in die Regierung des Darios Hystaspes, doch, zufolge der gründlichen Erforschungen eines Tychsen *) schon viele Jahre vor Kyros vorfiel. Jedoch eben diese Versezzung des Zerdusht in ein früheres Zeitalter könnte der Wahrnehmung einiger Wirkungen der durch ihn veranlaſsten Revolution nur desto günstiger werden, da sich die Annahme der neuen Einrichtungen nun schon aus den medischen Gebirgen weiter nach Persien verbreitet und auch das nach Heeren's treflichen Untersuchungen von dem Stürzer des Magismus aufgestellte Ideal des Despotismus am persischen Hofe, namentlich des Darios, eines Einganges gewisser seyn konnte. Nur können wir nun fast nichts als bedauern, daſs wir diesen Conflict der Zeitumstände beinahe kaum mehr als andeuten, daſs wir das Zusammentreffen und Verschmelzen der ältern und neuern Form des persischen Religionscultus weder überall zuversichtlich

---

*) Καὶ παρὰ τὴν ἑωϋτῶν φύσιν ἀμείνον — ὑπὸ ἑνὸς ἀρχόμενον. Her. 7, 103. S. 551.

**) Ueber das dem Anaxag. zugeschriebene Werk περὶ Βασιλείας s. *Aelian.* Ποικ. ἱς 4, 14. vgl. *Fabr. B. Gr.* 2, 649 Die Worte des *Eurip. Androm.* 482—484. S. 413. Leipz. lauten ganz anaxagoraisch: Φρένος αὐτὸ κρατοῦς Ἑνὸς ἁ δύναμις.

---

*) Man l. hier überhaupt dess. *Commentt. de Religionum Zoroastricarum apud exteras gentes vestigiis.*

scheiden, noch die Grade des Einflusses auf griechische Wiſsbegierde oder Volksmeinung ohne Anmassung ausmitteln, daſs wir endlich auch auf das sogenannte lebendige Wort des Zoroasters oder den Zend Avesta für vor-platonische Zeiten nicht zuversichtlich hören können. Ohne daher in dessen dualistischem Systeme die reinste Vorstellung von dem Daseyn Eines Gottes mit Hyde und Cudworth, oder in den Attributen der gränzenlosen Zeit den groſsen Allgeist mit Anquetil und Kleuker, vollends bereits für das Zeitalter, wohin wir uns jezt denken müssen, zu lesen, zeigte sich noch für jene Verbindung einiger Schein in dem Urtheile, nach welchem Anaxagoras als erster Begründer des Dualismus unter den Griechen betrachtet wird. Allein man muſs sich zugleich gestehen, daſs er sich seine Materie nicht sowohl bös, wie Plutarchos (*de Is. et Osir.* S. 369. f.) nach seiner Denkart folgerte, als ursprünglich abhängig und ohnmächtig, uranfänglich schwach und kraftlos, träge und verworren ohne fremde Aufregung dachte. — Es gibt jedoch noch andre, gleichzeitig bemerkbare Spuren, und wenn diese auch meist von Griechen angeführt werden, oder zunächst nur von einem Theile des grossen persischen Reiches gälten, so erhielten sie nur einen höhern Grad von Interesse, wenn sich an ihren Zeugnissen zugleich wahrnehmen lieſse, in welcher Form sie eben gleichzeitigen Griechen erschien, oder was diese von ihnen auszeichneten. Müſste auch Astrolatrie im engern Sinne den ältern Persern deshalb schon nach Tiedemann abgesprochen werden, weil sie nicht alle Gestirne anbeteten, oder keine chaldäische

Astrologie trieben, so war doch eben jenes göttliche und ätherische Feuer vor andern Elementen, die sie nach Herodotos verehren sollten, nicht nur bei ihnen, sondern auch in den meisten Systemen der griechischen Philosophen vor Anaxagoras mehr oder minder herrschend *). Es nimmt in ihnen sogar einen hohen Rang ein, und auch Anaxagoras leiht noch dem Aether die höchstmögliche Stelle, wenn er ihm auch nur als äusserster Begränzer der Naturstoffe erschien. Des Xerxes stolzer Ausspruch, daſs Persien bis an des Διὸς αἰθὴρ reichen sollte, findet sich nach der zum Grunde liegenden Vorstellung in dem Euripides öftrer wieder **). Ja der ganze Himmelskreis, in dessen Betrachtung der Klazomenier sich mit einer Art von Liebe verlor, galt ihnen für gleich hoch erhaben, wie den Hellenen der Zeus selbst ***). Diese Daten sind jedoch in Verbindung mit einer merkwürdigen Stelle der aristotelischen Metaphysik †) zu betrachten. Dort wird schon bemerkt, daſs die ältern griechi-

---

*) Anaxagoras nennte es selbst unvergänglich (ἄφθαρτον πῦρ), nur gehörte es zu den Homöomerien. *Simplic. in Phys.* A. 6. b.

**) Vgl. Her. 7, 3. S. 510. mit *Eur. Chrys. Fragm.* 7. S. 435. u. fr. ini. 138.

***) τὸν κύκλον πάντα τοῦ οὐρανοῦ Δία καλέοντες. *Her.* 1, 131. vgl. *Strabo* 15. S. 732. mit *Kels. B. Orig.* 5, 41. Nachher bemerkte Xenophon, daſs sie dem Διὶ πατρῴῳ, μεγίστῳ oder βασιλεῖ opferten.

†) B. 14. C. 4. S. 446. du Vall. vergl. Kleuker's Anh. z. Zendav. Th. 2, 3. S. 45. f.

schen Dichter physische Principien, namentlich den Himmel, mythologisirt, d. i. mit Personen, und den lezten mit der des Zeus, umkleidet hätten, wohin noch eben der Pherekydes gerechnet wird. Ἐπεὶ, fährt er dann fort, οἵ γε μεμιγμένοι αὐτῶν τὸ γεννῆσαν πρῶτον ἄριστον τιθέασι καὶ οἱ Μάγοι καὶ τῶν ὑστέρων δὲ σοφῶν, οἷον Ἐμπεδοκλῆς τε καὶ Ἀναξαγόρας, ὁ μὲν τὴν Φιλίαν στοιχεῖον, ὁ δὲ τὸν νόον ἀρχὴν ποιήσας. Die hervorbringende, erste und vornehmste Ursache wird also vor diesen lezten beiden Zeitgenossen noch den Magern zugeschrieben, und an sie folglich Anaxagoras geknüpft. Immer konnte der Verf. der Metaphysik (was Kleuker nicht bemerkte) auch diese Sage über die Mager, die er ohnedem sonst, wenigstens über die Aegyptier, erhebt, eben so von Hörensagen haben, als die von dem Hermotimos; wohl aber beurkundet sie eine früh geahndete Aehnlichkeit. Liefse sich doch sogar auf einige unter Persern an der Göttlichkeit des Himmels verbreitete Zweifel aus einer Stelle des Aeschylos schliefsen *). Wenn die in jener Zeit berüchtigte Verbrennung der Götterbilder und Verwüstung der Tempel durch Xerxes auch in Vorstellungen der Perser von den Göttern, die weder in Gestalten noch Tempel geschmiegt werden könn-

---

*) Πέρσαι v. 493. f. θεοὺς δέ τις τὸ πρὶν νομίζων οὐδαμοῦ, τότ' ηὔχετο λιτάσσι, γαῖαν οὐρανόν τε προσκυνῶν. Dafs der erzürnte Darios nach Herodot. wider die Sonne Pfeile abschofs, kann jedoch allein noch keine abweichende Vorstellungsart von ihrer Göttlichkeit begründen.

ten, gesucht werden darf *); so läge darin bereits ein Schritt zu einer kühnern Ansicht des griechischen Cultus, welche die griechischen Geschichtschreiber so selbst verbreiteten. Doch eben diese Schriftsteller geben einige noch bedeutendere Winke, dafs jenes Zeitalter sich vermittelst der Perser oder im Namen dieser Nation, von der es schon bekannt war, dafs sie in die ξεινικὰ νόμαια geschmeidig einging, zu Urtheilen über Religionsgegenstände erhob, welche sich von der herrschenden Meinung genug entfernten. Schon jenes aus dem Munde von Darios Sohne, des Artabanos, durch Herodotos (7, 16. S. 518.) bekannt gewordene psychologische Räsonnement über den gemeinen Aberglauben von der Göttlichkeit der Träume verräth nüchternere Begriffe über die Wirkungsart der Gottheit. Dazu füge man noch desselben Artabanos geläutertere Grundsäzze über die Gottheit, vermöge welcher er sich erklärt haben sollte, nur von Gott selbst allein und im vorzüglichen Sinne dürfe man sagen, dafs er hohe Einsicht oder Verständigkeit besizze, ja er dulde es sogar nicht, dafs sich dieselbe irgend Jemand ausser ihm in dem Grade anmasse. (οὐ ἐᾷ φρονέειν ἄλλον μέγα ὁ θεὸς ἢ ἑωυτόν. Ebend. 7, 5. S. 313.) Ein andrer Perser sollte es sogar schmerzlichst gefühlt haben, dafs auch der verständige Mensch dennoch gegen das höhere Allvermögen der Gottheit nicht ausreichen könne. (Wie der Mensch nicht abwende, ὅ, τι δεῖ γενέσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ, so

---

**) *Diog. L. Prooem.* §. 6, 9. vgl. *Cic. de Leg.* 2. Nach *Her.* 1, 131 hielten sie die, welche die Götter so beschränkten, für unverständig (τοῖσι ποιεῦσι μωρίην ἐπιφέρουσι).

geschehe es überdies, πολλὰ φρονέοντα μηδενὸς κρατέειν. So erzählt derselbe Herod. 9, 16. beinahe in anaxagoräischer Sprache.) — Zu dem allen gesellen sich noch analoge Beispiele damals ausdrüklich von Persern abgeleiteter griechischer Denkweise. Der als erster Verbreiter einer fremden Magie unter den Griechen sehr berühmt gewordene Osthanes, welcher die Amulete so eindringend angepriesen hatte, daſs selbst ein Perikles, nach dessen Biographie von Plutarchos, noch kurz vor seinem Tode sich denselben unterwerfen muſste, war bei dem Vater des Demokritos, wahrscheinlich wie Xerxes als dessen Befreier, wohl aufgenommen worden. Doch eben dieser Abderit sollte nach der einen Sage den Unterricht persischer Weisen, die Xerxes zurüklieſs, erfahren, nach einer zweiten gegen die Mager Manches erinnert haben *): indessen Herakleitos die Künste jener herumziehenden Fremdlinge verachtete. Noch bemerkenswerther wird es, daſs ein andrer Zeitgenoſs des Klazomeniers und Landsmann des Demokritos, Protagoras, in dem Verdacht gewesen seyn solle, er habe in seiner verrufenen Schrift περὶ θεῶν bedenkliche Neuerungen aus der persischen, den Athenern etwa frivol erscheinenden, Religion auf-

---

*) Jenes nach *Diog.* 9, 34. *Plin.* 30, 1. vgl. Tiedemann *D. de orig. artium magicarum* p. 38. dies nach Solin. c. 3. Wenn nach des Tatianus Bericht Osthanes in Schriften mit dem Namen des Demokritos erwähnt wurde, so sollte dieser Wundermann nach Sagen b. *Clem. Al.*, *Diog.*, *Suid.* und *Aelian.* V. H. gar selbst nach Persien gereist seyn.

genommen *). Ja derselbe Empedokles, dem man magische Künste zuschrieb, wird als der erste Grieche betrachtet, welcher zwischen guten und bösen, von den Göttern abhängigen, Dämonen genauer zu unterscheiden anfing, und eben darum zu einem Schluſs auf eine morgenländische Quelle dieser Annahme veranlassen konnte: wie sich überhaupt über die Fortbildung der Verhältnisse der griechischen Götter und Dämonen und die äussern Ursachen derselben noch befriedigenderes Licht verbreiten liesse **). Erhielten sich doch sogar noch späterhin Sagen, daſs bereits die ersten drei milesischen Philosophen ihre charakteristischen Principien aus der Naturverehrung der Perser entlehnt haben sollten. (s. *Clem. Al. Coh. ad Gent.* S. 56. *Polt. Vitruv. L.* 4. *praef.*) Schon genug zum Erweise, daſs man für den Anaxagoras, wo nicht eine unmittelbare Benuzzung persischer Cultur, doch einige Kenntniſs von derselben erwarten dürfe, könnte sie auch nur als eine mitbestimmende Leiterin seines von ihm bemerkten Zeitgeistes erscheinen. Ohnehin hatten ihm nicht nur einige vornehmlich meteorologische Vorhersagungen späterhin fast den Ruhm eines Propheten mit Hinsicht auf magische Künste erworben,*) sondern auch schon früherhin andre Veranlassungen den sogar ausdrüklich als Klagepunct gegen ihn erwähnten Vorwurf einer Verbindung mit den Persern (μηδισμοῦ) zugezogen, auf welches lezte noch nicht aufgehellte Datum, wir weiter unten zurükkommen.

---

*) Diese Sage in Philostr. π. σοφ. 1. S. 494. Ol., bei der Brukker H. C. Ph. 1, 1201. und Harles zum Fabr. B. G. 2, 669. eine Verwechslung mit dem mag. Unterricht des Demokritos behaupten, hat Fülleborn in seiner Schrift über die Schreibfreiheit d. Griech. Bresl. 1795. S. 6. befolgt und treflich benuzt.

**) *Plut. de orac. def.* S. 418. Tiedemann a. a. O. S. 40. Hier *sey* nur bemerkt, daſs ausser der hesiodeischen Dämonenlehre, den frühern Erinnyen und spätern Eumeniden sich auch im Herodotos eine Spur unterordnender Unterscheidung findet. S. 9, 76. S. 727. Dazu kommt eben in des Aeschylos Περσ. v. 351. der κακὸς δαίμων ἀλάστωρ vor. M. v. d. Erläuterung in der inhaltsreichen *Diatr. de Aesch. Persis* v. Siebelis. S. 63.

Soll die Lösung der bedeutenden Aufgabe — „in welcher Beziehung erscheint seine zum kosmophysischen Systeme wirklich verbundene Gedankenreihe, wie er sie namentlich in seinen Büchern von der Natur mit seinen Worten öffentlich dargelegt hatte, zu seinem Zeitgeiste?" — möglichst eingreifend vorbereitet werden, so kann sie nicht im Allgemeinen, sondern nach den verschiedenen Gesichtspuncten, die schon in ihr enthalten sind, nicht anders als verschieden erfolgen. Einmal liegt darin: welches ist sein Verhältniſs zu der damals entweder in seiner Nähe herrschenden, oder doch ihm bekannt gewordenen Philosophie — und — Volksreligion? Sodann: welchen Hauptzwek dachte sich der Urheber des Systems selbst bei dessen Gründung in einem höhern oder niedern Grade der Klarheit? Welche Tendenz nahm dann dessen Ausführung im Ganzen oder im Einzelnen unwillkührlich auf übliche Denkarten an? Wiefern drangen in die Vorstellungen des Ioniers seine Zeitgenossen ein, bei welchen Behauptungen desselben verweilten sie am meisten, und welchen Einfluſs zeigten nun zulezt die so in seiner Zeit herrschend gewordenen Ansichten des Volks wie der Gebildetern auf die nächste Generation von Schriftstellern, in denen sich ein Theil seiner Philosopheme erhalten sollte? Wie erscheint endlich sein System uns, die wir zwar von der Geburtszeit desselben entfernter stehen, aber uns auch über dessen Geist erheben, und mit partheiloserer Unbefangenheit und grössern Uebersichten die anaxagoräischen Vorstellungen mit ältern Entdeckungen und Zeiturtheilen zusammenfassen und vergleichen können? Welchen Plaz oder Namen können wir dem Standpuncte wie dem Charakter seiner Forschungen anweisen? — Schweben bei den folgenden Erörterungen diese ohnehin an sich schon unerläſslichen Unterscheidungen den Lesern dieser Untersuchung eben so lebendig als dem Verf. vor, so werden sich einer Vereinigung über die entspringenden Resultate desto weniger Schwierigkeiten entgegensezzen.

Ueber den Gang selbst, über den Zusammenhang, über die Richtung, welche des Anaxagoras Ideen, von denen hier die Rede ist, in ihres Urhebers Geiste hatten, annahmen oder behielten, glaubt der Verf. auf seine lateinische Schrift, deren Inhalt er überhaupt als für sich bestehend voraussezzen muſs, und hier übergeht, verweisen zu dürfen. Nur einige Bemerkungen, die sich theils auf eine seitdem erhaltene Darstellung jenes Systems in einem neuern Handbuche der Geschichte der Philosophie, theils auf den philosophischen Zeitgeist des Anaxagoras beziehen, finden hier am schiklichsten ihren Ort. Er kann der ausführlichen und bündigen Entwiklung der anaxagoräischen Philosopheme, welche Tennemann (Gesch. der Phil. Bd. 1. S. 304—334.) lieferte, wenn er anders seine eigne früherhin bekannte Ueberzeugung nicht verläugnen soll, nicht nur seine willigste Zustimmung nicht versagen, sondern muſs auch, woran noch mehr liegt, die weitere Entwiklung und Verfolgung der anaxagoräischen Grundsäzze und die Kritik derselben nicht anders als mit Achtung erwähnen. Vorzüglich halte ich neben andern wahren Bemerkungen den Schuz für sehr billig, in welchen der Verf. den ionischen Weisen wider den von Platon aufgebrachten Tadel nehmen wollte, und stimme ihm eben so sehr bei, wenn er denselben unsern Zeiten mehr als Physiker (oder eigentlicher — Naturphilosophen) als in der Person des Metaphysikers erscheinen läſst. Allein eben dieser Gesichtspunct liesse sich auch noch weiter, als es vielleicht scheint, und wohl nicht unangemessen ausdehnen. Hält man nemlich den lezten Gesichtspunct nur in enger Verbindung mit dem Zeitgeiste fest, so gewinnt man in ihm, wie ich nicht zu kühn zu behaupten meine, überhaupt schon einen ziemlich sichern Leitstern für die Kritik mancher früherer historischer oder schriftlicher Quellen der zweiten Ordnung, deren Urheber oft mit Einmischung eigner metaphysischer Ansichten uns eine reine Ansicht älterer, mehr physischer und mechanischer Theorien erschwerten; aber man hütet sich andrerseits eben so wohl, den ältern Philosophen der Griechen, namentlich dem Anaxagoras, einen absichtlich erwählten Materialismus, vollends in dem Zeitalter aufzubürden, wo namentlich die Gränzen der Physik, Physiologie und Psychologie gewiſs noch sehr innig in einander flossen, mithin auch die mechanischen und willkührlichen Bewegungen, die Erscheinungen des Körpers und der Seele, so wie Natur und Freiheit im Allgemeinen bei weitem nicht scharf genug unterschieden wurden. Schon mit dieser Bemerkung dürfte wohl über das Recht entschieden seyn, mit welchem man in unserm Anaxagoras nur oder hauptsächlich den ersten Monotheisten, den Stifter des Deismus, oder, den Lezten im strengern transcendentalen Sinne gefaſst, mindestens noch treffender, des Theismus findet, ja ihn wohl gar als Physikotheologen in dem gewöhnlichen Sinne betrachtet. Schon der Titel, wie der Anfang seiner Schrift περὶ Φυσέως würde den Standpunct verrathen, von dem Er ausging. Aber auch auf den νοῦς gerieth er gewiſs nicht allein darum, um einen edlern Ausdruk als der θεὸς des damaligen Sprachgebrauchs war, zu erhalten: vielmehr war es ihm zugleich und noch viel mehr, um eine passendere Bezeichnung für seinen Begrif von dem höhern Princip zu erhalten, dessen Verhältniſs zur Materie und dessen Wirkungsart auf dieselbe selbst noch von demjenigen Verhältnisse und jener Wirkungsart verschieden war, welche damalige oder frühere Philosophen dem θεὸς beigelegt hatten. Er beobachtete auch nicht nur die sinnlichen Naturwirkungen eher, als er eine freie Naturkraft ahndete, sondern er machte auch frühere Erfahrungen von der Unzuverlässigkeit und Abhängigkeit der Sinne, ehe er über seine eigne selbstthätige Kraft reflectirte, und in ihr eine Regelmäſsigkeit erkannte, die sich auf Naturgegenstände übertragen, und denselben sogar durch eine noch vielvermögendere analoge Urkraft dauernder und successiv auch weit umfassender und eingreifender mittheilen lieſs. Fassen wir ihn demnach zunächst als Physiker, welcher Beobachtungen sammelte, und unter Regeln brachte, so müssen wir ihn doch auch zugleich als Naturphilosophen denken, welcher die bemerkten Naturerscheinungen aus eignen oder frühern philosophischen Voraussezzungen erklären wollte.*) Das ihm von dem Geiste der Philosophie seiner Zeit aufgedrungene Problem: „Woraus und wie wurde das Weltgebäude?“ faſste Anaxagoras zuerst so: Wie konnte und vermochte diese bewunderswürdige Form des Weltganzen, wie der einzelnen regelmässig verbundenen Körper der chaotischen Unform zu entsteigen oder so gebildet zu werden? Wie war es, mit einem Worte, möglich, daſs jenes Denkmal hoher Naturordnung, der von dem Pythagoras zuerst unter dem Namen Κόσμος zusammengefaſste kunstvolle Himmel, durch die eigne Kraft seiner ursprünglich rohern Bestandtheile sich selbst ersten Schwung

---

*) Diese wollte doch Philostratos L. A. K. 2. bei dem Anaxagoras eher σοφίαν genannt haben; daraus hatte aber Photius Bibl. Cod. 241. schon mehr gelesen.

---

*) Nur insofern möchte sein erster Versuch einer Physik der (organischen) Körper als Dichtung *a priori* gelten, wie ihn D. Erh. Schmid in s. Physiologie J. 798. Bd. 1. S. 265. nannte, ob er gleich mit minderm Rechte atomistisch heissen darf.

Schwung und gleichmässigen Zusammenhang verlieh? Die Materie vermag ihrer Urbeschaffenheit nach sich selbst kein siegendes Uebergewicht über ihre Thätigkeit zu verschaffen — war das Resultat seiner Beobachtung der äussern Natur; sie wurde zum geregeltern Ganzen erhoben durch eine fremde Kraft — war die Frucht seiner, auch auf sich selbst gekehrten Reflexion. Eben daher finde ich auch den von Buhle (Lehrb. d. G. d. Ph. 1. Th. S. 208. 210.) für des Anaxagoras Weltlehre gebrauchten Namen der Kosmophysik sehr erschöpfend, den von eben demselben angedeuteten Gesichtspunct einer Begreiflichkeit der Weltordnung aber fast noch treffender als den einer objectiven Zwekmässigkeit in der Schöpfung, insofern man mit der lezten auch nur teleologische Beobachtungen, wie sie Sokrates sammelte, oder gar den Begrif einer in einem göttlichen Verstande vorher überdachten Planmäſsigkeit verknüpfen wollte. Er erkannte, um mich für meine Ansicht eines neuern Kunstausdruks zu bedienen, mehr ein Princip der Causalität nach der Natur als nach der Freiheit, mehr die Causalverbindung der wirkenden als der idealen Ursachen. Er hofte von einer rasch regsamen und mächtig eingreifenden Kraft für die passende Verbindung der Naturstoffe gleichsam nähere Theilnahme, als von einer mehr nur überlegenden, wählenden und alles vorher ausmessenden Ursache. Der in ihrem Urzustande unbehülflichen, der Fülle der Stoffe unterliegenden Natur wünschte er durch ein Princip zu Hülfe zu kommen, welches ihr seine eigne Regsamkeit beibringen, und als Triebmittheilend ihre Urtheilchen durch allmäliches Schwingen sondern, der sie zusammenhaltenden Banden (vom Aether an) entfesseln und sie einer regelmässigern Einrichtung entgegenstreben lassen könnte.

Doch eine Darstellung des gedachten Systems wird noch mehr Reinheit und schärfere Begränzung in dem Geiste seiner Zeit erhalten, wenn man einen vergleichenden Blik auf die Keime desselben in den damals schon begonnenen Philosophemen und Philosophieen zurükwirft. Leicht bietet sich eine dunkle Ahndung einer ähnlichwirksamen Kraft bereits in jenem Bilde dar, unter welchem einst die schöpferische Einbildungskraft eines Pherekydes noch in hesiodeischer Sprache den männlichen Zeus ebenfalls in nächster Vermittelung des allumfangenden Aethers der weiblichen Erde Haltung und Schwingen zu leihen gedrungen wurde.*) Entlehnte der Klazomenier unter den Milesiern besonders von dem Anaximander den Begrif des gränzenlos Ausgedehnten (ἄπειρον) selbst für seine in die Naturstoffe allwirksam eingreifende rationale Urkraft, so liefs er zwar diese Eigenschaft dem von den meisten seiner Vorgänger schon hochgestellten feurigen Aether, wie dem trübern *Aër*, nur sezte er Beide zu blossen Theilen der Natur herab, indefs er sie durch ihre Erhebung zu den nächsten Werkzeugen oder Vermittlern der Intelligenz wieder verherrlichte.

---

*) Daher konnte der gelehrte Herausg. der Bruchstücke jenes mythisirenden Physikers H. Sturz sogar S. 59. §. 9. auf die Ansicht kommen, Ph. habe unter s. Zeus verstanden „*naturam aliquam ratione praeditam et sapientem, quae vi divina in chaos operata sit.*"

Vorzüglich konnte ihn aber die als All bestehende Denkkraft in den Schriften jenes ehrwürdigen Xenophanes reizen, mit welchem ohnehin unser Philosoph durch den ernsten sittlichen Sinn, durch die gedankenvolle Betrachtung des heimischen Himmels, durch die Unterordnung der Meinung — eine geistige Verwandtschaft verbürgt, für seine erhabne Naturkraft zugleich die Würde der Intelligenz muthiger und zuversichtlicher zu wählen. Aber der Klazomenier läuterte den Begrif von dem νοῦς noch weiter von allen empirischen Bestimmungen, so sehr ihm der Kolophonier auch darin schon vorangegangen war.*) Der sublime Geist des lezten ahndete das so daseyende All als ein grosses, vollendetes, sich selbst gleiches, lebenvolles Ganze; begann aber schon die Erscheinungswelt sich dem einem νοῦς untergeordnet vorzustellen. Dem Beobachtungsgeiste des Anaxagoras hingegen erschien die sichtbar bestehende Form des Alls nur als die Folge der zwar mit jenem Denker mühelos wirksam dargestellten, jedoch auch mit dem fühlbaren Veränderlichen nichts gemeinhabenden, Denkkraft, und so legte er dieser allein mehrere Eigenschaften der Form bei, welche Xenophanes dem All nicht blos auf-, sondern eingeprägt gedacht hatte. Von dem Parmenides leitete bekanntlich schon Aristoteles (Met. 1, 4. Sextus adv. Phys. 1, 1. adv.

---

*) Ἀλλ' ἀπάνευθε πονοίο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει sind dessen eigne Worte; und nach Diog. L. 9, 19. schrieb er: σύμπαντα εἶναι, νοῦν καὶ φρόνησιν, καὶ ἀΐδιον — und — τὰ Πολλὰ ἥττω Νοῦ εἶναι.

Math. 9, 4.) das System von zwei Principien vor Anaxagoras her. Doch immer noch weit genug war in dessen empirischem Systeme, von dem hier jezt nur die Rede seyn darf, jenes allbelebende und alldurchdringende ätherische Feuer, auch als Grundkraft des Denkens (τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα. v. 145.), wenn er jenes auch noch dem Eros analog dachte, von der weltbewegenden Intelligenz entfernt. — Dafür gab es noch eine Sage, daſs Demokritos mit dem Anaxagoras über die Entstehung der Dinge gleichgedacht habe, ja man führt von jenem sogar eine Schrift περὶ Νοῦ an. *) War jene Behauptung wirklich aus einem eignen einseitigen Geständniſs des mit Anaxagoras in einer Art von Spannung begriffenen Abderiten gezogen, so konnte sie höchstens nur davon gelten, daſs Anaxagoras die (einmal gewekten und in Thätigkeit gebrachten) Naturgesezze ebenfalls mechanisch fortwirken lieſs, und den Pflanzen, wenigstens nach dem einen Bericht des Aristoteles (de Plant. 1, 1, 1042. obschon dies durch πνοὴν 1, 2, 1045. sich selbst bestimmt), auch νοῦν καὶ γνῶσιν beilegte. Ohnehin wird man schon von dessen Lehrer Leukippos, als dem Urheber einer materialistischen Physik, höchstens nur herrschende Voraussezzungen des Zeitgeistes mit denen des Anaxagoras gleichstimmig erwarten, wenn auch andre ähnlich scheinende Aeusserungen jenes Philosophen nicht eben so unzureichend als mit

---

*) Vgl. Phavorin. B. Diog. 9, 34. in den Erörterungen *de A. Cosm. font.* S. 4. n. 7. — Schol. zu Aristoph. Νεφ. v. 179. — Ueber die Schrift: Diog. 9, 46.

Recht verdächtig wären. *) Auch Herakleitos hatte eine Intelligenz als Veranlasserin der Regelmässigkeit des Naturganges geahndet, nur daſs er sie als ein physisches Subject mit der Naturkraft des feinen ätherischen Feuers verknüpft dachte, jene Regelmässigkeit aber blos von der εἱμαρμένη abhängig machte, welche Anaxagoras bestritten haben sollte. (Ist das Datum bei dem Alex. Aphrod. C. 2. sicher, so würde εἱμ. nicht wie bei Hermotimos zufällig erzeugte gleichmässige Vertheilung, oder willkührlich bestimmte Naturregel seyn können, sondern das Zufällige und Willkührliche derselben würde wenigstens in des Anaxagoras System wegfallen müssen.) In der physischen Elementarlehre hatte bereits vor der Erscheinung der anaxagoreischen Schrift Empedokles, ausser der gleichfalls verlaſsnen Voraussezzung einer ewigen Bewegung, auch untheilbar kleine Grundkörperchen angenommen, welche Aehnlichkeit schon Aristoteles (*De gen. et corr.* 1, 683.) berührte, die jedoch hier auf keine Gleichheit der Annahmen führt, hätte er auch das Weltall von Einem πνεῦμα und ὀρθὸς λόγος durchwalten lassen. Auf eine, wenn auch nicht ausserweltliche, jedoch thätig wirkende Ursache der Bewegung und einer Naturordnung hatte auch, nach der in dem Versuche über Hermotimos befindlichen Erörterung, noch in des Anaxagoras Vaterlande, Hermotimos hingedeutet. — Ohne uns nun deshalb den Anaxagoras unter dem beschränkten Gesichtspuncte eines Compilators zu denken, war es vielmehr sein Zeitgeist, der dem denkenden Manne diese veranlassenden Vorstellungen zuführte, um so mehr, da er die Kunde von denselben weit minder fragmentarisch oder verhüllt als wir zu empfangen im Stande war. Nun können wir uns den Νοῦς von der Welt-Bewegung wohl noch leichter als Anaxagoras, dagegen vielleicht schwerer als Er denselben von der Welt selbst abgesondert, vorstellen, um so mehr, da das Verhältniſs, in dem wir Vernunft und Seele denken, von dem des νοῦς und der ψυχὴ unter damals philosophirenden Griechen noch ziemlich absteht. Uns kann sein νοῦς allerdings bald unter der Form einer Naturkraft, bald in der vieldeutigen Benennung einer, von den Alten jedoch in sehr verschiedenen Modificationen gedachten, Weltseele erscheinen, obgleich beide Ansichten von dem Anaxagoras nicht so deutlich aufgefaſst werden konnten. Er folgte den zeitmässigen Prämissen, wenn er ein Analogon der beweglichsten Kraft (πνοὴν) in den Pflanzen, eines Triebes des Lebens und Empfindens (ψυχὴν) in den Thieren, das Princip der Selbstthätigkeit (νοῦν) mehr oder minder klar in dem Menschen annahm: nur wollte er diese innern Triebe nicht ursprünglich in der Materie einwohnend, sondern als etwas ihr Gegebenes und Mitgetheiltes betrachtet haben, und von einem das Ganze umfassenden Princip abhängig seyn lassen. So blieb ihm doch jener Νοῦς reine und alleinige, erste, unabhängige und regelmässig wirkende, Körperbelebende und Saamenvermählende Grundursache aller Art von Bewegung, allvermittelnder Bildner und kräftiger Formenschöpfer, und insofern ein gesteigertes Analogon der menschlichen Vernunft selbst, als

---

*) So dessen πάντα ἐκ λόγου (den Gegensaz gegen μάτην) καὶ ὑπ' ἀνάγκης, Stob. Ecl. 1, 160.

diese damals nicht als Planentwerfender, nach sittlichen Gründen und Zwecken sich bestimmender absichtsvoller Wille, sondern als vielvermögende, selbstthätige, weiter und sichrer als die Sinne reichende Kraft gedacht wurde. Hätte man folglich diesem Νοῦς jemals Tempel errichtet, so wäre er freilich nicht wenig von jener Vernunft unterschieden, welche in unsern Zeiten eine Nation auf ähnliche Art zu verherrlichen suchte, aber auch noch von jener, von welcher Cicero einmal (de N. D. 3, 36.) dasselbe sagte: *quamvis Menti delubra, et Virtuti et Fidei consecremus, tamen haec in nobis ipsis sita videmus.* Wohl erscheint aber seine Intelligenz uns, wie auch schon dem Aristoteles (de An. 1, 2.) in einem zwiefachen äussern und innern Charakter, wenn auch Anaxagoras nicht mit deutlicher und fester Rüksicht auf denselben philosophirte, und dieser Gesichtspunct von mehr als einer Seite — bald der unmittelbaren oder mittelbarern Art der Thätigkeit, bald ihrer innern Beschaffenheit nach als thätigste Bewegkraft oder überall wirksames erkennendes Wesen, gefaſst werden könnte. Immer aber war es dieselbe Natur-Ordnung, die ihn vorzüglich an dem Erstaunen erregenden Himmel interessirte.*) Sie war das fröhliche

---

*) Dadurch ward Ihm sein νοῦς Anordner und Urgebieter über den Sternenschwung, welcher aus den geschiedenen Dingen κόσμους bildete, s. Simplic. zu Ph. A. S. 6. b. Diese Seite faſste auch Platon vorzüglich auf. Der A. νοῦς hat da das Hauptprädicat: Πάντα κόσμων. Crat. S. 263. vgl. S. 290. So Leg. 12. S. 229: τὴν φορὰν ἄστρων καὶ ὅσων ἄλλων ἐγκρατὴς νοῦς ἐστι, τὸ Πᾶν διακεκοσμήμενος und bald darauf: λεγ..

Licht, welches ihm von den Wundern über seinem Haupte herabglänzte, mit welchem er seinen Geist in dieser seiner Heimath, wie er das Urbild des Alls über sich betitelte, am befriedigendsten orientiren und fixiren zu dürfen glaubte. Von ihr war sein Gefühl ausgegangen, zu ihr kam seine Vernunft zurük; denn nur Ordnung erfreut und tröstet, begeistert und erhebt,

Erst nach dieser Erörterung wird sich bestimmter über das Verhältniſs entscheiden lassen, in welchem des Anaxagoras System im Ganzen wie im Einzelnen zu seinem religiösen Zeitgeiste — über welches Verhältniſs überhaupt in den ältern Philosophieen Manches noch im Dunkel schweben dürfte — stehen mochte. Es verdient bemerkt zu werden, daſs Cudworth (*Syst. Intell. T.* 1. d. Mosh. Ueb. S. 459. f., d. holl. Ausg. S. 587. f.), welcher zuerst in dem Simplicius des Anaxagoras eigene Worte fand, und zum Theil benuzte, zugleich der Einzige ist, welcher die Frage berührte: wiefern dieser Klazomenier die Volksgottheiten läugnete oder annahm, welche eben daselbst Mosheim zu einer Erörterung veranlaſste. Wenn jener brittische Philosoph erinnerte, daſs aus Läugnung der Belebung der Sterne noch nicht folge, es sey gar kein Gott, so bemerkte der deutsche Berichtiger wohl noch treffender, er scheine sich nicht um die Volksgötter bekümmert zu haben. Meiners erwarb sich das Verdienst, diese Untersuchung wenigstens vorzubereiten, da er vorzüglich von dem Standpuncte des Monotheismus ausging, und die Philosopheme des Anaxagoras auch aus seinen Fragmenten zusammengestellt hatte. — Die Antwort auf jene Frage würde nun sehr verschieden ausfallen, wenn man sie minder aus dem Zeitgeiste, als aus der Urbeschaffenheit der ältern noch bildsamern Religion der Griechen schöpfen wollte. Könnte Anaxagoras mit seinem Grade von Bildung in den Zeiten der Kosmogonisten gelebt haben, so hätte er nur ihre Freiheit benuzt, Naturkräfte unter einer selbstgewählten Form wirken zu lassen. Ja die Keime einer reinern Humanität und eines moralischen Urtheils, die sich noch in den homerischen Gesängen finden, waren des Anaxagoras geläutertem Sinne nicht entgangen, hätte er auch nicht sowohl die kosmologischen und persönlichen Attribute der Götter geschieden, als in jenen frühern Aeusserungen zu sehr sich selbst gelesen. Dagegen kommt uns mit den damaligen, bereits abgeschlossenen und sanctionirten Religionsmeinungen die Collision allerdings auf dem ersten Blik härter vor. Eine Volksreligion, insofern sie schon überhaupt auf Eingebungen der Phantasie beruhte, erscheint mit jedem Ausspruche des nüchternen Verstandes, — folglich auch ihre Vorstellung von Göttern als sinnlich eingeschränkten Wesen mit der erwachten Idee einer absoluten Weltursache — unverträglich, oder wenigstens im Streit. (vgl. P. C. Reinhard's Abr. e. G. d. rel. Id. 1, 249.). Ob aber dieser Streit zuvörderst auch in unsers Forschers Seele mit deutlichem Bewuſstseyn gekämpft, sogar von ihm ausdrüklich eingestanden wurde, ob

---

ὡς νοῦς εἴη ὁ διακεκοσμηκὼς πάνθ' ὅσα κατ' οὐρανόν. Platon sah den νοῦς mehr ἐν ἄστροις, S. 230. statt als κοσμοποιός.

seine das Weltganze ruhig beschauende Vernunft bei dem Forschen über dessen Ursprung darauf ausging, die Gottheiten der Nation vollkommen zu entthronen, ob er viel mehr thun wollte, als die Wunder der Natur sich verdeutlichen und erklären, ob er endlich alle Consequenzen übersah oder vorher erwog, die aus seinem System gegen die Volksreligion gezogen werden konnten? — dies läſst sich schon aus seinem Standpuncte, der nicht der des Theologen, sondern des Physikers war, nicht nur bezweifeln, sondern auch mit hoher Wahrscheinlichkeit verneinen. Die wahre Tendenz seiner Naturphilosophie, der bündige Vortrag derselben, selbst der Ausdruk und die Sprache, die sich noch aus seiner Schrift ergibt und von sophistischem Prunk eben so fern als von herakleitischer Dunkelheit war, läſst schon keinen kecken, auch verstekten Angrif auf die Volksgötter, ja nicht einmal eine vorzügliche, genau erwogene, Rüksicht anf sie vermuthen: sein Ernst aber spricht vollends gegen jede Beschuldigung eines frivolen, auf den völligen Sturz des Cultus gerichteten Unglaubens. Ueberdem lesen wir nicht einmal, daſs seine Schrift so wie seine Person verurtheilt, oder wie das Werk seines Zeitgenossen Protagoras, von dem uns auch darum vielleicht weniger überliefert wurde, verbrannt worden sey. Dürften wir aber wohl blos nach einem unumschränkten Vertrauen zu seiner Consequenz und bei der Schwierigkeit der Entscheidung, welche Widersprüche in einem Kopfe neben einander bestehen konnten, die ausgedehnteste und willkührlichste Anwendung jener Consequenz auf Alle Gegenstände behaupten, welche,

wie die Volksgottheiten, nicht in seinem nächsten Ideenkreise lagen, vollends wenn es an ausdrüklichen Zeugnissen mangelt, daſs er nicht blos einzelne kosmologische Eigenschaften mancher Götter aus seinen Natureinsichten erklärt, sondern sie alle und durchaus verworfen habe? — Sollte er alle, zwischen einzelnen Zweifeln — und — der völligen Verwerfung liegende Stufen, auf einmal übersprungen haben, und liessen sich nicht noch mehrere solcher Mittelglieder denken? Wäre es z. B. unmöglich, daſs er, welcher einige der als Volksgötter verehrten Naturgegenstände von ihren kosmologischen Attributen, wahrscheinlich ohne darauf auszugehen, entkleidete, diesen und andern Göttern die moralischen, ihnen vielleicht noch häufiger durch feine Ansicht des Homeros angedeuteten, oder weiter veredelten Eigenschaften lieſs, und denselben namentlich auch die mehr oder minder beschränkte Regierung menschlicher Dinge und Schiksale zugestand, welche lezte Thätigkeit wir ohnehin in seinem νοῦς nicht deutlich aufgenommen finden, und wohl vermissen würden, wenn er sich denselben minder als Beherrscher der Naturstoffe, wie als Herrn und Leiter der sittlichen Welt, oder seinem νοῦς als θεὸς gedacht hätte. Einen andern Ausweg versuchte Mosheim, wenn er behauptete, daſs Anaxagoras die Götter als Intelligenzen, obschon der Höchsten untergeordnet, bestehen lassen konnte; nur dürfte dieser Vereinigungsversuch darum minder im Geiste dieses Systems seyn, da man erst dazu annehmen müſste, daſs Anaxagoras den νοῦς nachher mit der Gottheit verglichen, oder auf sie allein angewandt hätte. Dies um so eher, da er auch in den homerischen Gesängen noch nicht ausschliessendes Merkmal der Gottheit, und auch das in ihnen herrschende Subordinationssystem der Götter erst nach der herrschender gewordenen historischen Form der Mythologie, so zu sagen, mehr aus Sagen von Factis usurpirt, als aus Begriffen construirt zu seyn scheint. Auch dürften sich für jene erste Ansicht bestätigende analoge Beispiele finden. Daſs man damals noch die Natur und die Anzahl der Götter dahin gestellt seyn lieſs, könnte schon der uns noch übrige bekannte Eingang jener, wie man sagt, auch in einem anständigen Tone geschriebenen Schrift des Protagoras, verrathen, in dem er bekannte, er wisse es nicht, was die Götter wären, noch wiefern sie überhaupt existiren, noch welche — anzunehmen seyen. Schon in diesem Geiste eines Zeitgenossen hätte Anaxagoras über die Götter an sich nichts haben behaupten wollen, aber es auch für möglich halten können, bei anderweitiger Ableitung einiger ihrer Attribute sie selbst in ihrer Würde zu lassen. Ja vielleicht legte Euripides dem Sisyphos das, was Kritias späterhin über den menschlichen Ursprung der Götter zu behaupten gewagt hatte, eben darum in den Mund, weil er als des Anaxagoras Schüler darüber zu entscheiden für vermessen hielt. Und führt nicht eben darauf eine nähere Erforschung und Beurtheilung der in ihm wie in dem Geiste seiner Zeit liegenden Veranlassung zu seiner moralischen Deutung der homerischen Volksgötter? Sollte der nüchterne und über das Schiksal sich überall erhebende Mann sie aus Furcht vor Verantwortung gewählt haben, der er doch, wie sich gleich zeigen wird, nicht entgehen konnte, wie ja nicht etwa nur der entfernte Xenophanes an den unmoralischen Vorstellungen der homerischen Theologie Anstoſs nahm, sondern auch der sonst vorsichtige Platon noch späterhin in Athen mit einem ähnlichen Tadel nicht zurükhielt? Sollte ihn menschenfreundliche Schonung der Meinungen eines ohnehin sinnlichen Volkes darauf geführt haben, von dessen Aberglauben er den Perikles befreite, dessen Gott Helios er in seiner Schrift als Naturkörper behandelt hatte? Klärt sich nicht vielmehr die Voraussezzung einer, wo nicht völlig begründeten und klaren Ueberzeugung, doch sehr innigen Annahme und eignen Ahndung von der Richtigkeit seiner Deutung, als der allein befriedigenden und einzig zulässigen, eben sowohl aus seinem Geiste, auf dessen Vernunft eine Regel der Ordnung geahndet hatte, die er mit derselben Zuversicht, mit der er an sich selbst glaubte, überall wiederfand, als aus seinem Zeitgeiste auf, der ausser dem frühern Theagenes in dem nahen Metrodoros schon ein Bedürfniſs und Beispiel allegorischer Behandlung fand. die Homeros aufgestellt hatte? — Man hält sich mithin nur streng an das, was überhaupt von Anaxagoras bekannt ist, wenn man ihn nicht sowohl directen Vernichter als indirecten Läuterer einiger Eigenschaften der göttlichen Wesen, nicht sowohl planmässigen Bestreiter der Meinungen des Volks als höchstens gelegentlichen Erklärer und Berichtiger seines Wahnglaubens nennt *). Auch findet

---

*) Mit Recht zählt daher Tennemann in d. Lehren d. So-

man in dem ausgezeichneten Zeitgenossen, auf welchen der Klazomenier jenen ernsten Charakter, jene Würde und Mässigung des Betragens, jenen Sinn für Naturbeobachtung nach den Versicherungen der Alten aus sich übertrug, eine ähnliche Richtung der Seele in Hinsicht auf den Nationalcultus. Wenn Anaxagoras die homerischen Götter durch seine moralische Denkart veredelte, so lieh ihnen auch Perikles gern den erhabensten Ausdruk und versinnlichte denselben als Staatsmann für ein noch grösseres Publicum durch allen Aufwand, zu dem ihn das Genie eines Phidias berechtigen oder auffordern konnte. Wenn Phidias ferner den herrschenden Aberglauben da, wo er dem Staate gefährlich zu werden drohte, zu entwafnen suchte, wenn er z. B. die über eine grosse Sonnenverfinsterung zagenden Gemüther von bangen Ahndungen befreite, so that dasselbe sein Lehrer, als er eine von einem μάντις Lampon über einen monströsen Widderkopf ausgebrachte bedenkliche politische Deutung durch pathologische Gründe und vermittelst seiner Einsichten in die Thieranatomie entkräftete *). Ja eben dieser mächtige Volksführer, den die Komiker mit dem olympischen Zeus verglichen, begann jeden Vortrag mit einem Gebete zu den Göttern und deutete auf die ewig waltenden Unsterblichen bei wohlthätigen Naturerscheinungen so gern hin, daſs auch Anaxagoras ihnen eine Aufsicht über menschliche Angelegenheiten einräumen konnte.

In diesem Verhältnisse zu der griechischen Religion durften wir den Anaxagoras erblicken. In welchem sahen ihn aber seine Zeitgenossen? Aus welchem Gesichtspuncte faſste sein System der damalige Volksgeist? Diese Untersuchung, sofern sie sorgfältiger die ächthistorischen Zeugnisse prüft, hat mehr als ein Moment. Einmal versezt sie uns lebendig in die Sphäre der Opinion, welche damals galt, und zeigt unverkennbarer, wie weit der Bekenner einer freien Intelligenz sich über sein Zeitalter wirklich erhob, oder welchen Grad von Natursinn und Wahrheitsgefühl die gepriesenen Athener noch vor den Sittenverderbnissen, die der lange peloponnesische Krieg vollenden sollte, verriethen. Sodann läſst sich nur so die Wirkung bestimmen, welche des Philosophen naturgemässe Vorstellungen auf eingewurzelte Vorurtheile bewiesen, und so gleichsam der theoretisch-praktische Gewinn seiner Nachforschungen an des einfluſsreichen Perikles Seite berechnen. Endlich wird der anschaulicher erörterte Zusammenhang des endlichen Schiksales jenes Ioniers mit den wahren oder angeblichen Gründen desselben nicht etwa nur durch die Art der frühern Entwiklung der Unduldsamkeit, namentlich an einem Orte, der damals als die erste Stadt in Europa gelten konnte, für die ohnehin mehr Licht bedürfende Geschichte der älteren Inquisitionen bedeutend, sondern er erhellt zugleich den bemerkenswerthen Einfluſs des öffentlich über des Anaxagoras

---

krat. über Unsterb. S. 78. den Anaxagoras unter denen auf, die wider ihren Willen Unglauben verbreiteten, oder eigentlich nur veranlaſsten.

*) *Plut. L. Perikl. Theophr.* Charakt. C. 16. Sprengel's pragmatische Geschichte der Arzneikunde. Th. 1. S. 190. 191.

Grundsäzze gefällten Urtheils auf die nächste Generation, selbst auf die Richtung des Geistes der Selbstdenker. — Bemerkt man in dem Gange des anaxagoreischen Inquisitions-Processes nicht blos wie Diogenes die Verschiedenheit der Angaben der Schriftsteller (περὶ τῆς δίκης αὐτοῦ διάφορα λεγεται, schrieb er 2, 12.), sucht man sie zugleich nach Zeit, Absicht, Gehalt zu würdigen, mit dem Zeitgeiste auszugleichen, und die öffentlichen Anklagepuncte mit den verborgenern Triebfedern, den gesezlichen Schein mit der wahren Beschaffenheit und den zufälligern Veranlassungen ohne Liebe und Haſs zusammen zu halten — erst dann, aber auch nicht früher läſst sich, wie bei ähnlichen auch nur vor Sokrates sich ereignenden Verfolgungen, bei deren jeder die wahrhaft überwiegenden Gründe sehr verschieden seyn konnten, eine unbefangene Reflexion über den Grad der Verschuldung wagen, und das reinmenschliche Interesse an dem Schiksale des Angeklagten bestimmen *). Wie sich dadurch am

ersten

---

*) Der Mangel der Ansicht solcher Fälle nach Zeit und Ort ist eine Hauptquelle einseitiger Urtheile in ausländischen Bearbeitern der Geschichte der Philosophie, so schäzbar an sich ihr pragmatischer Sinn seyn muſs. Auch Anaxagoras gibt dazu Belege. „*Que je plains ces hommes de merite,* rief Deslandes *(Hist. cr. de la Ph.* 2, 20 *)* über den ruhig-forschenden Weisen aus, *qui par pur zèle et par un courage d'esprit préferable au zèle même, l'attirent l'inimitié de ceux, qui choque toute verité dite hardiment.* Von dem anspruchlosen Manne räsonnirte Bonafede *(Ag. Crom. cella Ist. di fil* 2, 190.*): egli pago l'usato tributo all' invidia plebea, e siccome suol quasi sempre accadere ai* subli-

ersten die Befremdung zu lösen vermag, welche schon christliche Lehrer der ältern Zeit über die Verfolgung eines nach ihrer Meinung so theistisch denkenden Mannes zu erkennen gaben (*Just. Mart. Apol.* 1. S. 48. *Euseb. Pr. Ev.* 14, 14.), so bestimmt sich auch der Grad der Billigkeit, mit dem man mit Bayle das ganze Alterthum darüber in Anspruch nehmen darf, einen so bedeutenden Proceſs minder befriedigend berichtet zu haben. Wenigstens erklärt die Verschiedenheit der ältern Zeugnisse die abweichenden Angaben neuerer Schriftsteller über Veranlassungen und Folgen seiner Anklage.

Was war es also zunächst, woran die Bürger des atheniensischen Freistaats Anstoſs nehmen konnten oder wofür sie wenigstens den Mann von Klazomenä verantwortlich machten? Gewiſs nicht das Unternehmen überhaupt, die Weltentstehung zu enträthseln. Dieses war bereits in der mythischen Religion freigelassen (s. Fülleb. Beiträge St. 4. S. 211.). Aber eben so wenig war eine Bemerkung theoretischer Mängel seines Systems eine Veranlassung. Gründlichkeit und Thätigkei des Urtheils war nur Theil der Gebildetern, und man weiſs, welche Widersprüche erst Sokrates und seine Schule in ihm bemerken wollten. Noch weniger dachte aber das Volk, die Priester oder auch Philosophen daran, in ihm wegen der Erhebung des Verstandes zum Welt-

---

sublimi Uomini, che stanno sopra-il volgo per tratti immensi, sostenne una popolare persecutione, chè fu vicina ad opprimerlo.

ordner den ersten Monotheisten zu entdecken und als solchen zu verfolgen. Hätte auch der Zeitgeist den Gesichtspunct des Verhältnisses des Monotheismus zu dem Polytheismus rein auffassen können, so hätte er doch erst an den Folgerungen aus der Lehre von einem verständigen Weltkünstler Anstoſs genommen *). Vielmehr stimmen die zuverlässigsten Zeugnisse darin überein, daſs es seine astronomischen Behauptungen waren, welche ihm die nächste öffentliche Belangung zuzogen. Nur würde man den Grund der lezten fälschlich mit Gassendi in seinen natürlichen Deutungen der Verfinsterungen des Mondes, oder in der Erklärung dieses Körpers für eine Erde suchen. Entweder schienen diese Theoreme früherhin nicht so wichtig als den Sokratikern, oder Anaxagoras hatte sie minder laut bekannt, da die lezte Ansich langehin als ein bedenkliches Geheimniſs sich fortgepflanzt hatte **). Vielmehr war es seine Bestimmung über die physische Beschaffenheit der gröſsten himmlischen Erscheinung, der Sonne, die man ihm als Vermessenheit vorwarf. Denn nicht andre Reflexionen über die Wirksamkeit dieses Himmelkörpers, nicht ihre mit dem Perikles natürlich erklärte Verfinsterung, nicht die aus ihrem Wiederschein in den Wolken abgeleitete Iris (*Schol.*

---

*) Daraus berichtigen sich die Vermuthungen von *Vossius de Idol.* 1, 1. *L. Barl.* zu *Luc. Tim.* S. 62. *Bonafede* a. a. O. 2, 190. 202. Höpfner zu Nitsch gr. Alterth. 2, 112. b.

**) *Heraclid. Part. de Alleg.* S. 416. *Cic. N. D.* 1, 42. 2, 24. *Tusc.* 1, 12. 13. *Plutarch. L. Nik.* S. 393. *Etym M.* v. τελεταί.

Ven. zu *Hom. Il.* 17, 547. S. 4080. b. *Villois.*); nur die Beurtheilung oder mindestens die Behandlung des Gottes Helios als eines Naturstoffes war sein Verbrechen. Am ausdrüklichsten erwähnt, selbst mit Bemerkung des Angebers, diesen Klagpunct Sotion in seiner verlornen Διαδοχῇ τῶν Φιλοσόφων *), welchen Spätere wiederholen. Der wahre Umfang und die Gründe seiner Behauptung, wie die Billigkeit der Beschuldigung lassen sich aber nur aus dem Sinne und Ausdrücke ihres Urhebers und dem engen Zusammenhange mit seinem Systeme, namentlich dessen astronomischem Theile, beurtheilen. Nichts würde darüber einen sicherern Aufschluſs geben, als seine eigne Schriften, um so mehr, da es gewiſs ist, daſs jene anstössig gewordene Auslassung keine flüchtige oder geheime mündliche, sondern eine unverholene schriftliche Aeusserung war **). So unvollständig uns aber auch sein Werk über die Natur erhalten wurde, so läſst sich doch seine Theorie aus demselben noch in ihrer Verbindung mit seinen astronomischen Hypothesen ahnden. Es erhellt aus dessen Bruchstücken, daſs er, nach der auf die begonnene Bewegung der Grundkörperchen erfolgten Sonderung, unter denen aus der Masse der Homoiomerien geschiedenen Naturstoffen ausser dem Aether und Aër auch die von diesen noch verschiedene Sterne und darunter na-

---

*) Bei d. *Diog.* 2, 12. vgl. *Joseph. cont. Ap.* 2, 16. S. 1261. *Oberth. Euseb.* a. a. O. *Suid.* Αναξαγ. 1, 172.

*) Αναξαγόρου βιβλία γέμει τούτων τῶν λόγων erklärte Sokrates in der platonischen Apologie S. 61. als allbekannt.

mentlich die Sonne und den Mond aufführte (τὴν περιχώρησιν, ἣν νῦν περιχωρέει, τάτε ἄστρα, καὶ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη, κ. ὁ ἀὴρ κ. ὁ αἰθὴρ οἱ ἀποκρινόμενοι sind seine Ausdrücke. s. *Simplic.* zu *Aristot. Phxs.* 1. S. 33. b.). Bei der Scheidung hatte sich auch das Dunkle von dem Lichten getrennt, das lezte wurde aber mit dem Warmen, Düunen und Troknen über den Aër in die höhere Region des feurigen Aethers hinaufgetrieben *). Daran schlieſst sich nun eine weitere Fortführung seiner Theorie aus andern glaubwürdigen Schriftstellern desto sicherer an. Diese aufwärts gehobenen und den Himmel bildenden Elemente bestanden aus lebenlosen Körpern, namentlich aus Erde, wie der Mond, und aus Steinen. Anaxagoras konnte also in einem weitern Sinne sich ausdrücken, der ganze Himmel sey aus schweren Körpern und Steinen zusammengesezt, welche nur durch den fortdauernden heftigsten Umschwung sich in der Höhe erhalten könnten. (Diese Darstellung ist theils aus Platons Kritik *de Leg.* 12. S. 230. entlehnt, welche offenbar vorzüglich auf den Anaxagoras hingeht', wo er schrieb: τὰ πρὸ τῶν ὀμμάτων πάντα αὐτοῖς ἔφανη

---

*) *Simplic.* S. 38. b. Insofern er für andre Gegenden des κόσμος denen auf der Erde lebenden Wesen ähnliche Geschöpfe annahm, lieſs er ihnen auch Sonne und Mond: κ. τοῖς γε ἀνθρώποισιν εἶναι — καὶ πόλεις κ. ἥλιον κ. σελήνην. S. 8. a. Ueber diese Stelle, welche die latein. Abh. S. 12. und 56. auf eine theilnehmendere Weltansicht, die überall nur eine Natur fand, bezog, siehe einen weitern Aufschluſs in der Geschichte der Astronomie von Schaubach. Auch hier würde die Zusammenstellung der Fragmente des Anaxagoras mehr verdeutlichen können.

τὰ κατ' οὐρανὸν φερόμενα, μεστὰ εἶναι λίθων καὶ γῆς πολλῶν ἄλλων ἀψύχων σωμάτων: theils aus des Anaxagoras eignen Worten, die Silenos *Hist.* 1. b. d. *Diog.* 2, 12. anführt: ὡς ὅλος ὁ οὐρανὸς ἐκ λίθων συγκέοιτο u. s. w.) Jene steinigte Massen, aus denen die grossen Gestirne bestehen, wurden aber eben von dem feurigen Aether fortgerissen und so zum Glühen gebracht, daher sie noch durch das Zurükstrahlen des Aethers fortglänzen. (Darüber ist ausser *Jo. Stob. Ecl.* 1, 25. T. 1, 2, 508. Gott., nach welchem Diogenes von Apollonia auch darin dem Anaxagoras gefolgt seyn soll — die classische Stelle in des Plutarchos Leb. d. Lysand. S. 144: λιθώδη γὰρ ὄντα [ἄστρα] καὶ βαρέα λάμπειν μὲν ἀντερείσει κ. περικλάσει τοῦ αἰθέρος. vgl. *de Superst.* S. 169. Damit läſst sich das Datum vom Anax. bei d. *Simpl.* S. 106. a. verbinden, wornach ἐκ γῆς λίθος, ἐκ λίθου — πῦρ abgesondert wurden.) Möge nun die Sage einer anaxagoräischen Vorherverkündigung des Luftphänomens eines Aegospotamos im thrakischen Chersonesos nach Aristoteles aus der Luft, nach Silenos, Plutarchos u. a. aus dem Himmel, nach Plinius und Diogenes aus der Sonne selbst niedergefallenen Steines, ihrer individuellen und chronologischen Bestimmtheit nach, wie sie etwa bei dem Damachos erscheint, auch noch so sehr von einem thrakischen Cicerone ausgeschmükt worden seyn; so steht die physische Grundlage der Sage mit seinen übrigen astronomischen Ansichten nicht nur nicht in Widerspruch, sondern läſst vielleicht sogar eine Veranlassung zu jenen in gewissen von dem Anaxagoras gemachten Beobachtungen entdecken. Wird schon die Einkleidung der Ueberlieferung in eine Vorhersagung aus andern von Anaxagoras erzählten meteorologischen und physischen Ahndungen erklärbar, dann kann es auch nicht befremden, daſs diese Aussage dem Naturphilosophen in wunderliebenden Zeiten noch einen ausgebreitetern Ruf als erhabenere Lehrsäzze desselben verschaften, daſs sogar jener Stein berühmt genug wurde, um nicht nur in dem parischen Marmor ausgezeichnet, sondern auch für ominös gehalten zu werden *). Leicht dürfen sowohl bei dieser Sage als bei dem Prognostikon des Anaxagoras wirkliche Facta vorausgesezt werden, nur daſs man die durch eine früherhin beobachtete Lufterscheinung veranlaſste Erklärung des Physikers über die eigentliche Beschaffenheit und die Möglichkeit derselben, hier, wie oft, auf eine ähnliche spätere Beobachtung bezog und so als vorbedeutende Ahndung eines ähnlichen Vorfalles betrachtete. Die dabei zum Grunde liegende Wahrnehmung des Anaxagoras selbst findet man schon von Plutarchos und Diogenes auf die sogenannten Sternschnuppen (ἀστέρες διάττοντες) zurükgeführt, so daſs sich sogar in dem heutigen Aberglauben unsers Volks noch eine anaxagoräische Meinung erhalten hätte —; die besonders vom Plinius angegebene genauere Schilderung jenes herabgefallenen Steines aber gibt eine grosse Steinmasse mit der Farbe eines angebrannten Körpers (*magnitudine vehis, colore*

---

*) *Aristot. Meteor.* 1, 8. *Damachos περὶ εὐσεβ.* b. *Plut. L. Lys.* S. 758. *Plin.* 2, 58. *Diog.* 2, 10. *Amm. Marc.* 22. *Philostr.* Leb. *Ap.* 1, 2. *Tzetz. Chil.* 2. v. 892. *Pseudo-Orig. Philos. c.* 8.

adusto) an. Schon dies würde auf eine ausgeglühte Elementarschlacke führen, indeſs neuere Beobachtungen über sogenannte Steinregen oder aus der Luft geworfene vulkanische Producte noch hellere Aufklärung über die Sache geben *). Eben daraus kann sich nun desto mehr Licht über die wahre Hypothese des Anaxagoras von dem Sonnen-Körper verbreiten. Die ersten für uns über sie aufbehaltenen Erklärungen finden wir auf Veranlassung der von dem Melitos dem Sokrates beigemeſsnen anaxagoräischen Meinung in den Sokratikern. Nach der Kritik, welche Sokrates über dieselbe bei dem Xenophon führt, sollte sich der Klazomenier über die Sonne auf zwiefache Art ausgedrükt, einmal dieselbe mit dem Feuer identificirt, andrerseits für einen glühenden oder heissen Stein erklärt haben. Απομνημ. Σωκρ. 4, 7, 7. τὸ αὐτὸ εἶναι πῦρ τε καὶ ῾ΗΛΙΟΝ — λίθον διάπυρον. Dem lezten Ausdrucke folgen *Max. Tyr. Diss.* 9. S. 102. *Schol. Pind.* 1, 97. *Cyrill. Al. c. Jul. VI.* S. 189. *Theodoret.* θερ. ῾Ελλ. παθ. 4. S. 59. Vgl. *Sen. Benef.* 7, 31. *saxum aliquod [ignitum]* u. *Augustin. Civ. D.* 8, 41. Schon Weidler *Hist. Astr.* S. 82., so unkritisch er übrigens hier berichtet, beschuldigte den Xenophon eines Misverständnisses). Wenn Sokrates dort die weit aus einander gehenden Eigenschaften des Feuers, eines

---

*) Vgl. ausser der in d. lat. Schrift über Anaxagoras S. 15. und 75. genannten Böttigerischen Abh., die *Remarks concerning Stones ſaid to have fallen from the clouds both in these days and in ancient times. By Eward King.* 1796. 4.

Steines und der Sonne bemerkte, so war es dem Anaxagoras hier wohl mehr um eine möglichst erschöpfende Bezeichnung der ursprünglichen und wesentlichen physischen Beschaffenheit des Sonnenkörpers als um die uns fühlbaren Wirkungen desselben zu thun. Platon stellte die anstössige Behauptung an mehrern Orten so dar, als habe Anaxagoras die Sonne einen Stein schlechthin genannt. (Λίθον. *Apol. Socr.* S. 61. *De Leg.* 10. S. 69. u. 12. a. a. O. Erst Spätere haben dafür den Ausdruk πέτρος *Stob.* 1, 26. wohl gar als Glossem. *Plut. de ph. d.* 2, 13, 2. 3. *Pseudo-Orig. Schol. Eurip. Orest.* 982. f.). Josephos und andre lassen sie ihn mit einem noch sprechendern Ausdrucke als eine glühende stein- oder gar eisenartige Masse bezeichnen. (ΜΥΔΡΟΝ διάπυρον. *Jos. cont. Ap.* 2, 17. *Diog.* 2, 8. u. 12. *Orig. c. Cels.* 5, 11. *Schol. Eurip.* a. a. O. u. *Hippol.* 601. *Harpocrat.* v. Αναξαγ. *Tatian. Or. c. Gent.* blos μύδρον. *Orig. Philos.* πέτρον ἢ μυδρ. διαπ. *Suid.* v. Αναξ. erkl. M. πύρινον λίθον. *Hesych.* M. ὁ ἀργὸς σίδηρος κ. κραταιὸς λίθος. *Etym. M.* v. μ. u. ἀμυδρὸς erklärt es für glühendes Eisen.) Damit verbindet man schiklich die Schilderungen der Sonne von seinem Schüler Euripides, der sie bald als eine Flamme, bald als eine goldartigglänzende Scholle aufstellt. (Nicht nur als φλόξ. *Iph. T.* 1207. *Phaeth. Fr.* 1, 3. S. 462. sondern auch βῶλος ἐξ ὀλύμπου. *Bacch.* 458. *Or.* 1259. Die χρύσεαν βῶλον. *Orest.* 980. f. erklärt der *Schol.* τὸν ἐπεπυρακτώμενον σίδηρον mit Beziehung auf Anaxag.) Nur zwei verdächtige Zeugen, Diogenes und der sogenannte Plutarchos (*de ph. d.* 2, 21, 1.) allein, sezzen erst die unwesentlichere Bestimmung hinzu, daſs er sogar den Umfang des Sonnenkörpers, und zwar grösser, als den Peloponnesos, angegeben habe. — Faſst man demnach Alles zusammen, so scheint Anaxagoras die Sonne nicht sowohl einen feurigen Stein schlechthin genannt, als sie sich als einen von dem ätherischen Feuer durchdrungenen Steinklumpen, oder noch deutlicher, als eine beträchtlich grosse, feste, schwere und durchglühte eisenartige Elementarmasse gedacht zu haben. Welche Bezeichnung er nun auch aus der Sprache seiner Zeit*) für diesen Begrif in seinen Werken gewählt haben mochte; so würde seine so gefaſste Ansicht zugleich von neuem seine aus Naturbeobachtungen, hier namentlich von ausgebrannten vulkanischen Schlacken ausgehende, weiter folgernde Denkart bestätigen.

Doch um weiter den Grad des Anstössigen einer solchen Behauptung für seinen Zeitgeist zu berechnen, ist es nicht genug, bei ihr allein stehen zu bleiben. Es kommt ja Alles darauf an, zu wissen, wie rein — oder — wie einseitig man sie auf-

---

*) Fast möchte ich für μύδρος als seinen Ausdruk entscheiden. Er ist nicht nur bestimmter und minder gemein als λίθος, sondern auch schon Herodotos 1, 165. S. 78. läſst die Phokäer einen μύδρον σιδήρεον feierlich in das Wasser senken und bei ihm schwören. Ja ausser dem Aeschylos wird in den Euripideischen Fragm. d. Sisyph. Fr. 1, 35. 36. S. 496. μ. λάμπρος recht absichtlich gebraucht. Richtiger als ihm Valkenar Diatr. Eur. p. 30. *massam lapideam ignitam* nannte, erklärte ihn Lennep. Et. p. 137. von einer zum Fluſs gebrachten Masse. Dazu läſst noch Aristoteles π. κοσμ. 4, 25. feuerspeiende Berge ausdrüklich μύδρους ἀπύρους auswerfen.

faſste, und ob man sie dann mehr als unerhört und vermessen, oder als paradox und absprechend betrachtete. Wir lesen nicht, daſs ein Komiker sie als eine Versteinerung — des Sonnengottes selbst, oder als eine Vernichtung desselben betrachtet hätte. Eben so unwahrscheinlich würde die Meinung seyn, daſs man schon damals in ihm den ersten Zerstörer aller Astrolatrie, in welchem Gesichtspuncte er uns wohl erscheinen könnte, erkannt haben sollte. Ja auch die Neuheit einer solchen Ansicht der Sonne aus dem Standorte des Physikers überhaupt dürfte hier noch nicht entschieden haben und folglich Anaxagoras nicht einmal ganz als Opfer seiner Originalität betrachtet werden können. Denn, um bei dem Lezten stehen zu bleiben, gestatteten nicht schon die kosmologischen Bestandtheile der frühern Mythen eine ähnliche Behandlung? Sollte die älteste Religion der Ionier in jener Zeit, als die Gegenstände ihres Cultus noch ungebundner in der Phantasie der Sänger schwebten, und von ihren Bildungen abhingen, nicht schon Keime zu einer solchen Ansicht nicht allein der Naturkräfte, sondern auch der Himmelskörper enthalten haben? Sollte namentlich in den homerischen Gesängen Anaxagoras nicht auch dazu eine leitende Idee aufgegriffen haben? Eine Andeutung ist hier vergönnt. In seinem Homeros fand er leicht den Helios eben sowohl nach seinen kosmogonischen als theologischen, ja vielleicht sogar nach physischen Merkmalen. Wie wenn er bei der Vergleichung der überallleuchtenden Sonne wo nicht mit Metall doch mit dem gelben Bernstein (ἠλέκτρον) verweilte und sie so weiter bis zu dem ehernen Himmel verfolgte, zu dem sie ihr Wagen hinaufführte?*) Und konnten nicht auch andre Sänger Ioniens dem Klazomenier noch ähnliche Bilder zu einer solchen Vorstellung leihen? Sollte ihm namentlich der über den Tantalos aufgehangene, über dessen Haupte drohend schwebende Stein, und andre Dinge, welche Archilochos, oder Alkmann und Alkäos **) über jenem unglüklichen Phrygier noch aussagten oder ausbildeten, einen Anlaſs mehr zu seiner Hypothese gegeben haben? Sollte nicht selbst Euripides in dem noch nicht zwanzig Jahre nach seines Lehrers Tode aufgeführten Orestes durch die Theilnahme, die er dort für den Tantalos erregen wollte, zugleich auf den Anaxagoras anspielen, dem man die zu früh seinen Mitbürgern mitgetheilte Geistesnahrung als Uebermuth verdacht hatte, wie jenem die Entwendung der Götterspeise für seine sterblichen Brüder? Es ist wenigstens merkwürdig, daſs ein alter Erklärer zu der lezten Dichtung des Pindaros über den Phrygier sogar ausdrüklich bemerkte, Tantalos habe die Sonne schon μύδρος genannt.*) Vielleicht deutet darauf der Vorwurf eines Plagiats, den auch in Hinsicht auf diese Vorstellung **Demokritos** seinem Zeitgenossen gemacht haben soll, wenn es nicht etwa die auch von **Platon** als etwas Altes betrachtete Meinung des **Anaxagoras** ist, daſs der Mond von der Sonne sein Licht erhalte.**) In der That hatte aber auch **Anaxagoras** schon mehrere Vorgänger gehabt, welche nicht nur die Sterne Naturgesezzen unterwarfen, sondern namentlich auch die Beschaffenheit der Sonne als Naturkörper bestimmten, wie sich leicht aus der ältern Geschichte der Astronomie zeigen liesse (Vgl. Stob. 1, 26, 522. f. und Plut. de phys. d. 2, 20.). Nur trat dabei der zufällige Unterschied ein, daſs **Anaximander** und **Herakleitos** ihre Erklärungen im Osten, **Xenophanes** und **Empedokles** die ihrigen im Westen von dem eigentlichen Griechenlande vortrugen. Denn eben der **Ort** war es, der des Klazomeniers Glük entschied, und der damals in Athen sich regende Volksgeist in Verbindung mit dortigen und damaligen Gesezzen gab demselben den Ausschlag. In einer andern Stelle und Zeit hätte man es wenigstens nicht übersehen, zu fragen, ob **Anaxagoras** den Sonnengott völlig aufgehoben oder nur seine Wirksamkeit beschränkt habe, hätte es bemerkt, daſs er dem **Helios** noch einen ehrenvollen Rang neben dem hohen Aether und sogar einen noch grössern Einfluſs eingeräumt habe, daſs er ihn als den Vater aller Pflanzen betrachtete, ja, nach einer andern Sage, sogar Alles durch seine Vermittelung bilden lieſs (Jenes verbürgt Arist. de Plant. 1, 2., dieses bemerkt Schol. Eur. Orest. 983. vgl. Schol. Apoll. Arg. 1, 498.). — Doch eben in der **Volksstimmung** jener Zeit finde ich den **ersten** Grund des schlimmern Eindruks seiner Behauptung. Ohne hier bei der allgemeinen Bemerkung der verrufenen Deisidämonie der Athener zu verweilen, darf ich es schon aus **Aristophanes** (vgl. Νεφελ. 350. f. m. 372.) als bekannt voraussezzen, daſs es vorzüglich die **ältern** Bewohner von Athen waren, welche zu des Dichters Zeit an den physischen Erklärungshypothesen himmlischer Phänomene, die vorher als unmittelbares göttliches Wunder galten, ein Aergerniſs nahmen. Die von blos persiflirenden Spöttern mit dem zweideutigen Namen μετεωρολέσχαι (von überirdischen Dingen hochtönende Schwäzzer statt — Meteorologen, s. Plutarch. Leb. Nik. 393.) belegten Naturforscher brandmarkte dagegen der grosse Haufen in Athen, welcher für astronomische Erforschungen am wenigsten Sinn hatte, sogar mit dem noch bedenklichern der Götterlästerer,*) an welche Classe, wenn man des **Aeschylos** Lehre im Pro-

---

*) Ἠέλιος δ' ἀνόρουσε — οὐρανὸν ἐς πολύχαλκον. Od. 3, 2. Nicht nur wurde ein goldnes, reichbeseztes [ἠλέκτροισιν ἐερμένον] Geschmeide ausdrüklich mit der Sonne verglichen (Od. 18, 295), sondern früherhin (Il. 6, 513. vgl. 19, 398, ἠλέκτωρ ὑπερίων) sogar Ἥλιος und ἠλέκτωρ identisch gebraucht. Den Wink weiter fortzuleiten, ist hier der Ort nicht.

**) Bekanntlich geht auf diese die Sage von des T. λίθος als auf die ältesten zurük. Vgl. die Stelle des ersten in der Anthol. Gr. T. 1. S. 47. d. Leipz. Ausg. m. d. treflichen Erläuterungen von Jakobs, *Animadv. in Anth.* 1, 1, 176. 177.

---

*) Eurip. Orest. 4. f. (u. dazu Jakobs Anim. S. 10.) und 980. f. — Schol. zu Pindar. Ol. 1, 97. Valkenar. Diatr. S. 31. ſand sogar in der Rache des **Helios** ein Muster für die den **Anaxagoras** bestrafenden Athener.

) **Phavorinos Παντοδ. ἱσ. b. **Diog.** 9, 34. **Platons** Kratyl. S. 282.

*) Dort wo **Platon** den **Anaxagoras**, obschon ohne ihn zu nennen, deutlich genug charakterisirt, schrieb er: οἱ πολλοὶ διανοοῦνται, τοὺς τὰ τοιαῦτα μεταχειρισαμένους ἀστρονομίᾳ τε καὶ ταῖς μετὰ ταύτης ἀναγκαίαις ἄλλαις τέχναις, Ἀθέους γίγνεσθαι. De Leg. 12. S. 229. vgl. 7. S. 388.

metheus folgte, auch alle die gränzten, in denen überhaupt zu viel Einsicht sichtbar wurde. Dazu geſellten sich aber ferner auch gesezliche Verfügungen, ältere wie gleichzeitige, allgemeinere und besondere. Daſs man eben aus diesen Gesezzen, nicht aus Urtheilen der Vernunft, die Entscheidungsgründe der Verantwortlichkeit jener Behauptungen hergeleitet habe, dies würde, wenn man es nicht ohnehin erwarten müſste, schon daraus folgen, daſs das Volk Richter war, welches nach einer schon festgesezten Regel zu sprechen hatte.*) Zu jenen ältern Staats-Normen würde ausser den ungeschriebenen Gesezzen der Eumolpiden wider Irreligiosität (Lys. adv. Andoc. p. 108.) und den Anweisungen des Triptolemos und Drakon, die Götter nach väterlicher Weise zu ehren (*θεοὺς τιμᾶν νόμοις πατρίοις*. Hermipp. v. d. Gesezgeb. B. 2., *Porphyr. de Abst.* 4. *Hier. c. Iov.* 2.) noch die mit ausdrüklicher Beziehung auf Anaxagoras von Kyrillos erwähnte Vorschrift, nichts Unschikliches über die Götter auszusagen (*μηδὲ ἀπηχὲς φάναι περὶ θεῶν*. Cyr. C. Jul. a. O.) gerechnet werden müssen. Diese ältern allgemeinern Gesezze scheinen jedoch bei dem gegenwärtigen Proceſs noch minder berük-

sichtigt worden zu seyn, als ein neuerer, ja, was die Unpartheilichkeit der Untersuchung schon nicht wenig verdächtig macht, grade damals erst und mit besonderer Beziehung auf Anaxagoras, als den Freund des Perikles, von dem Diopithes durchgesezter Volksschluſs, nach welchem alle die gerichtlich belangt werden konnten, welche religiöse Gegenstände nicht herkömmlich beachteten oder Räsonnements über die Himmelserscheinungen einleiteten. (*Ψήφισμα Διοπείθης ἔγραψεν· „εἰςαγγέλλεσθαι τοὺς τὰ θεῖα μὴ νομίζοντας, ἢ λόγους περὶ τῶν μεταρσίων* [ein zweideutiger Ausdruk!] *διδάσκοντας“ — ἀπερειδόμενος εἰς Περίκλεα δι᾽ Ἀναξαγόρου τὴν ὑπόνοιαν*, sezt Plutarch. L. Perikl. 1, 420. hinzu.) — Sonach läſst sich auch der Rechtstitel bestimmen, unter welchen man sein Verbrechen brachte. Dieser scheint nicht sowohl der des Atheismus, in welchem Ausdrucke sich höchstens nur das aussergerichtliche Urtheil der Menge äusserte, als der der Irreligiosität überhaupt (*γραφὴ ἀσεβείας*) gewesen zu seyn. Denn obgleich Platon den Anaxagoras namentlich oder stillschweigend da berührt, wo er von den *ἀθέοις* spricht, so redet er dort nur nach dem gemeinen Sprachgebrauche. Die Ausdrücke des Josephus darüber sind noch allgemeiner (*καινὴν δόξαν τοῦ θεοῦ εἰςφέρων*. S. 1261. a. a. O. wie Suid. v. Αν.): auf die Wendungen des Lucianus, mit denen er die Ohnmacht der Götter blos stellen wollte, ist aber hier eben so wenig zu bauen, als wenn ein Kirchenvater den Anaxagoras als *ἄθεος* aufführt (Luc. Tim. 10. S. 119. T. 1. *Ἀναξαγόρας ἔπειθε τοὺς ὁμιλητὰς μηδὲ ὅλως εἶναί τινας ἡμᾶς τοὺς θεοὺς*. — Just M. Or. c. Gr. vgl.

---

*) Die Alten bestimmen über des Anaxagoras Forum nichts Genaues. Darf man aber aus der von Perikles begünstigten Schwächung des ohnehin mehr als Sittenrüge-Gericht verfahrenden Areopagos durch Ephialtes und aus dem Beispiele des Sokrates schliessen, so ward er von dem Volksgerichtshof der Heliasten verurtheilt. Vgl. Xenophon *de Rep. Ath.* K. 35. Tychsen's Abh. üb. d. Proc. d Sokr. 1787. in der Bibl. der alt. Lit. St. 2. S. 10. Böttiger's *Aristophan. impunitus Deor. irrisor. p.* 10.

Iren. 2, 19. Eus. P. E. 14, 14.)*) Wäre aber auch Anaxagoras als ἄθεος belangt worden, so verstand darunter — was ich hier nur andeuten kann, jedoch bald zu erweisen wäre — kein damaliger Athenienser das, was alle Gewissensretter der griechischen Atheisten schon seit den Kirchenvätern darunter allein verstanden wissen wollten: einen Läugner des Daseyns aller Götter, was nicht einmal auf Anaxagoras gepaſst haben würde. Vielmehr bezeichnete man jezt im gemeinen Leben so alle die, welche überhaupt irgend eines Hochverrathes an den Volksgöttern, wäre es auch nur durch zufällige Herabsezzung einiger Eigenschaften derselben, oder durch Beschränkung ihres Wirkungskreises beschuldigt wurden. Also auch dem Sinne nach würde ἄθεος jezt kein grösseres Verbrechen als ἀσεβὴς bezeichnen. Gemäſser also dem rechtlichen Ausdrucke berichtete der Historiker Diodorus von Sicilien, daſs seine Gegner ihn der Irreligiosität gegen die Götter beschuldigt hätten (Αν. ὡς ἀσεβοῦντα εἰς τοὺς θεοὺς ἐσυκοφάντουν. 12, 39. S. 503. Wess.)

Schon aus dem Bisherigen wird der wahrscheinlichste Gesichtspunct des Verfahrens erhellen. Immer mochte jene Erklärung des Anaxagoras für einen atheniensischen Sonnenanbeter etwas Befremdendes haben: es erhellt doch einmal, daſs sie ihn nicht sogleich der Asebie beschuldigen durften,

sofern

---

*) Auch Antyllos b. d. Marcellin. Leb. Thukyd. sagt von dem mit dem Anaxagoras umgehenden Perikles, nur: ἄθεος ἠρέμα ἐνομίσθη.

sofern er nicht überführt werden konnte, die Götter gradezu und deutlich und durchaus verworfen zu haben. Aber was lieſs sich nicht unter jene so sehr unbestimmte und allgemeine Formel bringen, welche durch Diopithes als Volksschluſs anerkannt war. Noch deutlicher wird es ferner, daſs die Athenienser hier nicht urtheilsfähig waren. Ohne von ihnen jene astronomische Kenntnisse zu verlangen, welche die Prüfung der Wahrheit jener Behauptung voraussezte, wie hätten sie den ganzen Sinn des Anaxagoras auffassen, wie auch nur das Anstössige aus seinem System heraussuchen mögen, zu dessen Ergründung ihnen die leidenschaftslose Ruhe, der ernste Forschungsgeist des Philosophen abging? Doch eben so wenig kann endlich die Anklage und ihr Verfolg aus ihrem freien Endschluſs, und eignen Antriebe hergeleitet werden. Wenn man bemerkt hat, daſs dieser Vorgang wenigstens der Religiosität der Athener Ehre mache, so ist diese Triebfeder doch ein zu ehrwürdiger Name, als daſs man ihn den Aeusserungen eines aufgeregten Fanatismus beilegen sollte. Wenn Bayle an einen blinden oder vorgeblichen Eifer für die Ehre Gottes erinnerte, so hatte er wenigstens mehr Gründe vor sich, als wenn man den Bestimmungsgrund zu dem Proceſs in der Reflexion über die unzertrennliche Verbindung der damaligen Religion mit der ältern Constitution des Staats suchen wollte, welche für jenen Zeitpunct wo nicht zu fein war, doch zu entfernt lag, um hier entscheiden zu können. Es dürfte daher dem Zeitgeiste am gemässesten seyn, wenn wir die begünstigende Veranlassung in der damals unter den Athenern herrschenden Sinnlichkeit und Reizbarkeit finden, daneben aber den eigentlichen und vorzüglichen Antrieb in einem äussern Reize und in einer fremden Vermittlung ahnden, welche jener Sinnlichkeit erst diese Richtung zu geben vermochte. Nicht zu erwähnen, daſs ein so ernster Charakter, welcher den Leidenschaften, deren Sclaven sie waren, nicht schmeicheln wollte, nicht sehr bei ihnen accreditirt seyn konnte, so durfte nur ihre Befremdung über sein ihnen leicht unbegreifliches Verfahren in ein bestimmteres Miſstrauen übergeleitet werden, und ihre ohnmächtige Feigheit wurde bald zum feilen Werkzeuge jedes Demagogen. Schon Tiedemann bemerkte richtig, daſs in fremder Aufhezzung die Hauptquelle des Volksurtheils zu suchen sey, und dann wäre freilich Anaxagoras gefallen, auch wenn er den Sonnengott nie erwähnt hätte. Erwachte nur erst der in einer solchen Republik so leicht Nahrung gewinnende Factionsgeist und statt der reinern Religiosität wirkte das Princip der Furcht mit siegender Stärke. So willig man ein andermal demjenigen folgte, welcher eine lange Sonnenfinsterniſs vortheilhaft deutete, so leicht fürchtete man nun mehr für sich selbst als für die Götter, wenn der Verdacht einmal herrschender worden war. Und diese politischen Veranlassungen werden uns durch mehr als eine Spur als die wahren und eigentlichen Leitungsgründe in dieser Verfolgung des Klazomeniers aufgedekt. Eben daher faſsten auch einige neuere Schriftsteller mit mehr oder minder Gewiſsheit die Vermuthung einer Staatskabale.*) — Schon die Zeit ihres Anfangs trift mit dem ersten Aufkeimen jenes Kindes einheimischer Eifersucht, des peloponnesischen Krieges, zusammen. Lange schon richteten sich Aller Augen auf einen Mann, der so viel äussere und innere Macht in sich vereinigte, daſs man ihn, der die Religion ohnehin durch Kunstbildungen so erhoben hatte, nicht unmittelbar anzugreifen wagte. Mehr als die Person jenes Weisen war es also seine nahe Verbindung mit dem Perikles, die sein Glük entschied. Daſs in dem zu der Anklage gewählten Zeitpuncte schon das Ansehen jenes Staatsmannes erschüttert war, zeigt der Umstand, daſs er den Philosophen nur mit Mühe retten konnte. Doch ausdrükliche Zeugnisse sezzen diese Tendenz jener im Namen der Religion unternommenen Inquisition ausser Zweifel. Es ist schon bemerkt, daſs Diopithes jenen Volksschluſs auf den Schüler des Anaxagoras richtete, aber auch der vom Sotion ausdrüklich als Ankläger genannte Kleon ist aus dem Plutarchischen Leben des Perikles als einer der eifersüchtigsten Nebenbuhler des Lezten bekannt. Eine weitere Bestätigung gibt ein unläugbares Factum, eine damals über mehrere nach einander und vorzüglich des Perikles Günstlinge oder seine vermeintlichen Anhänger verhängte Verfolgung aus einem ähnlichen gehässigen Vorwande. Ausserdem daſs jener Ephialtes, durch welchen einst Peri-

---

*) So ausser Parker und Hume, Bayle und Valkenar a. O. p. 31., (Meiners) Revis. der Philos. 1, 105. Tychsen a. O. S. 18.

kles den Areopagos schwächte, noch als ein Opfer seiner Feinde fiel, und sein Lehrer in der Tonkunst, der sogenannte Sophist Damon, als Freund der Tyrannei, verwiesen wurde, war eben der Protagoras, der wahrscheinlich das erste Beispiel einer solchen Inquisition in Athen aufstellte, zugleich Geistesfreund des Perikles.*) Nicht minder war es Phidias, welcher anfänglich der Hierosylie, vielleicht mit Beziehung auf die von seinem Gönner auf Athens Verschönerung verwendeten Steuern, noch directer aber auch der Asebie wegen seiner auf dem Schilde der Göttin öffentlich beurkundeten Verbindung mit dem mächtigen Perikles beschuldigt und ein Opfer des Neides im Kerker wurde.**) Auch selbst die eigne Gattin des Perikles traf die Untersuchung, auch Aspasia trug den Verdacht der Asebie nach der Anklage des Komikers Hermippos; ja Perikles selbst***) war der Gefahr einer ähnlichen Beschuldigung sehr nahe.

Wäre es demnach ausser Zweifel, daſs irgend eine Staatspartei den vielgeltenden Staatsmann selbst durch Intriguen gegen seine nächsten Freunde und Stüzzen verwunden oder herabwürdigen wollte, so bliebe nur eine Entscheidung zurük, ob sich dieselbe bestimmter charakterisiren lasse. Man hat hier zunächst auf eine Härte und selbstsüchtige

---

*) Plutarch. Leb. d. Perikl. S. 172. Im Leb. d. Nik. wird sein Schiksal noch vor dem des Anaxagoras erwähnt.

**) Plutarch. a. a. O. 603. 611. 655. Diod. Sic. a. O.

***) Plut. a. O. Vgl. Marcell. Leb. Thuk. m. Platons Gorg. S. 148 — 150.

Unduldsamkeit der Priesterschaft gerathen.*) Auf diese darf jedoch schon bei der geringen Macht der Priester unter den Griechen nur wenig, noch weniger aber auf den hier meist erwähnten Vorfall mit jenem Lampon gerechnet werden, da er nach genauerer Ansicht der Plutarchischen Erzählung in einem andern Lichte erscheint. Mit derjenigen Deutung nemlich, welche dieser Weissager von dem gefundenen Widderkopfe ausbrachte, wollte er offenbar dem Perikles selbst schmeicheln und nur dann erst hätte er wider den Naturforscher, dessen Auslegung ohnedem anfangs minder als die seinige einzutreffen schien, einen Groll fassen können, wenn Anaxagoras ihm die Gunst des Staatsmannes zu rauben gedroht hätte. Dagegen würde aber die anaxagoräische Deutung selbst sprechen, welche für den Perikles minder günstig ausfiel, und sogar einige Athener damals den Philosophen höher bewundern lieſs, folglich auch keine Verfolgung wider ihn veranlassen konnte. Ja jener μάντις als solcher hätte nicht einmal den Anaxagoras unterdrücken können, wenn er in dem Volke keine nachtheilige

---

*) Tiedemann's Geist der spec. Ph. 1, 315. m. S. 552. Billig steht hier zugleich eine charakteristische Stelle aus der 1797. in Prag erschienenen *Historico-philosophica descriptio picturae Bibl. in Canon. Strahov. ab Ant. Maulbertoch, cura W. I. Mayer. gr.4. p. 21. „Periclis condiscipulos faciunt Euripidem, Socratem et Themistoclem, ut facile coniectura etiam suspicari liceat, Anaxagoram etiam in doctrina civili, in jure, in poesi fuisse peritissimum. Hic igitur Anaxagoras cum triginta annos totos philosophiam Athenis tradidisset, invidia et offensione sacerdotum abire coactus est.*

Stimmung wider denselben angetroffen hätte (s. Böttiger's *Aristophan. impun.* S. 42.). Nur von einer Seite hätte die Deutung des Anaxagoras Verdacht erwecken können, insofern sie nehmlich den Staatsmann miſstrauischer und wachsamer gegen eine bei diesen Auslegungen auch ausdrüklich zur Sprache gekommene andre Gegenpartei gemacht zu haben schien, welche zugleich ausser jener Stelle des Plutarchos noch deutlich bezeichnet wird. Es war nehmlich der Anhang eines angesehenen Staatsmannes, des Thukydides aus Alopeke, welchem Satyros in den Βίοις*) eine bestimmte Anklage des Anaxagoras in zwei Puncten zuschreibt, wonach er ihn nicht allein der Asebie, sondern zugleich eines Einverständnisses mit den Persern (Μηδισμὸν) beschuldigt haben soll. Nicht sowohl auf diesen lezten, überhaupt noch nicht aufgehellten, Vorwurf als blos auf jene Partei selbst sah auch *de Pauw (Recherches Philosophiques sur les Grecs.* Berl. 1787. 8. 1, 250. T. 2. p. 46.), wenn er das ganze Schiksal des Philosophen aus der gegenseitigen Jalousie der Aristokraten und Demokraten, wie aus der Anfeindung des Perikles von dem durch Thukydides vertretenen Adel, dessen Vermögen jener geschwächt hatte, ableitete. Nur verläſst jener sinnreiche Schriftsteller die Geschichte, wenn er Intoleranz als eine in Athen nie gekannte Erscheinung darstellt, eine Bemerkung, die zwar schon Hume *(of human understand. Essay XI.)* machte, die aber schon durch die Möglichkeit mehrerer, obgleich stufenweise fortschreitender, Religionsverfolgungen von jener Zeit an widerlegt werden kann. Daſs Thukydides als Verwandter des vom Perikles verdrängten Kimon die Oppositionspartei gegen den vielvermögenden Einen bilden half, ist allerdings nicht zweifelhaft. Die Angabe des Satyros gewinnt sogar an Licht, je reiner man das Chronologische derselben aufzuhellen sucht. Daſs sie gradezu erdacht, oder daſs jener Bericht des Sotions eine Lüge verbreitet habe, ist eine zu harte und unerweisliche Beschuldigung, als daſs man nicht zuvor auf eine Vereinbarkeit beider Schriftsteller zu denken hätte. Und diese findet sich bald, wenn man, nur deutlicher gedacht und überhaupt mehr erwiesen, als Bayle nur vermuthete (welcher überdem auch eine doppelte Auswanderung des Anaxagoras, diese aber völlig ohne historischen Grund behauptet), eine zwiefache Anklage annimmt, auf die ich sogleich zurükkommen werde. Thukydides jedoch und sein Anhang allein dürfte noch nicht so entscheidend, selbst bis auf das Urtheil des Todes über den Verwiesenen gesiegt haben, wenn sich nicht aus den öffentlichen Verhältnissen noch eine dritte stärkere Staatspartei gebildet hätte, welche, wäre es auch nur durch mittelbare Mitwirkung, dem Unternehmen des Thukydides das nachdrüklichste Uebergewicht sichern konnte. Diese meinte ich

---

*) Bei dem Diog. L. 2, 12. Ueber diesen Thukydides, des Melesias Sohn, welcher mehrmals mit dem Geschichtschreiber verwechselt und von dem Satyros als ἀντιπολιτευσάμενος τῷ Περίκλει bezeichnet wurde, verweise ich hier nur auf die seine Abkunft darstellenden Stellen in Platon's Menon. S. 378. Theag. S. 22. Lach. S. 161. u. 210. Vielleicht ist er auch vom Plutarch. *de ger. rep.* S. 175. gemeint.

anderwärts (*De Anax. Cosm. Font.* S. 32. n. 46.) in den Lakedämoniern alinden zu dürfen, hier läge mir nun der Beweis ob. Es bedarf gar nicht erst einer Erwähnung ihres Miſstrauens gegen Fremde und ihrer Kälte gegen höhere theoretische Untersuchungen, um in ihnen einen Zuwachs der mit dem Klazomenier Miſsvergnügten zu vermuthen. War ja auch nicht nur jener angesehene Verwandter des Thukydides, Kimon, ein allbekannter Spartanerfreund, sondern von dem Thukydides selbst eine starke Aeusserung über den Perikles als einen Alles überredenden Sophisten gegen den König der Lakedämonier so ruchtbar, daſs sie Plutarchos in des Perikles Biographie aufzeichnen konnte. Dazu kommen noch klarere Berichte über das Verhältniſs des Perikles zu den Lakedämoniern. Schon waren nach den glaubwürdigsten Geschichtschreibern diese Theilnehmer an dem Bunde gegen die Perser dem Atheniensischen Volke überhaupt und grade wegen Anmassungen und Neuerungen (τολμηρὸν καὶ νεωτεροποιόν) am wenigsten hold, sie waren es auch, welche insbesondere den Perikles, welchen sie schon als ihren beständigen Antagonisten (was er nach Plut. L. Per. S. 232. wirklich war) haſsten, schon bei mehrern bedenklichen Vorfällen (man denke nur an das κυλώνειον ἄγος. Thuk. 1, 127., den Anstoſs an dem von Perikles geduldeten Fremdling, ebend. 2, 13.) in nicht geringe Verlegenheit und Verantwortlichkeit zu bringen gewuſst hatten. Auch widersezten sie vor allen sich jenem grossen Plane des Perikles — in welchem man nach des Plutarchos Urtheile den hohen Geist, welchen sein Lehrer ihm mittheilte, deutlich genug fand —

der Veranstaltung einer allgemeinen Nationalversammlung aller Völker des griechischen Namens von den thrakischen Gegenden bis zum Peloponnesos, von Ionien bis zu den Insulanern zur Realisirung der Idee eines allgemeinen Friedens. Selbst Aristophanes in den Acharnensern scheint noch in der Person des Dikäopolis die Lakedämonier wegen des peloponnesischen Krieges zu entschuldigen und alle Schuld auf den Perikles zu bringen. Wäre daher wohl jene Vermuthung zu kühn, daſs sie die Partei des Thukydides verstärkten, ihr vielleicht den Ausschlag gaben? Dann braucht man kaum in Hinsicht auf Anaxagoras selbst noch hinzuzufügen, daſs die Spartaner ihren gesezlichen Einrichtungen nach (Chamäleon b. d. Athen. XIII. S. 611. a.) keinen Philosophen duldeten und bei ihnen ein unverbrüchliches Schweigen über die Gegenstände des Cultus eben so heilig als der Aberglaube selbst war. — Dieselbe politische Conjunctur gibt nun jener zweiten gehässigen Beschuldigung, eines Einverständnisses des Anaxagoras mit den Nationalfeinden, den Persern, desto mehr Haltung. Wenn sich zu einem solchen Vorwurfe, bei dem man noch nicht grade an persisches Gold zu denken Ursache hätte, im Gedränge republikanischer Factionen eine leichte Veranlassung findet, so läſst sich noch mehr ein Schein desselben in dem Umstande bemerken, daſs, indessen der Spartanerfreund Kimon ein geschworner Perserfeind war, Perikles die Steuern zum Perserkriege anders verwendete, und sich, so hold er sonst Idealen war, dem Plane auf Aegypten, um von dort aus an die Perser zu kommen, sich dennoch nach des Plutarchos Erzählung als chimärisch widersezte. Wie bald lieſs sich da eine stille Neigung für die Perser in dem Perikles und seinen Freunden errathen, da überdem des Kimons Schwester Elpinike nach der Expedition gegen Samos öffentlich ihm vorwarf, daſs er nicht wie Kimon gegen die Phöniker und Meder gestritten habe. Vielleicht gründet sich auf eben diese Verhältnisse das Datum des Stesimbrotos,*) daſs Anaxagoras jenen berühmten Themistokles unterwiesen habe, welcher bekanntlich zu den Persern überging.

Den wirklichen Erfolg dieser mehrseitigen Anfälle auf den Philosophen erzählen allerdings die alten Schriftsteller verschieden; jedoch, wie ich meine, eben darum, weil des Klazomeniers Verdächtigkeit nicht blos einmal in Athen öffentlich zur Sprache gekommen war. Sollte das Princip der Entscheidung über das wahre Schiksal des Verfolgten nur in dem Grade der Uebereinstimmung aller Sagen gesucht werden, dann träfen diese eigentlich nur darin zusammen, daſs Anaxagoras angeklagt und verurtheilt, nicht sowohl zur Verantwortung gezogen als von Athen ausgesezt, verdrängt und bestraft worden sey. Hat man jedoch keinen gültigen Grund, eine Nachricht unbedingt über die andere von Seiten der Glaubwürdigkeit zu sezzen, so müſste man Beide zu vereinigen versuchen. Ein Vorschlag zu einer solchen Vereinigung läge aber in

---

*) B. d. Plutarch. L. d. Themistokl. Wäre jenes Datum auch nichts als Sage, so verräth sie doch zugleich eine solche Zusammenstellung. S. Suidas v. Μηδισμός. 2. S. 549.

der Annahme einer zwiefachen Anklage alsdann offen genug dar, wenn man die verschiedenartigen Angriffe nur als Aeusserungen des Widerstandes in verschiedenen Zeitpuncten des Lebens des Weisen betrachtet. Die erste Anklage, welche Kleon einleitete, betraf blos eine gegen den Sonnengott begangene Asebie, nach Sotions Bericht. Die nächste Folge davon erzählt dann Hermippos (welcher noch älter als Sotion war) nach dessen Aussage der Berather des Perikles als ein schon dem Tode Geweihter in das Gefängniſs geworfen wurde, in welchem ihn noch, wenn wir dem Plutarchos glauben dürfen, eine mathematische Aufgabe beschäftigt haben könnte. In dem Ausgange dieser Anklage stimmen nun eben diese Schriftsteller noch mit dem Lucianus (vgl. Plutarch. Leb. d. Nik. 593.) überein, daſs es nehmlich diesmal nur bei der Gefahr des Todes blieb und der Naturforscher vermittelst des Sieges der Beredsamkeit seines Zöglings Perikles, vielleicht auch zugleich durch eine an seiner abgezehrten Gestalt nach Hieronymus erregte Theilnahme blos landesverwiesen und mit einer Geldbuſse von fünf Talenten belegt wurde. Nach dieser Verbannung träte die zweite, in ihrer politischen Tendenz nun desto unverkennbarere, Anklage ein und der jezt bereits längere oder kürzere Zeit selbst aus dem Exil zurükgekehrte Thukydides*) beschuldigte den Anaxagoras zur

---

*) Eine schärfere chronologische Bestimmung, die hier das meiste Licht gibt, läſst sich aus dem Plutarchos zusammensezzen. Daſs Thukydides nach der Biogr. des Perikl. gegen Ol. 84,, oder wenn dieser als Held minder gepriesene

Vollendung seines Triumphs über den **Perikles** ausser eines Hochverraths gegen die Götter auch noch eines dem Staatsinteresse zuwiderlaufenden Benehmens. Dieses erzählt der nicht nur vom **Diogenes** nach **Sotion** aufgeführte, sondern auch wirklich später als dieser schreibende **Satyros**, der mithin auf jenen bei seiner Nachricht ergänzende Rüksicht nehmen konnte. Dasselbe bestätigt aber auch die in dieser Beschuldigung schon sichtbar gestiegene Härte, so wie das schlimmere Urtheil selbst, welches den bereits aus Athen entfernten Philosophen traf. Da war es nehmlich sein Schiksal, abwesend zum Tode verdammt zu werden (*ἄποντα καταδικασθῆναι θανάτου.* **Satyros**), wie ein gleiches Loos in Athen bald darauf dem ebenfalls erst entfernten **Alkibiades** widerfuhr. Eben darum konnte auch nur die Nachricht von diesem Todesurtheile an den bereits deportirten Klazomenier gelangen, wie dies sogleich nach jener Stelle **Diogenes**, wahrscheinlich noch aus dem **Satyros**, bemerkt hat.

Staatsmann mit dem Anführer einiger Schiffe nach Samos (Thuk. 1, 117. vgl. Ausleg. zu Aristoph. Vesp. v. 941.) Eine Person ist, erst nach Ol. 84., selbst aus Athen verbannt worden war, kann des **Satyros** Zeugniſs nicht aufheben. Bekanntlich dauerte eine solche Verbannung durch den Ostrakismus nur zehn Jahre (s. d. Biogr. **Kimons**), in der Biogr. des Nik. wird sie aber für diesen Thuk. sogar ausdrüklich auf zehn J. bestimmt. Nun weiſs man aber (s. Biogr. des Per.), daſs **Perikl.** nach des **Thuk.** Verbannung noch funfzehn Jahre vielgeltend war? Th. kehrte also grade gegen den Anfang des pelop. Kriegs und um so hofnungsvoller zurük, da **Perikl.** schon seit seiner Entfernung minder populär gewesen und jezt noch enger eingeschränkt war.

Daſs den berühmten Zögling des **Anaxagoras** zu seiner thätigen Verwendung für ihn, wenn nicht zunächst ernste Achtung der Wahrheit, doch dankbare Anerkennung seiner Verdienste trieb, dies erwarten wir gern schon von dem hohen Sinne, den er von dem Verfolgten geerbt hatte. Zwar könnte es den Schein haben, als habe **Perikles** in dem Ionier sich selbst vertheidigen müssen, zwar sagen Nachrichten, die überhaupt überall ungünstiger für ihn als für den Philosophen lauten, er habe sich angelegentlicher und tiefer erschüttert für die ihm nahe Aspasia verwendet, ja es sey ihm möglich gewesen, den **Anaxagoras** einmal zu vergessen. Allein wenn **Perikles** vielleicht glaubte, daſs der Klazomenier bei seinem Enthusiasmus für die Natur und ihre Regel mehr und leichter entbehren konnte als die vielverlangenden und Schäzze aufhäufenden Athener, wenn der Philosoph selbst als **Mensch** und **Vater**, wie seine Aeusserung bei dem Verlust eines Sohnes zu erkennen gab, von den Sterblichen nie mehr zu erwarten gewohnt war, als sie als solche gewähren konnten, so bewies jedoch **Perikles** durch die nachherige kräftige Fürsprache, wie tief er die ihm von jenem selbst mündlich und sanftgegebene Erinnerung — „wer einer Lampe bedarf, versagt ihr das Oel nicht“ — beherzigt hatte. Doch eben der Staatsmann, der seinen Freund so kurze Zeit überlebte, fällte über diesen ein öffentliches Urtheil, welches über seine eigne Gesinnung, wie über die Schuld des Lezten, ein erwünschtes Zeugniſs ablegt. Nach jenem alten **Hermippos** (b. d. *Diog.* §. 12.) war er es, der die Athenienser selbst zu dem öffentlichen Geständnisse für die Unbescholtenheit des Lebens des Verfolgten nöthigte, und sich selbst mit stolzerer Zuversicht seinen Zögling nannte. Und wirklich redet die unbefangnere Geschichte bei allem Aufwand, den ein prachtliebendes Volk forderte, wenn es sichrer geleitet werden sollte, dennoch der Mässigkeit und Nüchternheit, der Schonung des Menschenlebens, der Entsagung des Perikles und seiner Standhaftigkeit im Unglük das Wort.

Der nächste Eindruk der Verfolgung auf den verbannten Philosophen selbst läſst sich, sogar nach den wiederholten Anfällen, noch in Aeusserungen desselben antreffen, die, an sich seines Charakters würdig, durch ihre doppelte Beziehung erst sprechender werden. Der seinem Schiksal überlassene Exilirte blieb ohne Schmähung sich selbst genug, und das Bewuſstseyn einer in sich eben so wie in der Welt im Grossen anerkannten und geachteten Regel der Ordnung lieh ihm nur stärker das Gefühl der Unvernichtbarkeit seines höhern Selbst: „Nicht ich ward der Athener, sie nur wurden meiner beraubt.“ Der von einer ohne sein Anschauen dreuster verfahrenden Partei zum Verlust des jezt ohnehin schon abgenuzten Lebens Verurtheilte sagte sich (s. *Diog.* 2, 10. und 13.) selbst: Vorlängst schon sprach die Natur gegen jene, wie gegen mich, das Todesurtheil.“

Daſs ein Anaxagoras auf diese Art ein Opfer seiner Zeit, und zwar mehr seiner Sinnlichkeit als seiner beginnenden höhern Bildung, werden konnte, daſs nicht eine der seinigen gleichkommende nüchterne Vernunft, sondern Leidenschaft ihn richtete, daſs der von den Unruhen seines ersten Vaterlandes in Athens ruhigern Hafen Gescheuchte dort eine herrschende Stimmung erlebte, wo es kein Glük mehr war, einem ihm selbst wohlwollenden Gewalthaber zu nahe gekommen zu seyn, daſs endlich der seit seiner Entfernung von Ionien sich von unmittelbarer Theilnahme an den Staatsgeschäften Lossagende, nur den Perikles mit Licht und Kraft und Muth zu dessen bessern Selbst erfüllende Weise bei dem kampfvollern Anstreben eifersüchtiger Parteien politisch verdächtig werden muſste, ist eine allerdings traurige Erfahrung. Dennoch dürfte sie minder befremdend als jene andre Erscheinung niederschlagend für den Freund der Menschheit seyn, daſs ein Mann, an dem man sich in Zeiten der Unsittlichkeit erheben, seinen religiösen Sinn läutern, unter den Wogen der Leidenschaften als an einem rettenden Anker fest halten konnte, aus eben dem Athen, um welches er sich verdient machte, verdrängt wurde und die in ihm öffentlich und scheinheilig verwundete Tugend selbst trauern muſste, bis sie Sokrates erst wieder in die häuslichen Kreise der Familien prunklos und still, obschon eben so wenig ungekränkt, einzuführen strebte. Um so herzerhebender wird dagegen für uns der Gedanke, daſs wir den ersten Denker und Lehrer eines ausserweltlichen, die gebundenen Naturstoffe überwältigenden und zugleich höchst naturgemäſs wirkenden Weltordners unter den Männern von seltnem Geistesadel und anspruchloser Seelengrösse suchen dürfen, welche die Flamme der Vernunft gegen das Schiksal stählte. Wenn Anaxagoras unbeflekt von dem Gifte der Zeitsitten, ungereizt von dem Glanze der Demagogik, mit der hehren Begeisterung für die Natur im Grossen das theilnehmende Gefühl der menschlichsten Freude an der unverdorbenen Natur der fröhlichen Kinderwelt *) verband; so blieb jene Würde der Gesinnung auch da noch sichtbar, wo er in der frühern Wahrnehmung des nie wankenden Ganges der Naturgesezze einen Trost für die einsame Verödung als Vater finden konnte. Besonders war es dieser lezte, unten bemerkte Grundsaz, aus welchem noch späterhin die Stoiker ein seltnes Muster weiser Fassung lasen **). Mit welchem unerschrockenen Sinne, aus seinem ersten Vaterlande mehrfach verschlagen, dann auch dem zweiten entrissen, er einen weltbürgerlichen Gleichmuth in sich stärkte, dies verräth noch seine lezte Aeusserung über die gleiche Erleichterung des Hinganges zum Hades auf jeder Stelle der Erde; indeſs die vergänglichen Trümmer des aus Europa verstossenen und von den Lampsakenern noch hochgeachteten Mannes Asien in seinen mütterlichen Schooſs zurüknahm.

Sollte nun des **Anaxagoras** Streben nach einer höhern Verklärung der Ursache der Weltordnung aus dem Standpuncte späterer reinerer Vorstellungen von der Gottheit beurtheilt werden, so dürfte sich im Ueberblik aller innern und äussern Bestimmungen seines wie des Zeitgeistes folgendes Resultat ergeben. „**Anaxagoras** suchte das **Göttliche** theils ohne es unter diesem Namen zu wollen, da das gemeinhin so benannte θεῖον, welches auch **Sokrates** und seine Schule mit θεὸς und θεοὶ so oft identisiren, ihm nicht erschöpfend genug zur Bezeichnung eines Anordners des Alls schien, theils ohne es sich hinreichend deutlich zu gestehen, weder daſs er es zugleich suche, daher er es auch nur einseitig finden konnte, noch daſs er in jener Intelligenz noch etwas mehr als einen Urheber und **Regler physischer** Ordnung entdekt habe. Er unterlag jenem Bestreben einmal als Philosoph **theoretisch**, insofern er das Befugniſs nicht zu prüfen für nöthig erachtete, jenes höchste Princip ausser und über der Welt denken und behaupten zu dürfen, welches er deshalb eben so oft nachher in der Welt wiedergefunden zu haben, mithin auch in sie hinabziehen zu können sich befugt hielt, als er es ohne weitere Ansprüche in sich selbst und zwar als das Untrüglichste, Allvermögendste und Thätigste zu ahnden glaubte. Dann aber als Bürger **politisch**, so fern sein Zeitgeist nicht an die Ueberzeugung reichte, daſs das wahre Göttliche weder Jemand läugnen **könne**, wenn er auch das für Menschennamen Unerreichbare unter einer andern Form, namentlich unter dem höchsten menschlichen Charakter, der Vernunft (hätte er auch diese noch nicht als **ausschliessend** unterscheidenden Charakter des Menschen deutlich erkannt und als Physiker zugleich in der Organisation, den Händen ge-

---

*) Auf ihren Frohsinn ging noch scheidend sein lezter Wunsch. Diog. 2, 14. Ueber des eignen Sohnes Verlust ermuthigte den Naturbeobachter der Gedanke: ᾔδειν θνητὸν γεννήσας. *Plutarch de Ira cohib. Cic. Q. Tusc. 3. Ael. V. H. 3, 2. Val. M., Stob.*

) **Panaetios bei d. Plutarch. a. a. O. Vgl. Simplic. zu d. Epictet. Enchirid. C. 22.

sucht) gefunden zu haben hofte, noch auch ohne unnatürliche Selbstverläugnung aus der sich jezt erst schärfer selbst ahndenden Vernunft und ihren Forderungen zu verweisen vermochte. Und wenn er ja noch **physisch** mit seinem von den Mühen eines oft gestörten äussern Lebens angegriffenen Körper unterlag, so unterlag er nicht **praktisch** als seiner selbst mächtiger Mensch, der hohen Resignation eingedenk, über Stürme der Zeiten und die noch gefährlichern Klippen herrschender Selbstsucht und Verderbtheit sich durch dieselbe Ahndung seiner Vernunft gerettet und höher gestärkt zu haben, welche ihm die Erscheinungen des Himmels und der Natur überhaupt mit einer Art von begeisterter Liebe *) und der stillen Andacht eines gleichsam in sich selbst zurükgescheuchten und dem irdischen Vaterlande entrükten Gemüths, als Theile eines grossen Ganzen, aus dem ein Geist der Ordnung leuchte, betrachten und mit dem erhabnen Bewuſstsein, diese Ordnung nicht vorsäzlich verkannt oder vermessen verlezt zu haben, deutlicher oder dunkler vereinen lieſs.

Berechnete man endlich die mehr oder minder mittelbare **Wirkung**, welche die Erscheinung des **Anaxagoras auf seinen Zeitgeist** sowohl als auf die **folgende Generation** haben mochte, so würde man den Eindruk seines in Athen öffentlich erduldeten Schiksals leicht von den Folgen der in seinen Schriften dargestellten Grundsäzze da unterscheiden können, wo nicht beide Bestimmungen in einander flossen. Daſs seine Meinungen verbreitet wurden, verbürgen mehrere Spuren derselben in den Schülern und Nachfolgern desselben; daſs man sie aber in Athen noch späterhin als bedenklich und gefährlich ansah, zeigt schon der Umstand, daſs **Melitos** dessen Aeusserung von der Sonne und dem Monde dem von ihm angeklagten **Sokrates** vorwerfen wollte, und daſs seine Theorie von der Mondverfinsterung langehin nur insgeheim verbreitet werden durfte *). **Sokrates** selbst hatte nicht nur an mehrern einzelnen Behauptungen des Philosophen Anstoſs genommen, sondern sollte auch nach der platonischen Apologie jene astronomischen Hypothesen gegen **Melitos** öffentlich für ungereimt erklärt haben. Auch in der Schule desselben blieb ein Bedürfniſs wiederholter Aeusserungen gegen seine kühne Meinung von dem **Helios** (*Xenophon Memor. Socr.* 4, 7. u. *Platon de Leg.* 7, 388.), ja die von **Platon** geäusserten Grundsäzze liessen vermuthen, daſs er selbst als Gesezgeber das frühere Verfahren gegen ihn gebilligt haben würde, wenn er ihn auch nicht gleich den μοχθηροῖς (*Leg.* 10. S. 68.) beizählte. Es erhellt jedoch bald, daſs **Sokrates** und seine Freunde zu solchen, oft sogar starken, Gegenerinnerungen am meisten durch den **Misbrauch** bestimmt wurden, den ihre Zeitgenossen und ins-

---

*) Vgl. Cic. T. Q. 5, 39. Diog. 2, 6. Photii Bibl. p. 581. ed. Aug. 1601.

*) Platons Apol. d. Sokr. S. 61. — Plutarch. Leb. d. Nik. S. 593. Ὁ γὰρ πρῶτος σαφέστατόν τε πάντων καὶ θαῤῥαλεώτατον περὶ σελήνης καταυγασμῶν καὶ σκιᾶς λόγον εἰς γραφὴν καταθέμενος Ἀναξαγόρας οὔτ' αὐτὸς ἦν παλαιὸς, οὔτε ὁ λόγος ἔνδοξος, ἀλλ' ἀπόῤῥητος ἔτι, δι' ὀλίγων καὶ μετ' εὐλαβείας τινὸς, ἢ πίστεως βαδίζων.

besondere die jüngere Classe der Athenienser von jener verdächtig gewordenen Erklärung zu machen anfingen, insofern sie neben der Nichtgöttlichkeit der Gestirne zugleich zu behaupten wagten, daſs die in irdischen Staub verwandelten Götter sich um menschlichen Dinge nicht bekümmerten*). Auch hat es allerdings den Anschein, daſs eben jene erst von den Leitern des Volks bei der Anklage des Anaxagoras seinen Naturerklärungen bestimmt und öffentlich aufgedrungene Beziehung auf die Volksgötter nun erst den Zeitgeist auf die in seinen Schriften mit den Gegenständen des Cultus auch nur scheinbar zusammenhängenden Aeusserungen ausschliessender gerichtet und manchen Köpfen die ernstere und absichtliche, wenn auch mannichfaltigere Combination der Physik und Theologie, ja selbst die Herabsezzung der Objecte der Lezten unter die Gesezze der Natur und unter noch willkührlichere Einrichtungen früherer Gesezgeber mehr erleichtert oder entlokt habe. Auf der einen Seite sehen wir jezt die kühnern Hypothesen eines Prodikos, Kritias und Euhemeros über den Ursprung der Begriffe von den Göttern nach einander hervortreten, auf der andern dagegen die mildernden Ansichten des Sokrates, Platons und andrer Veredler jener Vorstellungen desto schneller entkeimen. Sollte

---

*) Nicht nur läſst Platon den Sokrates in jener Stelle der Apologie andeuten, wie leicht Jünglinge sich die Kenntniſs jener Lehren, auch ohne sein Zuthun, verschaffen konnten, sondern er selbst nennt mit der obigen Angabe ausdrüklich die ἀνθρώπους τινὰς in der merkwürdigen Stelle *de Leg.* 10. S. 69.

vielleicht Sokrates durch die Folgerungen oder Resultate, die man aus den, ohnehin misgedeuteten, naturphilosophischen Untersuchungen des Anaxagoras zog, von ähnlichen Versuchen abgeschrekt worden seyn, so hatte er doch nach jener Stelle der Apologie nicht nur dessen Schriften gelesen und öffentlich bekannt, daſs sie voll von solchen ihm vorgeworfenen Behauptungen wären, sondern auch selbst öftrer von Naturbeobachtungen Gebrauch gemacht, und mit den Zwecken eines Weltbaumeisters verbunden, zu welchen Ansichten Anaxagoras gewiſs vorzüglich vorbereitete. Gewiſs zählte auch Platon, wenn er aus Besorgniſs eines praktischen Misbrauches noch mehr als der einer theoretischen Misdeutung seinen Vortrag zugleich sorgsamer abwog, den Anaxagoras unter Jene, die mit dem μὴ νομίζειν τοὺς θεοὺς dennoch innige Achtung ihrer sittlichen Anlagen verbanden (s. *de Leg.* 10. S. 114.); ja er durfte sogar die Lehre von dem geregeltern Laufe der Sonne und Planeten aussprechen, wenn er sie auch unter dem Namen der θεῶν τῶν κατ' οὐρανὸν (*de Leg.* 7, 390.) aufführte. Daſs Aristoteles, bei manchen bemerkten Widersprüchen in dem System des Philosophen, dennoch die unbefangene Nüchternheit der Vernunft desselben anerkennen würde, lieſs sich von ihm erwarten. Hätte aber das Schiksal des Anaxagoras in Athen die Fortschritte der Gebildetern in der Astronomie wirklich gehemmt, so konnte seine ganze Lehre, die der Naturphilosoph selbst als solcher mit praktischen Grundsäzzen nicht unmittelbar verbunden hatte, ohnehin nicht sogleich ein nationales Eigenthum werden, so oft auch die Nation selbst bei des Perikles Namen sich an ihn erinnern muſste. Daſs die Nachwelt gegen ihn gerecht war, begründen mehrere bekannte rühmliche Erwähnungen desselben in spätern Zeiten, und Plutarchos durfte schon als zugestanden voraussezzen, daſs den Anaxagoras sein Schiksal nicht schänden konnte, da Edlen Alles zieme (*de Profect. virt. sent.* S. 315. T. VI. *μήτε εἱργμὸν Ἀναξαγόρου. ὑποδειμαίνωμεν·* vgl. d. Epigr. auf den Wahrheitsforscher in der Antholog. S. 226. n. 115. T. 4. Jak.).

Diogenes — Archelaos.

Diogenes von Apollonia auf Kreta und Archelaos aus Miletos waren nicht eigentliche Schüler des Anaxagoras, aber doch Nachfolger desselben, die von seinen Grundsäzzen das Meiste sich aneigneten und ohne eine eigne Secte zu bilden, Lehrer der Philosophie wurden. Beide waren die lezten Abkömmlinge der ionischen Schule.

Diogenes kann nicht, wie sein gleichnamiger Lebensbeschreiber will, als ein Schüler des Anaximenes angesehen werden, da er nach dem Anaxagoras lebte. Auch sagt Simplicius, daſs Diogenes fast der jüngste unter allen denen gewesen sey, welche unter den Griechen vorzugsweise Physiker genannt wurden. So läſst sich auch nicht sagen, daſs er die Schule des Anaximenes nach dessen Tode fortgesezt habe. — Den Archelaos nennt selbst Cicero einen Schüler des Anaxagoras und Lehrer des Sokrates, der wohl mit ihm wie mit den Sophisten umging. Mit ihm endigte sich, nach Diogenes, die physische Philosophie im Gegensaz der Sokratischen.

Diogenes von Apollonia hatte das System des Anaximenes zum Grunde gelegt. Die Probleme, die er sich, nach Simplicius, vorlegte, waren: Was ist aller Dinge und Erscheinungen Grundursache? Woher die grosse Mannichfaltigkeit der Schöpfung? Woher die (ihm schon bewundertere) Denkkraft, oder wenigstens Seele? —

Er nahm nun nicht wie Anaximenes mehrere ganz von einander verschiedene unwandelbare Elemente oder Grundsubstanzen an, aus denen alle Dinge zusammengesezt würden, und zwar aus dem Grunde, weil doch dann schwerlich Alles so mannigfaltig in einander übergehen, sich so häufig verwandeln und mit einander vermischen würde, dann auch kaum Alles auf eine solche Art wirken und leiden, sich gegenseitig nüzzen und schaden würde. Dafür nahm er den eignen Grundsaz an, daſs Alles einartig sey und Alles aus einem und demselben und völlig gleichartigem Grundstof entstehe, und daſs Alles auch in dieselbige Grundmaterie zurükkehre. Diese Einerleiheit des Grundstoffes beweise selbst das Hervorwachsen von Pflanzen aller Art aus der Erde, so wie die Entstehung, Ernährung und der Untergang der Thiere. — Diesen Stof nannte er Luft (ἀήρ). Die Ursache dieser Annahme war ihm die, weil sie das am meisten fähige Element sey, um in andre Naturen übergehen zu können. Aus ihr lieſs er daher Alles entstehen und in ihr Alles untergehen und zwar vermittelst der Verwandlungen, welche Verdünnung oder Verdickung bewirkten.

Fragt man nach den Kräften und Eigenschaften, die er ihr beilegte, so eignete er dieser Luft Verstand (πολλὴν νόησιν) zu oder hielt sie gradezu für ein verständiges Wesen. Der Grund dazu war: sonst kann man sich nicht vorstellen,

wie alle Dinge in der Welt so zwekmässig eingerichtet, wie die Zeiten des Jahrs und Tags und die Witterung so ordentlich abgetheilt seyen und auf einander folgen. (Simpl. in Phys. Arist. p. 32. b.). Er nannte sie ferner mächtig und groſs und sagte, daſs sie, allein ewig und unvergänglich, Alles durchdringe, ordne und regiere; die übrigen aus ihr entstandenen Dinge der Auflösung (also wohl nicht der Vernichtung) unterworfen seyen. Indeſs sey diese Luft sich selbst sehr ungleich (πολύτροπος, eigentlich wohl: vieler Veränderungen empfänglich) und von vielen Seiten verschieden. Daher sey die eine Luft wärmer oder kälter, trokner oder feuchter, träger oder beweglicher als die Andre. Nach dem Verhältnisse ihrer Verschiedenheit richtet sich auch die Verschiedenheit der Gestalten wie der Vollkommenheiten aller Naturen.

Es war ihm die Luft nicht bloſs Grundursache (Princip) des Daseyns, sondern auch des Lebens, Empfindens, ja Denkens aller Wesen. Daher bestanden dann auch die Seelen der Menschen und der Thiere aus Luft, und zwar aus gleichartiger Luft, nemlich einer wärmeren als die äussere, aber etwas kältern als die, welche die Bestandtheile der Sonne ausmache. Selbst der Saame des Menschen war ihm von luftiger und geistiger Natur. Wenn er aber die Luft sogar das Princip des Denkens seyn lieſs, so erklärte er dies dadurch, daſs der Mensch dann denke, (was ihm wohl mit Leben oder Athmen ziemlich gleich war) wenn die Luft mit dem Blute durch die Adern, die er auch anatomisch beschrieben haben soll, den ganzen Körper durchdringe, und sterbe, wenn das Athmen aufhöre, — wenn alle Luft die Adern völlig verlasse, und die Bestandtheile von Luft, die den Körper eben bewegt, belebt und regiert hatten, von ihm abgesondert würden. Doch lieſs er auch die sonst durch ihre Bestandtheile gleichartigen thierischen Seelen nicht alle im gleichen Grade warm seyn, und erklärte sich dabei die Verschiedenheiten der Sinne und Kräfte verschiedner Menschen und Thiere. Den Thieren schrieb er dieselben Grundkräfte mit den Menschen (ζωὴν, ψυχὴν καὶ νόησιν) zu. Er wird daher wohl auch den Thieren nicht, wie der Pseudoplutarchos will, alle Empfindung abgesprochen haben. Verglich er sie auch mit Wahnsinnigen und Rasenden, denen es eben wegen der Menge oder Dicke der Feuchtigkeiten an gehörigem Bewuſstseyn fehle, so konnte er ihnen dabei immer das Vermögen lassen, durch die äussern Sinne Gegenstände wahrzunehmen und von ihnen angenehme und unangenehme Eindrücke zu empfangen.

Diogenes hätte insofern ein Schüler des Anaximenes heissen können, da er Manches mit ihm gleich hatte, — die Luft oder den Aether als Princip, die Seele als ätherisch. Doch er ging wohl auch von ihm, wenigstens in Aufsuchung neuer Gründe ab. Vielleicht nahm er die Homoiomerien des Anaxagoras schon deswegen nicht an, weil die Luft doch ein viel feineres und minder materielles Princip abgeben konnte. Nur finden wir auch bei Diogenes ein selbstthätiges Princip und einen trägen Grundstof noch immer nicht gehörig

unterschieden; ja man weiſs nicht, ob hier nicht Rükkehr wenigstens zu der Vorstellung von der Gottheit, als mit der Materie genau verbundener Weltseele anzunehmen sey. Offenbar hielt er diese Luft für das selbstständige Princip ihrer eignen Bewegung und auch die Bewegung aller aus ihr entstandenen Dinge. Möge er denn aber erst nach Anaxagoras gelebt haben, sein System gibt dies nicht zu erkennen, oder er kam nicht nach Athen und so auch in keine Bekanntschaft mit dem klazomenischen Weisen, dessen System ihm vielleicht auch noch zu hochgedacht gewesen seyn würde.

Vom Archelaos wissen wir gewiſs, daſs er ein Schüler des Anaxagoras, und zugleich der lezte Ioniker und Physiker war, daher auch vorzugsweise noch φυσικὸς benannt. Wenn er auch die ionische Philosophie nicht zuerst (wie Diogenes will) nach Athen brachte, welches Verdienst seinem Lehrer bleibt, so konnte er sie doch, da ja Anaxagoras nach Ionien zurükkehrte, von neuem und nun auf immer nach Athen verpflanzen, welche Stadt von jezt an der vornehmste Siz der griechischen Philosophie ward. Auch er blieb wie Diogenes mehr dem alten ionischen System in der Lehre von der ersten Materie und ihrer Verbindung mit der Gottheit treu, als daſs er das neue, vielleicht noch schwere, vielleicht auch ihm zu gefährlich scheinende System seines Lehrers Anaxagoras angenommen hätte. Er lieſs es also hier bei dem Alten bewenden, und nahm daher die unendliche Luft als die erste Materie an, folgte aber im

Uebrigen mehr seinem Lehrer Anaxagoras. Merkwürdig ist es übrigens, daſs grade von diesem lezten Ionier ein Saz aus der Moral herrühren soll, der dann freilich nicht selten, jedoch durch schiefe Deutung für ruchlos erklärt wurde, nemlich, daſs eine Handlung an sich weder gut noch böse sey, sondern Beides erst durch das Gesez werde. Hier also eine ähnliche Behauptung zu denen der Sophisten, und der Gegensaz zwischen Natur und Kunst.

Die Reihe der Philosophen, welche unter der eleatischen Schule begriffen werden, stimmte in ihren Bestrebungen vielfach überein. Alle liessen sich die Erforschung der Ursache und des Urstoſs des Weltalls angelegen seyn. Alle gingen von diesem Grundsazze aus, daſs unmöglich etwas aus Nichts entstehen oder in dasselbe untergehen könne, weil sie sich den Ursprung der Materie nicht anders als aus Materie (als Physiker) erklären konnten; daſs das Gleiche immer das Gleiche anziehe und durch Gleiches erkannt werde, worauf sie besonders Gleichartigkeit des Stoſs mit den aus ihm gebildeten Körpern bauten; daſs Alles, einmal von dem Urstof abgelöſst, in unaufhörlichen Verwandlungen oder in beständigem Flusse sey; daſs Thiere, Menschen und Götter aus denselben und zwar gefühl- und vernunftlosen Principien stammten; daſs alle Wesen beseelt und mit Empfindung begabt seyen; daſs Empfindungsvermögen von Denkkraft nicht verschieden sey, und man den Zeugnissen der Sinne nicht trauen

dürfe; daſs endlich Alles was in der Zeit entstanden sey, auch wiederum aufgelöſst werden würde. Alle liessen ferner die Ausbildung nicht nur der materiellen, sondern auch intellectuellen Welt nach Gesezzen der Nothwendigkeit erfolgen. Alle sezten eine Möglichkeit der Zersezzung des Universums in mehr oder minder gleiche Bestandtheile voraus. Alle eigneten der Natur ursprüngliche Kräfte zu, welche von selbst oder durch äussre Ursachen bewegt nach einem gewissen Mechanismus wirksam seyn konnten. Alle verbanden noch innig Physik und Philosophie, alle rangen noch mit Bildern, und bemühten sich, die bisher von Dichternge bildete Sprache wo nicht abstracter und reicher zu machen, doch ihren philosophischern Speculationen anzuschmiegen.

Einzelne dieser Philosophen erwarben sich in der eigenthümlichen Behandlung auch besondere Verdienste. Xenophanes und Parmenides entwickelten einige metaphysische Begriffe mit mehrerer Absonderung von bisher daran geknüpften Widersprüchen und mit einem feinen Scharfsinne. Beide neigten sich zum Mistrauen gegen die Wahrnehmungen der Sinne, doch blieb ihnen der Verstand noch ein Richter über Wahrheit. Xenophanes erhob sich überdies noch über den polytheistischen Aberglauben seiner Zeitgenossen und bereitete bessere theologische Begriffe vor; wie Parmenides mit Genauigkeit ein unsinnliches ideales Weltall von einem sinnlichen und körperlichen schied.

Herakleitos berichtigte die materiellen Vorstellungen von der Seele, indem er sie feuriger Natur seyn lieſs, und die trockenste und reinste für die weiseste hielt, und läugnete zuerst bestimmt die Allgemeingültigkeit der Erkenntniſs, indeſs er über ihre Richtigkeit den allgemeinen Verstand entscheiden lieſs.

Anaxagoras erwarb sich das grosse, damals aber selbst von Philosophen noch nicht ganz eingesehene Verdienst, ausser der Materie eine bewegende und zwar verständige Ursache zu entdecken, und den Schöpfer der Welt zu finden. — So erwarb sich **Demokritos** Verdienste um die Moral; **Zenon** gab dem regelmässigen Schliessen wissenschaftliche Form und war Gründer der Logik und Dialektik.

Das Abweichende und Verschiedene der ersten und zweiten eleatischen Schule, läſst sich in Folgendem erkennen. **Xenophanes** läugnete Bewegung, leeren Raum und fand in Allem eine einzige ungetheilte Substanz, indessen **Leukippos** geradezu einen unendlichen leeren Raum als etwas Wirkliches, und als ein für sich bestehendes Wesen ansah und zahllose, unzerstörbare Elemente oder Atomen behauptete. Dann lieſs die atomistische Schule alle Dinge noch weit mehr nach mechanischen nothwendigen Gesezzen und zufolge eines blinden Ungefährs entstehen, als jene frühere Eleatische. Von allen unterschied sich am meisten der klazomenische Philosoph, der zugleich so ganz allein über Alle emporragt, theils durch seine am tiefsten eingreifende Naturkenntniſs, theils durch die Rolle, und den Antheil, den er bei der Weltentstehung auch einem vernünftigen Wesen gab.

Das Unterscheidende liegt allein darin: daſs die Philosophen der ersten eleatischen Schule in der Naturlehre einige glüklich errathene Wahrheiten fanden, jedoch immer noch sehr von der Erfahrung abwichen: indeſs die der zweiten die Natur genauer zu beobachten **anfingen** und ihr Räsonnement mehr mit der Erfahrung zu vereinen suchten; daſs ferner jene zuerst den Gegensaz zwischen sinnlicher und abstracter Erkenntniſs der äussern Sinne und der Vernunft, mithin auch die Trüglichkeit und Unzulänglichkeit jener zur Widerlegung der durch diese entdekten Wahrheiten erhärteten — indeſs diese noch eine grössere Anzahl von Gegenständen bei erweitertem Gesichtskreis umfassen, und bei der sich immer mehr ausbildenden Prosa auch in bestimmtern Ausdrücken und deutlichern Vorstellungen der Logik vorarbeiten konnten. Uebrigens neigten sich die frühern Eleatiker mehr zur Metaphysik, die spätern mehr zur Physik hin: eben weil diese mehr in die Natur eindrangen und strenger an der Gewiſsheit und Festigkeit der menschlichen Erkenntniſs zu zweifeln anfingen. Jene Schule ging mehr (auch wohl wegen ihrer noch nahen Verwandtschaft mit der Pythagoräischen) von Abstractionen, von willkührlich angenommenen allgemeinen Begriffen aus, indeſs die nachherigen mehr physischen Philosophen lieber bei der Körperwelt verweilten. Allerdings gewann auch hier die Physik mehr als die Philosophie, obgleich speculativer philosophischer Geist im Keinem vermiſst werden kann, wenn auch das, was den folgenden Philosophen überlassen wurde, zum Theil willkührliche Vermuthungen und schwankende Voraussezzungen waren.

Sophisten.

Soll die Erscheinung der Sophisten kein Räthsel seyn, soll uns der ununterbrochene und allmälige Uebergang von dem vorigen Zustande der Philosophie zu dem, in welchem sie durch die sogenannten Sophisten versezt wurde, einleuchten, so müssen wir Manche der Zeiterscheinungen in Parallele sezzen. Uebersieht man die Keime, die etwa schon vor ihnen vorhanden waren und die zum Aufsprossen nicht erst glükliche Aussaat, sondern nur Pflege erwarteten, und übergeht man dabei die äussern Umstände, unter denen sie nur zur Frucht gedeihen konnten, so ist es unmöglich, diesen Theil der Geschichte pragmatisch kennen zu lernen.

Man darf aus den frühern Zeiten in Erwägung ziehen, daſs die meisten naturforschenden Philosophen weniger von Erfahrung als von Voraussezzungen ausgingen, daſs sie fast allein über Weltentstehung speculirten, daſs sie immer neue und schwankende Hypothesen aufhäuften, ja daſs sie endlich bei bemerkter Unzulänglichkeit derselben überhaupt an ihren eignen Kräften verzweifelten und so zu Zweifeln gegen die Sinnenerkenntniſs veranlaſst wurden.

Welches Glük der Wissenschaft nun ferner werden sollte, das hing von den Umständen der

Zeit, der Verfassung und Form der Staaten und dem Grade der übrigen Cultur ab. Von diesen äussern Verhältnissen hing es ab, ob ein freies unabhängiges Denken möglich war, und ob manche aus den vorhandenen philosophischen Systemen sehr leicht fliessenden, aber noch nicht bemerkten oder gezogenen Folgen jezt deutlicher in die Augen springen, ob so überhaupt die Wissenschaft selbst an Deutlichkeit wie an grösserer Bestimmtheit und an Umfang gewinnen sollte und konnte.

Schon seit der 70. Olymp. oder in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts vor Chr. waren in den griechischen Republiken grosse Veränderungen vorgegangen. Und hier haben wir die Ursache der Erscheinung der Sophisten aufzusuchen. Wie die griechischen Colonien in Unteritalien durch verschiedene Gesezgebungen und Revolutionen sich zu einer demokratischen Verfassung hingeneigt hatten, eben so hatte der gröſste Theil der übrigen griechischen Staaten eine mehr oder minder gleiche Regierungsform erhalten, in welcher das Volk die höchste Gewalt besaſs, und zu der Art ihrer Ausübung nur die äussre Unterstüzzung von geschikten Staatsmännern oder die Künste von schwindelnden Demagogen bedurfte. Sparta und Athen lagen in gegenseitigem Wetteifer und man debattirte ohne Rast über die Staatsverfassung. Diese Veränderungen geschahen schnell, trafen mit dem Erwachen der Vernunft zusammen, und so ward Freiheit zur Willkühr. Plözlich erwachtes, höheres Selbstgefühl regte sich in den Gemüthern und die Anstrengungen gegen ausländische Feinde, so wie zur

Bildung eines enthusiastischen Gemeinsinns wurden allen Griechen eigenthümlich. In jener Zeit, wo die Perser, Ionier, Unteritaler, die Inselbewohner so verschiedene Staatsverfassungen aufstellten, muſsten die Redekünste zu Räsonnements und Debatten über politische Gegenstände nothwendig benuzt werden. Der höhere Geist war gewekt und ging zunächst auf Bildung der Wirklichkeit. So wie die sicilischen Pflanzstädte über die Karthager, so hatten die vereinigten Griechen glükliche und glänzende Siege über die Perser erfochten. Dadurch war auf einmal ein öffentlicher Wohlstand in den europäischen Staaten hervorgebracht, so wie das Vermögen einzelner Familien vermehrt worden war. In den tapfern und kühnen Ueberwindern war nun zugleich mit dem Bestreben, ihre von den Barbaren zertrümmerten Vaterstädte aus dem Raube der besiegten Feinde prächtiger aufzubauen und mit Werken der Kunst zu verschönern, ein heftiges Verlangen nach allen ergözzenden Kenntnissen entbrannt. Der Schönheitssinn bildete sich. Schönheit und Hoheit, Reiz und Adel, äussere und innere Würde konnten sich damals und vor Allem bei den Athenern unter Perikles glüklich vermählen. Die freie demokratische Verfassung der Staaten beförderte nun eben so leicht die Wissenschaften, welche unter und vor den Augen der ganzen Nation am meisten gedeihen und von ihr am meisten geehrt werden; darunter besonders die Beredsamkeit als Lenkerin der Gemüther zum allgemeinen Wohle, so wie eben da mit der herrschenden Vaterlandsliebe Ruhmsucht und Ehrgeiz Nahrung erhalten muſste. Kam nun dazu, daſs fremde und nicht einmal selbst erworbene Reichthümer ganze Staaten plözlich zu blühenden, und mit neuen Arten des Luxus und der Schwelgerei bekannt gemacht hatten, wie nahe lag da Ausartung und Verweichlichung der Sitten, wie leicht konnte ein solches Volk, das darauf Werth sezte, durch feile Schmeichler verblendet, und durch unwürdige Demagogen mit verderbenden Grundsäzzen noch mehr vertraut gemacht werden. Der sich mächtig verändernde Zeitgeist fand politische Nachgiebigkeit und konnte verderbend eingreifen. Wenn nun die Sophisten nicht blos eigentliche Philosophen, sondern noch mehr als die vorigen Staatsmänner waren, wenn sie, die Beredsamkeit ausübend, allgemeine Lehrer der Wissenschaften waren, so wird sich ihr Einfluſs, wenn er bedeutend war, leicht erklären, und der Gebrauch, den sie davon machten, sichrer würdigen und beurtheilen lassen.

Oft schon wurden die Sophisten unter falsche Ansichten gestellt, und zwar nicht nur ihr Werth und ihre Kenntnisse einseitig beurtheilt, sondern auch wohl angenommen, daſs ihre Philosophie nach dem lezten Eleatiker Zenon angefangen, und mit ihrem grossen Gegner, Sokrates, aufgehört habe. Nicht selten wurden zu Sophisten gemacht, welche es nicht waren, und der Zeitrechnung nach nicht seyn konnten. Daſs sie vereint in der Geschichte abgehandelt worden sind, wird nicht als Fehler gegen Genauigkeit gelten können, da sie wohl Alle in den Hauptpuncten zusammen trafen und Alle selbst durch Localverhältnisse verbunden waren. Die Nachrichten über die Einzelnen sind für uns verloren.

Daher kann auch die Zeitrechnung eines jeden berühmten Sophisten nicht genau bestimmt werden (dennoch ist es gewiſs, daſs die Blüthe der Sophistik in die 80. bis 90. Olymp. fiel).

Die Bezeichnung σοφιστὴς hatte vielfaches Schiksal. In den ältesten Zeiten, mithin ursprünglich, waren σοφιστὴς und σοφὸς gleichbedeutend. Dem Isokrates zufolge nannte sich Solon zuerst Sophist. Neben dem σοφός, dem Erfahrungsklugen entstand mit der Prosa zugleich σοφιστής, ein klug gewordner, als ein gewöhnliches Prädicat einsichtsvoller Männer, wie Herodotos die sogenannten sieben Weisen nannte. Dafür wählte hernach Pythagoras den Ausdruk φιλόσοφος, und Sokrates brauchte diesen auch statt des nur den Göttern zukommenden Namens Σοφός, den seine Bescheidenheit ablehnte. Nach einer zweiten Bedeutung von σοφιστὴς war er nicht mehr ein Gelehrter, sondern nur ein Rathender und Lehrender, namentlich ein Lehrer der Erfahrungsklugheit, d. i. der Regierungskunst, der Beredsamkeit, der Politik, mithin nur praktischer Kenntnisse. Dies galt anfangs in einem ehrenden und bescheidenen Sinne. Die Sophisten aber und mehr die spätern kannten diese Bescheidenheit nicht, maſsten sich diesen Namen an, und brachten ihn durch Stolz und ein unwürdiges Betragen in so bösen Ruf, daſs er sich in einen Schimpfnamen verwandelte, und daſs viele der aufgeklärtesten und berühmtesten Griechen sich scheuten, überhaupt etwas zu schreiben, weil sie fürchteten für Sophisten gehalten zu werden. Es blieb dieser Name, so wie der Ausdruk σοφός, in der Sprache des

Volks lange in seiner alten Bedeutung, aber Schriftsteller miſsbrauchten ihn bald. So nannte Aeschines alle Forscher der Wahrheit und Natur und selbst den Anaxagoras und Sokrates Sophisten. So zählte Isokrates den Melissos und Zenon den Sophisten zu, weil sie die Dialektik mehr oder minder kannten. Bald nahm man diesen Ausdruk mit Redner oder Lehrer der Beredsamkeit ganz gleichbedeutend, wie Aristophanes es für einen Schwäzzer braucht, wenn er den Sokrates dadurch herabsezzen will, wie Philostratos in seiner Geschichte der Sophisten diesen Sinn hat.

In den Sophisten erblicken wir, um es kurz zu fassen, Gelehrte — d. i. erste wirkliche Lehrer der Wissenschaften, namentlich der Beredsamkeit, zugleich selbst Redner und Staatsmänner, die aber ihren bezahlten Unterricht nicht durchgängig unter den besten Absichten ertheilten. Die alten Sophisten waren nicht verächtliche Schwäzzer, wie etwa die Meisten von den späthin mit diesen Namen belegten Männer. Bei den anerkannten Fehlern jener alten Sophisten, und bei dem Schaden, der durch sie bewirkt wurde, sind ihre unläugbaren Verdienste nicht zu übersehen.

Ihrer Abstammung nach gehörten sie nicht dem europäischen Griechenland allein, wo sie sich freilich am meisten aufhielten, sondern auch den verschiedensten Theilen des weiten griechischen Reichs, Sicilien, den übrigen dem eigentlichen Griechenland näher liegenden Inseln und Thracien an. Unter den alten Sophisten war, so viel wir wissen, Keiner, der andere Philosophen und Redner gehört

oder fremden mündlichen Unterricht empfangen hätte, wenn sie selbst gleich Lehrer der Griechen wurden. Nur von dem Gorgias sagen Mehrere, daſs er ein Freund des Empedokles war, daſs aber Protagoras ein Zuhörer des Demokritos gewesen sey, hat schon Meiners zweifelhaft gemacht. Ihre Bildung gaben die Zeitumstände und die damals schon vorhandene Kenntniſsmasse her. Auch hatten sie mit den vorausgegangenen Philosophen sowohl ihren Grundsäzzen als Beschäftigungen nach auch wirklich Vieles gemein. Gleich ihren Vorgängern behandelten und lehrten sie die Wissenschaft der Natur, oder den Ursprung und das Wesen der Dinge,*) die Grösse und Bewegungen der himmlischen Körper und die Ursachen der merkwürdigsten Erscheinungen auf der Erde: eben so auch die Eigenschaften und Verhältnisse von Zahlen und Grössen, und die Wirkungen und Verbindungen der Töne. Nur hatten ihre Arbeiten mehr das Ansehen der Kunst, wie es bei Jenen mehr Natur war; nur zeichneten sich ihre Werke durch noch mehr Scharfsinn, aber auch feinere Spizfindigkeit aus; nur war durch die frühern Vorarbeiten die Ungewiſsheit der Erkenntniſs schon mehr ins Licht, wenn es auch in ein falsches war, gesezt, und ihnen manche Folgen älterer Systeme deutlicher und bedenklicher geworden, als daſs sie im Gefühl ihres Uebergewichts nicht noch weiter hätten schreiten sollen. Hatten Frühere den Sinnen nicht getraut, so trauten sie nun keiner menschlichen Meinung weiter, und gaben selbst das Sicherste und Heiligste für Menschentand aus; hatten sich jene mit physischen Grundursachen beschäftigt, und waren auf einen Mechanismus der Natur verfallen, so erlaubten sich diese noch gröbern Materialismus, der nothwendig auf ihre Moral zurükwirken muſste. — In ihrem praktischen Leben und ihren Beschäftigungen hatten sie mit den Weisen vor ihnen noch Manches gemein. Auch sie waren Staatsmänner, auch sie dienten ihren Mitbürgern nicht blos durch Lehren, sondern auch durchs Handeln, auch sie hielten Vorträge in den Volksversammlungen: nur geschah es von ihnen selten mit gleichen Absichten. Wenn jene sich als Geschäftsmänner aus Patriotismus und Liebe zum allgemeinen Wohle und ohne allen Prunk zeigten, so hegten die Sophisten hier meistens nur Privatabsichten und huldigten gewöhnlich dem Idol ihrer Selbstsucht.

---

*) Nach Xenophon gaben sie der Welt zuerst den Namen der Schöngeschmükten (κόσμος).

Bei den Sophisten lassen sich zwei Seiten unterscheiden, (die selbst Platon anerkannte, indem er ihnen auch als Männern von vielen Kenntnissen Gerechtigkeit widerfahren lieſs. Vgl. *Timaeus p.* 285. *Bip.*) eine unläugbare bessere Seite, ja selbst Verdienste, und eine schlechtere Seite oder Nachtheile.

Was die bessere Seite und die Verdienste der Sophisten betrift, so zeigen sie sich, ohngeachtet oft die Folgen ohne ihre Absicht und zufällig waren, in Folgendem:

In ihrem Namen, der sich selbst bescheidner ankündigte, lag keine Schuld. Sie genossen allgemeine Bewunderung und Achtung, nicht als Lehrerzunft, sondern als freie Dilettanten und herumreisende Virtuosen. Sie lebten in dem bedenklichsten Zeitalter und in einer Zeit der Philosophie, wo sich die Erfahrung mit der Vernunft völlig entzweit hatte, und die Gründe des logischen Scheins eben so wenig aufgedeckt waren als die des transcendentalen. Die Dialektik ging in die Sophistik über. Ihre Lehrer konnten daher geehrt und belohnt werden; auch blendeten bisher Keine so sehr.

Sie waren gebildete Männer ihrer Zeit, und zum Theil durch Reisen mit Gewandheit und Menschenkunde versehene Männer von Welt; dabei aber keineswegs philosophische Pedanten. Vertraut waren sie mit der Natur, bekannt mit früheren Erforschungen und versehen mit einem Sinne für das Ganze. Ihre Kenntnisse, Erfahrungen und Geschiklichkeiten besaſs Niemand jener Zeit in grösserm Maasse.

Sie wurden ferner Erfinder manches Neuen, Begründer des Sinnes fürs Schöne und Nüzliche, Bearbeiter der Theorie der Kunst, und so Begründer der Redekunst. Sie zeigten sich als Forscher nach den Ursachen und dem Ursprunge der Natur, wie der bürgerlichen Einrichtungen; sie stürzten Vorurtheile für die Auctorität des Alterthums. Sie waren ferner Lehrer der Grammatik und Rhetorik, dabei Bildner und Bereicherer der Sprache (auch als Schriftsteller) durch neue Ausdrücke oder feinere Schattirungen alter Worte. Die Sophistik ging nemlich nicht von Logik aus (sonst hätte sie nicht so viele Trugschlüsse gezeigt), sondern von Redekunst. Als erste eigentliche Lehrer der Wissenschaft wuſsten sie Bedürfniſs für dieselbe zu erwerben, und brachten in den ersten öffentlichen Vorträgen auch zuerst Gegenstände der Sittlichkeit zur allgemeinen Sprache.

Ein viertes Verdienst lag in ihnen als Veranlassern festerer Ueberzeugungen, ob es gleich nur als mittelbares Verdienst gilt. Sie wekten den philosophischen Geist schon durch Entwiklung der logischen Gesezze des Denkens; sie legten die Schwäche mancher Behauptungen dar und veranlaſsten ein subtileres Denken. Sie waren Vermittler festerer Principien einer gesundern Moral, die damals wenigstens erst nur in einzelnen charaktervollen Menschen herrschte, da ihre Behauptungen das moralische Gefühl empören muſsten. Vielleicht haben sie von dieser Seite der Moral mehr genüzt als geschadet; hätten sie selbst das einzige Verdienst, einen Sokrates gewekt zu haben.

Aus diesen ihren bessern Seiten oder auch zufälligen Verdiensten entsprangen dennoch manche Nachtheile für ihr Zeitalter und für die allgemeinere Anerkennung der Sittengesezze.

Schon die politische Freiheit ihrer Zeit muſste bald tyrannische Willkühr fördern, wenn sie auch zu einer edlern ἐλευθερία führen konnte (vergl. *Plat. Gorgias* Bd. IV. S. 98.). Eben so muſste der Reichthum der neuen Reichen in Athen den Eigennuz, der Luxus daselbst auch eine sinnliche Hofphilosophie erzeugen; wozu noch die Zerrüttung der Staaten kamen. Insofern aber wären die Sophisten zwar zu tadeln, doch mehr als Kinder eines verdorbenen Zeitgeistes.

Es fehlte ihnen nicht an philosophischem Kopfe, wohl aber an philosophischem Geiste. Sie wuſsten zwar Vieles, allein sie wollten Alles wissen, maaſsten sich an, über Alles zu urtheilen, ja sogar durch ihren blossen Willen Alles nach ihrer Absicht, mithin auch das Böse als Gutes darstellen zu können. So verwechselten sie als helle, aber nicht genug geregelte Köpfe Irrthümer des Verstandes mit Ansprüchen der moralischen Vernunft. Dies aber war eigentlich nur Miſsbrauch einer sonst guten Kraft, da die Syllogistik jezt aufgekommen war und noch nicht in ihre Gränzen gewiesen war. Freilich erklärten sie gemeine Gläubige gradehin für Dummköpfe, griffen kühn genug Alles, auch das Heilige und Alte an, und wurden, was schlimmer war, mehr Volksleiter als Volksschmeichler.

Durch ihre Sprachphilosophie getrieben, erklärten sie manche Worte zur Bezeichnung eingeführter guter Einrichtungen für leere Namen, dagegen führten sie hier eine Wortkrämerei und Wortstreite ein, dort eine Schönrednerei, welche zwar dem Schönheitssinne der Athener behagen konnte, jedoch auch für das Unnüzliche und Schädliche durch scheinbare unschuldige Namen einnehmen konnte. — So konnten ihre Prunk- oder Schaureden (ἐπιδείξεις), auf die sie sich oft einzig legten, Vieles wirken.

Sie suchten dadurch die üppige Neugierde und die prahlerische Verschwendung Andrer zugleich zur Befriedigung ihres Eigennuzzes anzuwenden; und daher ihre Forderung ansehnlicher Summen für die ganze Vollendung der Bildung zur Weisheit. Dabei ermangelten sie dann freilich auch nicht, sich selbst anzupreisen und kühn genug, sich des Geheimnisses zu rühmen, einen jeden, der sich ihrem Unterricht anvertraue, zu mächtigen Rednern oder Beherrschern von Völkern zu machen. Sie bezogen die olympischen Spiele, um sich dort öffentlichen Beifall zu erwerben, wobei sie sogar wagten, mit jedem gegebenen Stof hervorzutreten, und alle Einwürfe niederzuschlagen. Zu ihrem Siege über ihre Gegner hatten sie ihre künstlichen *Trugschlüsse* stets in Bereitschaft, und um sie desto sichrer zu verwirren, suchten sie durch *Fragen* von Folgerung auf Folgerung bis auf einen Saz, der entweder ausgemachte Wahrheit war oder der Behauptung des Gegners widersprach, zu führen.

Je mehr Ansehen und Reichthümer die Sophisten erhielten, desto ausgearteter wurden sie. Sie zeigten sich daher als höchst ehr- und gewinnsüchtig, als philosophische Marktschreier und Raisonneurs. In ihrem Vortrage zeigten sie eitle Ruhmsucht und Kühnheit, die oft bis zur Frechheit ausartete; der Geist ihrer Grundsäzze war von Eigennuz, Leichtsinn, Frevel und Zügellosigkeit begleitet. Ihre schönklingenden Lobreden auf die Tugend waren nur ein schönes Geschwäz, sie haschten nach Wortspielen, gaben meist mehr Schaale als Kern, und suchten mehr zu glänzen als zu nüzzen. In ihrem Unterricht als solchem lag schon an sich, da er mehr in Declamationen als ruhigen Vorträgen bestand, ein Anlaſs zu jenen Trugschlüssen und Scheinwahrheiten (Sophistereien) und die Gelegenheit zu Paradoxien aller Art. Schon die bisherige Erziehung der Griechen war mehr äusserlich, Gymnastik und Musik konnten nur bei guter Sitte und Frugalität hinreichen. Gefährlicher wurden aber die Sophisten dadurch, daſs sie auf *Jünglinge* wirken konnten, die durch den äussern Schein geblendet, sich ihrer Führung auch blindlings überliessen. So verdarben sie durch ihre Grundsäzze selbst die künftige Generation. Ueberdies entsprang ihr Unterricht minder aus Liebe zur Wahrheit als aus Ehrgeiz, und politischer Egoismus führte ihnen Schüler zu. Durch Anwendung der rhetorischen Streitkunst auf moralische Gegenstände verwirrten sie die moralische Urtheilskraft. Ihr Zwek war eigentlich *auf* gelehrte Erziehung zu politischen Zwecken, also vorzüglich zu der in öffentlichen Verhandlungen brauchbaren Beredsamkeit *gerichtet*. Zieht man dabei noch in Rüksicht, daſs damals nur wenige Denker daran dachten, die Gründe des Wissens in sich aufzusuchen, so wird es deutlich, wie die Moral nun als Klugheitslehre erscheinen muſste. Schädlich ward es, daſs die Sophisten das, was Sache des freien Handelns seyn sollte, zum Gegenstand der Speculation machten und einen Geist der Grübelei verbreiteten, der die Kraft des *moralischen Sinns* lähmte. So fragten sie zuerst, ob die Tugend überhaupt lehrbar sey.

Bei den Sophisten erschien der erste Miſsbrauch der Aufklärung des Geistes zu Afterweisheit, so wie der Klugheit des Lebens und listiger ränkevoller Verschmiztheit, durch welche die Sophisten die ersten Verbreiter der Hofpolitik, die Verwirrer des gesunden Verstandes, die Verderber der öffentlichen Sittlichkeit, sie, die Ersten, welche die Philosophie in den bösen Ruf nicht allein der Lächerlichkeit, als eine Grillenfängerei und Zankkunst, sondern auch der Schädlichkeit und Gefährlichkeit gebracht hatten. Hier fühlt man doppelt, wie nöthig und wohlthätig ein Mann seyn muſste, der sowohl durch dialektische Fertigkeit ihren Sophismen die Spizze bieten, als sie auch durch seine unerschütterliche Tugend verdunkeln konnte. Die Bekämpfung ihrer Thorheiten und Grundsäzze und ihre völlige Entlarvung durch Sokrates, muſste ihren Einfluſs nothwendig schwächen und ihren Sturz vorbereiten, und wenn nun auch ihr Name und ihr Geschlecht noch bis auf die lezten Zeiten des Isokrates fortdauerte, so wurden sie doch schon früher auch so verachtet, als sie vorher waren bewundert worden. Ihre eigne Ausartung muſste ihren Fall herbeiführen und allgemeiner Haſs und Verachtung folgte ihrer blinden Verehrung, ihr Glanz zerfloſs in Nebel, wie das luftige Gebäude ihrer Sophismen zerfiel. Sie waren in eine Periode gefallen wo sich die Aufklärung überzeitigt und unter Staatsmännern zu früh verloren hatte, die eine unreife und halbe Cultur auf einem unvorbereiteten Boden erst miſsbrauchen muſsten.

Wenden wir unsern Blik noch einmal besonders auf den Geist der Moral der Sophisten, so scheint es sonderbar, daſs Meiners, der sie nur von der schlechtesten Seite darstellt, sie doch auch Erfinder seyn läſst, und zwar des ersten Systems der griechischen Ethik, welches aber freilich von ihm selbst auch als eine Theorie der Sinnlichkeit und gröbsten Selbstsucht aufgestellt wird, welches nie (?) kühner vorgetragen worden sey. Er sagt, man habe in jenen sittenlosen Zeiten ein ganz anderes System einführen sollen; allein dabei hat er überhaupt viel zu wenig erwogen, was jedesmal der menschliche Geist konnte — und zunächst auch wohl bedurfte, er hat nicht die Ursachen entwickelt, warum grade dies das erste sogenannte System und kein Anderes es war.

Es war eigentlich darin so wenig ein System als in den Schriften mancher Neuern (Franzosen, z. B. eines Voltaire, d'Argens), welche Lebensgenuſs empfahlen; höchstens hatten die Sophisten nur den Zwek, eine Kunst zu lehren, und zwar eine Kunst des Lebens durch einzelne Regeln der Klugheit. Es war eigentlich keine Moral, was sie gaben, sondern (wie auch Tennemann S. 349. Th. 1. sagt) ein System von Neigungen. Manche Schüler der Sophisten, die ihrer Lehrer Declamation miſsverstanden hatten, wie Kallikles und Thrasymachos und A., gingen aber noch weiter und betrachteten den Menschen als ein blos unter dem Gesez seiner Neigungen und sogar seiner physischen Kräfte stehendes Naturwesen, ihn, der so wenig frei sey, daſs er sogar mit seiner Vernunft den Neigungen, welche die bürgerliche Verfassung einschränke, dienen müsse. Nur diese spätern Leidenschaftlichen, welche die Ungebundenheit empfahlen, läugneten die moralische Natur des Menschen, und liessen alles Moralische in ihm nur durch Furcht, Erziehung und bürgerliche Verfassung erkünstelt seyn. Den Grund der Sittenregeln fanden sie also ausser den Menschen, und hoben so alle moralische Verbindung auf.

Allein es konnte der menschliche Geist jezt keine andre Richtung nehmen, und so kann man sagen, er sollte es auch nicht. Er konnte nicht, denn 1) waren die sittlichen Anlagen des Menschen noch nicht mit deutlichem Bewuſstseyn erkannt; es war 2) vielmehr selbst die Religion mehr Aberglaube und ein Popanz der Gesezgeber, der Cultus unlauter, und auf äussere Auctorität des Alterthums, des Herkommens und der Verfassung gegründet; es war 3) die Moral bisher ohne wissenschaftliche Cultur ein Meer von Meinungen und unaufgelöſster Widersprüche, die ihren tiefsten Grund in dem Verein einer sinnlichen Natur mit einer sittlichen hatte, die man jezt mehr verschieden zu ahnden anfing, da man vorher mehr den ganzen Menschen betrachtete. Er muſste so, weil man fühlen muſste, wohin der erste sinnliche Versuch einer Moral als blosser zufälliger Erfahrungssache und Lebensweisheit, als blosser empirischer Eudämonismus den Menschen hinführe, und wie sehr er ihn entwürdige. Der Mensch sollte gewekt werden zu einer tiefer liegenden Unterscheidung des Rechts und Unrechts. Man verwechselte noch natürliche Triebe mit naturgemässer Bestimmung. Die Aussprüche der gesunden, aber unentwickelten Vernunft wurden verkannt und für Täuschung erklärt, und der daraus entstehende Indifferentismus und die Gleichgültigkeit gegen das Sittengesez machte Erforschung der moralischen Fähigkeiten und Gesezze immer mehr zum dringenden Bedürfniſs. Es sollte sich erst das Legale mehr ausbilden; es sollte also durch solche juristische Rabulistereien an dem proceſssüchtigen Athener klar werden, wie weit Verdrehung des natürlichen Rechts führte, dessen Ahndung (Natur-Recht) die Sophisten wirklich zuerst nahe kamen. Mit dem Naturrecht streitet das bürgerliche Gesez.

Einzelne Sophisten.

Protagoras aus Abdera, der um 440. v. Chr. blühte, mochte sich vor Allem mit Herakleitos Philosophie bekannt gemacht haben. Er war der erste, welcher sich Sophist nannte und seine Wissenschaft öffentlich feil bot, auch gewann er durch seine Kunst viele Freunde, die ihm sogar bis Athen nachfolgten. Nach Gellius Erzählung gab er selbst darin Unterricht, durch welche Rednerkünste man eine schlimme Sache verbessern könne (τὸ ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν); damit aber deutete er nur Kunstgriffe an, die schwachen Beweisgründe zu heben. In einem seiner Werke hatte er das Daseyn und die Natur der Gottheiten zwar nicht geläugnet, aber bezweifelt; deshalb wurde es bei Allen, die es besassen, durch einen Herold aufgesucht und öffentlich verbrannt;*) — das erste Beispiel von Bücherinquisition. Nach Sextus (*adv. Math. IX.* 56.) hatte er sich im Anfange seines Buchs also darüber geäussert: περὶ θεῶν οὔτε εἰ εἰσίν, οὐϑ᾽ ὁποῖοι τινες εἰσὶ δύναμαι λέγειν. So also begann er seine Untersuchung auf skeptische Weise. — Für Protagoras neigte sich Alles mehr zur Subjectivität hin. Er behauptete, daſs es nur subjective Wahrheit gebe und der Erkenntniſs alle Gemeingültigkeit mangle; daher πάντων χρημάτων μέτρον εἶναι ἄνϑρωπον. (*Plat. Cratyl. p.* 235. *T. III.*) Dies beruhte auf dem Saz des Herakleitos: Alles sey in beständigem Flusse. Und so schreibt ihm Platon im Theätetos die Lehre des Parmenides, Herakleitos und Empedokles zu, daſs Nichts das, was es scheine, wirklich und beständig sey, sondern daſs Alles, von dem wir mit Unrecht sagen, es sey, aus Bewegung und Mischung entstehe, und daſs Nichts sey, sondern Alles zerrinne und werde. — So schwanden ihm die Gegenstände in wirbelnder Bewegung. Er lieſs auch die Gründe der Vorstellungen von der jedesmaligen Beschaffenheit des Körpers und dessen Affection von Aussen abhängen und hielt das Empfindungsvermögen für das Kriterium der Wahrheit. Dabei unterschied er die sinnliche Empfindung von der Vernunfterkenntniſs (ἐπιστήμη). — Alles Wirkliche beruhte ihm also auf der Vorstellung eines Jeden. Die Vorstellung machte er nach dieser Annahme zum vorgestellten Dinge selbst; die Wahrheit blieb ihm nur relativ. Für Jeden ist das Wahrheit, was er in jedem Moment dafür hält; die verschiedenen Empfindungen aber, welche dahin leiten, hängen wieder ab von den verschiedenen Zuständen. — Ueber seinen Begrif der ψυχὴ s. Gesch. der Psych. S. 223.

---

*) *Diog. IX.* 8, 5. *Jos. contr. Ap. II.* 37. *Cic. de nat. deor. I.* 23. —) Fülleborn über die Schreibfreiheit bei Griechen und Römern 1795. S. 6. muthmaſst, daſs die Schrift des Protagoras gefährliche Neuerungen aus der persischen Religion enthalten, zu verbreiten und gesucht habe, wie Philostratos zu verstehen gebe. Vgl. Oben S. 434.

Gorgias, zeigte sich als ein eben so mächtiger Redner und spizfindiger Dialektiker wie Protagoras, mit dem er ziemlich in derselben Zeit, obschon etwas später, erschien. Aus Leontium in Sicilien gebürtig, war er des Agrigentiner Empedokles Schüler. Seine Reise nach Griechenland und der politische Einfluſs, den er sich erwarb, muſste ihn bekannt machen, wie er denn durch sein Ansehen die atheniensischen Jünglinge an sich zog. Unläugbar zeichnete er sich durch Scharfsinn aus, wenn er schon oft nur durch ein leeres Wortspiel zu glänzen suchte. Er soll zugleich der erste gewesen seyn, welcher in den Volksversammlungen Jeden aufforderte, einen Gegenstand des Disputirens vorzulegen.

Gorgias sagte in seinem Buche, περὶ τοῦ μὴ ὄντος beim Sextus: Es ist nichts wahr; wäre auch etwas wahr, so könnte es der Mensch dennoch nicht begreifen; und könnte der Mensch auch etwas begreifen, so könnte er nichts ausdrücken. — Er ging offenbar in der Vernichtung der Gründe unsrer Erkenntniſs noch viel weiter als Protagoras, zum Beweise, daſs Wahrheit und Weisheit ihm blos Dienerinnen des Eigennuzzes waren. Er unterschied die Vorstellung von dem vorgestellten Objecte, die Empfindung und die Gegenstände derselben. Dabei aber wagte er sich zu einem weitausgedehnten Skepticismus. Nicht die Objecte, sondern nur die Rede theilen wir nach seiner Behauptung Andern mit; die Sprache wird durch sinnliche Eindrücke bestimmt, wie jede Benennung durch Empfindung. Es bleibe, wenn wir durch Worte auch etwas Reales mittheilen könnten, noch unentschieden, wie das, was der Sprechende gedacht habe, auch der Hörende gleichmässig denke. Es ist nicht einmal möglich, daſs Zwei einerlei denken, da Jeder von dem Andern verschieden ist und Ein Mensch nicht einmal in einer Zeit einerlei Empfehlungen hat. Dabei berief er sich besonders auf die Zweideutigkeit der Sprache des gemeinen Lebens. Er entfernte sich aber eben durch seine für die Aufhebung der realen Erkenntniſs bestimmten Trugschlüsse von einer ernsten Denkart und haschte mehr nach Sonderbarkeiten und blendendem Spielwerk, da er weder Seyn noch auch Schein gelten lassen wollte. Dennoch achte man in ihm die Ahndung der verschiedenen Individualität und die Unterscheidung der Vorstellungen von den Objecten und von den Worten.

Hippias aus Elis übertraf wohl alle Sophisten an vielumfassenden Genie und an Mannichfaltigkeit von Kenntnissen. Er vereinigte in sich fast alles Wissenswürdige seines Zeitalters, bis auf die Künste und Handwerke herab und zwar in solchem Grade, daſs er nicht blos über ihre Werke urtheilen, sondern sich auch selbst darin zeigen konnte. Von seinem treflichen Gedächtniſs (das also doch neben der Urtheilskraft ausgebildet werden konnte), erzählt Philostratos. Er machte sich überdies in allen Dichtungsarten berühmt, und hinterlieſs ausser vielen andern Schriften heroische und elegische Gedichte, Trauerspiele und Dithyramben, — ein Universalgenie des damaligen Zeitalters. Besondere Behauptungen von ihm zählt Platon in *Hippias minor* auf, die jedoch mit den Obigen zusammenstimmen.

Prodikos aus Keos, der jünger als sein Landsmann Simonides war und um Ol. 86. blühte, war Schüler des Protagoras und ihn hörten Sokrates, Theramenes, Euripides, Xenophon und Isokrates. War er auch nicht so mächtiger Redner als Gorgias und Protagoras, und lebte er auch nicht regelmässig, so wurden seine Declamationen gern gehört und besucht. Nach Suidas wurde er der Verderbung der Jugend beschuldigt, und von den Atheniensern zum Trank des Schierlings verdammt.

Von ihm haben wir noch Vermuthungen über die Entstehung der ersten Begriffe von Gott. Nach Sextus sagt er: die Alten hätten die Sonne, den Mond, die Flüsse und Quellen und überhaupt nüzliche Dinge des Nuzzens wegen für Götter gehalten, wie z. B. die Aegyptier den Nil. — Den Wein habe man verehrt unter dem Namen Bacchos, das Getreide unter dem Namen Ceres, und so habe man andre Gegenstände zu Göttern erhoben, um gegen den aus ihnen fliessenden Vortheil erkenntlich zu seyn. Ob er unter den Göttern nur die Volksgottheiten gemeint habe oder nicht, dies muſs über seinen Atheismus entscheiden.

Prodikos erwarb sich Verdienste um die Synonymik und Etymologie. — Von ihm rührt dann auch die schöne moralische Dichtung von der Wahl des Herakles oder von den Vorzügen der Tugend her, welche uns Xenophon in seinen sokratischen Denkwürdigkeiten (2, 1, 21. f.) aufbehalten hat. Freilich muſs man wohl mit **Meiners** eingestehen, daſs diese trefliche Apologie den übrigen Grundsäzzen der Sophisten, ja besonders noch der ausschweifenden Lebensweise des **Prodikos** zu widersprechen scheint. Dennoch läſst sich nicht bezweifeln, daſs die hier vorkommenden Ideen Grundsäzze des **Prodikos** waren, und sie wahrscheinlich zu seinen Prunkreden gehörten, womit er in griechischen Städten herumzog. **Sokrates** sezt auch beim **Xenophon** hinzu, daſs **Prodikos** so die Bildung zur Tugend ausgedrükt, in seinem Unterricht aber noch weit herrlichere Gedanken und Worte dargelegt habe, so wie **Prodikos** dieselben auch in einem eignen *συγγράμματι* dargestellt hatte. Auch konnte **Xenophon** theils genau wissen, ob diese Rede von jenem Lehrer des **Sokrates** wörtlich herrührte, um so mehr, da er selbst auch den **Prodikos** gehört haben wollte, theils auch weiter kein Interesse dabei hatte, grade ihn als Verfasser der Fabel anzugeben. Indessen ist es wohl möglich und wahrscheinlich, daſs er in der einzelnen Darstellung Manches feiner gewendet haben, und dann auch den Ausdruk mit in seiner Sprache noch verschönert haben mochte. Möglich wäre es auch wohl, daſs **Prodikos** nach Beschaffenheit der Umstände ebenfalls eine andre Moral gelehrt hätte, welches den Sophisten und ihm, dessen Handlungen mit seinen Reden nicht wenig in Widerspruch standen, nicht grade schwer fiel. Auch konnte er jenen Apolog von seinem Landsmann **Simonides** entlehnt haben. Die Gedanken über den **Tod**, welche der **Pseudo-Aeschines** ihm zuschreibt, sind wahrscheinlich nicht von diesem alten Sophisten. Der **Tod**, schlieſst er, sollte Niemanden fürchterlich seyn, weil er weder die Lebenden nach den Todten treffen kann; denn so lange wir **leben**, ist der Tod noch nicht da; wenn wir aber gestorben sind, so können wir gar nicht mehr leiden, weil wir nicht mehr sind. So benahm er die Furcht vor dem Tod und rieth zum Lebensgenuſs. Daſs übrigens **Platon** seinen Kratylos in der Absicht geschrieben, die etymologischen Spielereien des **Prodikos** lächerlich zu machen, wie **Meiners** will, steht zu bezweifeln.

Kritias, der Tyrann, erklärte die **vorhandenen bürgerlichen** Gesezze für nicht mehr wirksam, da sie nicht auf das verborgene Innre wirkten. Dadurch zeigte er das Bedürfniſs einer moralischen Religion. Merkwürdig sind seine Gedanken über den Ursprung aller Religionen. Schon **Platon** (*de Leg. X, p.* 605.) sagt, es sey die Meinung der Sophisten gewesen, daſs die Götter nicht von Natur, sondern durch die Kunst der Gesezgeber entstanden seyen. **Prodikos** lieſs die Götter von den Menschen des Nuzzens wegen erdacht seyn; **Kritias** nun suchte alle Religion aus einer andern Quelle, nemlich aus der Klugheit feiner Staatsmänner, und kluger Menschenkenner, welche die Furcht des grossen Haufens zu bezähmen suchten, herzuleiten. Er, der atheniensische **Tyrann** schrieb ein *πολιτείαν ἔμμετρον*, wovon die beim *Sextus* 9, 54. erhaltenen Gedanken wahrscheinlich ein Bruchstük waren. Da sang er: Es war eine Zeit, wo die rohen Menschen, den reissenden Thieren gleich, gesezlos ohne Belohnung und Strafe ihre Tage verlebten. Da stellten die Menschen Gesezze als Rächer auf, damit Gerechtigkeit herrschen sollte. Es wurde gestraft, wer sie verlezte. Drauf aber als man nun heimlich sie verlezte, erdachte einer der Weisen eine Fabel, damit auch die heimlichen Verbrechen aufhören sollten, und beredete seine Mitmenschen, es sey ein ewiger Gott, der ihre Gesinnungen kenne, und sein Daseyn durch Bliz und Donner sichtbar zu erkennen gebe. — So entstand die Idee einer Strafgottheit, um den Pöbel durch Furcht zu zähmen.

Unter den Schülern der Sophisten zeichnete sich Kallikles (bei Platon, im Gorgias) und Thrasymachos (*de Republ. II.*) aus in Hinsicht auf ihre moralischen Ansichten. Diese kamen darauf hinaus: Nur der Schwache, der nicht anders handeln kann, bildet sich ein tugendhaft zu seyn; die (bürgerlichen) Gesezze sind aber ein Product der menschlichen Schwäche, theils der Feigheit, entstanden aus Furcht vor Mishandlung, theils aus Ohnmacht, Gewalt zu brauchen. Dadurch herrscht der Blödere über den Klügern. Wer in sich mehr Kraft fühlt, sucht den Naturzustand und zieht das Recht des Stärkern vor; denn Stärke, Muth und Klugheit sind es, durch was man Alles zu erlangen vermag. Die Kunst des Lebens besteht in der Befriedigung aller Begierden, in der wahren Klugheit sich und Andre zu beherrschen. Uneigennüzzige Tugend wäre Thorheit, denn sie würde keinen Vortheil bringen. Enthaltsamkeit und Mässigung bleiben leere Worte, denn sie sind Feindinnen des Vergnügens. Die gemeinen Begriffe von Recht machen aber nichts aus als Uebereinstimmung mit den localen und zufälligen bürgerlichen Gesezzen, was historisch deducirt werden kann.

Nicht die höchste Verfeinerung, sondern vielmehr die muthwillige Ausschweifung der Vernunft prägt sich so in dem Zeitalter der Sophisten aus. Je mehr diese von dem Alten hinwegschwazten, desto mehr wähnten sie der Wahrheit sich genähert zu haben. Daher muſsten bald bedächtigere und kältere Denker auftreten, welche an der Wahrheit der aufgestellten Einwürfe zweifelten und die wilde Disputirsucht in Gränzen zurükführten. Feste, aus der Natur geschöpfte Grundsäzze waren an die Stelle morscher Stüzzen zu sezzen. Die Sophisten muſsten aber die Verirrung auf das Höchste treiben, ehe der Verstand Gegenmittel ergrif und ergreifen konnte. War auch Einzelnes philosophisch behandelt worden, so fehlte es noch an einer Bearbeitung des Ganzen oder an Verbindung zum Ganzen. Das Alter schüzte manche Meinung und es war gefährlich sie anzugreifen; daher konnte die Philosophie weder zu einer günstigen Aufnahme, noch zu einer bessern Gestalt früher gebracht werden, als sie selbst nicht eine Revolution erlitten hatte.

Sokratische Philosophie.

An der Körperwelt maſs sich der eigentlich philosophirende menschliche Geist zuerst, die Geisterwelt, in der früherhin seine Phantasie schwärmte, lieſs er unberührt. Daher wurden Gott und Seele kaum beiläufig, ja nur zufällig erwähnt und meist nur so ferne sie zur Naturphilosophie zu gehören schienen. Die Vernunft begann mit Auflössung der Welt, und löste sich selbst auf, mit Speculation über die Urstoffe der Natur und endete mit allgemeinen Zweifeln über die Erkenntniſs.

Sokrates war der, von dem sich das Erwachen des eigentlich philosophischen Geistes, reinere und originellere Philosopheme und das Hinstreben zu einer begränzteren und begründeteren Philosophie darstellten. Hier beginnt eine neue Periode, die vom reinern Empirismus bis zum systematischen Realismus reicht.

Sokrates.

Ist irgendwo in der Geschichte der Philosophie Abgemessenheit im Lobe und Freiheit von Declamation nöthig, so ist es hier. Vorsicht aber ist hier in der Zeichnung um so mehr nöthig, da wir fast von Kindheit vom Sokrates hörten und überall an dessen weite Wirksamkeit erinnert werden.

Man unterscheide daher zuerst genau: a) Wie Sokrates im Leben bemerkt und beurtheilt wurde? b) Wie nach seinem Tode und zwar nach einem solchen Tode? c) Was man früherhin, was späterhin an ihn auszeichnete?

Blicken wir auf die Quellen zurük, so ist die erste Frage: Schrieb Sokrates selbst etwas, was uns Quelle seyn könnte? Oder, wenn er keine Schriften hinterlieſs, wurden ihm solche untergeschoben? Schon ist es ausgemacht, daſs Sokrates nichts Schriftliches unter seinem Namen herausgegeben. Den Päan oder Hymnus (προοίμιον) auf den Apollon konnte er am Ende seines Lebens im Kerker gedichtet haben, wie er eben da zur Zerstreuung dort Aesops Fabeln in Verse gebracht haben soll (so wie etwa Anaxagoras im Gefängnisse über die Quadratur des Circels nachgedacht hatte).

Die sieben Briefe welche, zuerst Leo Allatius aus der Vaticanischen Bibliothek unter dem Titel herausgab: *Epistolae Socratis, eiusque discipulorum, Xenophontis, Aristippi, Platonis, Antisthenis etc. Parisiis.* 1637. 4. und Leo Allatius dem Sokrates zu vindiciren suchte, wurden durch die Zweifel von Johann Pearson (*Vindic. Ignat.* P. 2. p. 12. f.), und Gottfried Olearius (*Exercitatio adversus Allatium de scriptis Socratis. Lips.* 1696. 4.), und noch scharfsinniger und überzeugend durch Richard Bentley (schon in s. *Diss. de Ep. Phalaridis* und dann *Rich. Bentleji Diss. de Epistolis Socratis* in den *Opusc. Philos. L.* 1781. 8. *Epist. Phalaridis. T. II.* Gröningen 1777.), als unächt verworfen. Sie sind nichts als Schulübungen ungelehrter Sophisten. — Wenn auch nicht zu zweifeln ist, daſs Sokrates schreiben konnte, so wollte er es doch offenbar nicht, weil er sich einen ganz andern Wirkungskreis stekte, als die unmittelbar vor und nach ihm lebenden Schriftsteller. Dagegen schrieben Andere, die seinen vertrauten Umgang genossen, wenn sie auch noch nicht Schüler in unserm Sinne heissen. Was für die Sophisten diese sogenannten Schüler des Sokrates zu wenig thaten, konnten sie für Sokrates vielleicht zu viel thun, um so mehr, da sie meistens nach seinem Tode schrieben.

Xenophon ist uns bei der Philosophie des Sokrates der vornehmste und zugleich glaubwürdigste und sicherste Gewährsman, und zwar in seinen gesammten Schriften, die Apologie des Sokrates ausgenommen, welche wahrscheinlich kein Werk des Xenophons ist, wie schon Valckenaer sah. Daſs aber die Denkwürdigkeiten blos eine weitere Ausführung der früher herausgegebenen Apologie sey, und nur die Vertheidigung zum Zwek habe, scheint eine unerwiesene Hypothese.

Xenophon kann aber dennoch nicht als einzige Quelle betrachtet werden, da er eingeschränkte Absichten verfolgte. Es entstehen dabei aber Fragen: welcher Schüler des Sokrates, Xenophon oder Platon, konnte tiefer und unbefangner auffassen? welcher freier und unentstellter darstellen? Denn auszumachen ist dies für Beide, theils aus dem Grade von Zuverlässigkeit und Treue, den Jeder für sich hat, so wie aus ihrer Gemüthsart

und dem Verhältnisse zu ihrem Lehrer, theils aus dem Geist und Charakter der sokratischen Philosophie und der platonischen.

Der Simplicität Xenophons kann man sichrer folgen als dem fruchtbaren Geiste Platons, bei welchem vielfache Vorsicht anzuwenden ist. Es käme auf ein Kriterium des Aechtsokratischen im Platon an. — Platon kann überhaupt als historischer Referent mit Miſstrauen benuzt werden, weil er das Vergangene häufig so schildert, wie es hätte, wenigstens nach seiner Philosophie, seyn sollen, nicht aber wie es wirklich war (S. oben S. 24.) — Wo der anspruchlose, wahrheitliebende Xenophon mit Platon übereinstimmt, da hat man auch die Erzählungen von diesem für ächtsokratisch zu halten; im Gegentheil ist aber oft in Platons Schriften der Lehrer an die Stelle des Schülers gesezt. Die Methode, welche dem Aechtsokratischen zukommt, weicht von der platonischen ab, und kann auch hier die Entscheidung vermitteln; bei Sokrates erwarten wir mehr Ableitungen aus der Erfahrung, bei Platon mehr aus Principien; Sokrates stellte seine Philosophie in leichten und faſslichen Vortrag, Platon arbeitete in wissenschaftlicher Form und auf systematische Darstellung hin. Platon mag wohl, besonders in den nach Sokrates Tode herausgegebenen Dialogen, sich durch des Sokrates Person und Ansehen bei Behauptung mancher seiner eigenthümlichen und kühnern Annahmen sicher zu stellen geglaubt haben; auch soll Sokrates selbst, als er den Lysis des Platon gelesen oder gehört hatte, gesagt haben: Wie viel läſst mich der Mann sagen, woran ich gar nicht gedacht habe. Dennoch darf man Platon deswegen nicht für einen Verfälscher der Philosophie seines Lehrers erklären und man hat ihn hierbei oft zu sehr Unrecht gethan. Schon da er Dialogen schrieb, durfte er wirklich Personen anders reden lassen, als sie wirklich geredet hatten, vielleicht schon mit Gutheissen des Sokrates. Sokrates schäzte eben den Platon, wegen seines philosophischen Genies, sehr hoch, wie Xenophon gesteht. Selbstdenker und Fortdenker, nicht aber blos Nachbeter oder gedungener Geschichtschreiber wollte er seyn.

In Manchem ist man selbst gezwungen sich an Platon zu halten, wo Xenophon nicht ausreicht, da dieser von den abstracten Untersuchungen und den theologischen Säzzen des Sokrates wenig mittheilt. So finden sich von der bewunderten sokratischen Ironie beim Xenophon bei weitem nicht so deutliche Spuren als beim Platon.

Noch gibt es nicht nur von Platon, sondern auch von andern sokratischen Philosophen noch einige Ueberbleibsel, deren Aechtheit Meiners (*Judicium de quibusdam Socraticorum reliquiis*) bezweifelt, Tennemann aber (Lehre und Meinungen der Sokratiker über Unsterblichkeit S. 16—50.) hier und da zu retten suchte. Dahin gehören ausser Platons Briefen, die doch Cicero noch für ächt hielt, und dessen Dialog περὶ δικαίου und das Fragment von Sisyphos, und den Demodokos (den auch Tennemann für des Platons unwürdig anerkennt), welche mehr die platonische Philosophie angehen, vorzüglich noch Aeschines und Kebes.

Ueber Aeschines Dialogen urtheilt Tennemann richtig, daſs, wenn sie zwar nicht von dem Sokratiker Aeschines herrühren, dennoch aber nicht Machwerk eines Sophisten seyen, vielmehr mit der sokratischen Philosophie übereinstimmen. Kebes Sittengemälde, welches Meiners zu rasch einem Stoiker zuschrieb, ist zu sehr interpolirt, als daſs nicht schon Manches von den Zweifeln an seiner Aechtheit wegfallen sollte.

Aristoteles schöpfte in den meisten Stücken aus Platon und führt daher viele Meinungen des Platon als Sokratische an, weil er sie so in den Dialogen fand. Oft nennt er Beide zugleich, und spricht eben so wohl von Sokrates Republik als Platons; doch kommen auch Stellen vor, wo der scharfsinnige Kopf das Eigenthümliche der sokratischen Philosophie, besonders in ihrem praktischen Gehalte, bestimmte.

Aristoxenos, der Schüler des Aristoteles, dieser sonst vortrefliche Schriftsteller war, gegen den Sokrates eingenommen, und beschuldigte ihn der gehässigsten Laster, eines unvernünftigen Jähzorns, eines sträflichen Ungehorsams gegen seinen Vater, und schändlicher Ausschweifungen, was keiner Widerlegung durch andre Zeugnisse bedarf. Aristoxenos konnte und mochte es selbst nicht läugnen, daſs Sokrates gerecht und gehorsam gegen die Gesezze gewesen sey.

Ein Buch des Demetrios Phaler.: Σωκράτης hatte Plutarchos noch vor sich und benuzte es. — Von den spätern Schriftstellern besizzen wir als Quellen: *Plutarchus de genio Socratis* — *Apuleji libri de Deo Socratis.* — *Diogenes L.*, im 2. Buch. — *Dio Chrysostomi Or. de Socrate T. 2. p. 280. s. Reisk.* (n. 54.) *et Or. de Homero et Socrate. p. 282. s.* (n. 55.) wo er ihn als Nachahmer des Homers darstellt. — *Libanii Declamatio pro Socrate. (ed. Morell. Ven. 1785. 8.) Ei. Apologia Socratis* (in *Oratt. Reisk. Vol. 3. Or. 52.*). — *Suidas s. v. Socrates.*

Will man des Sokrates Verdienste richtig würdigen, so muſs man, wenn sich ihm solche zuzueignen deutliche Gründe auffinden lassen, ebenfalls 1) die unmittelbaren um seine nächsten Landsleute und Freunde — von den mittelbaren um seine übrigen Zeitgenossen oder gar die folgende Generation; — eben so weit 2) die absichtlichen von ihm klar und besonnen bezwekten von den zufälligen, 3) die leicht erreichbaren, zu denen schon sein Zeitgeist von selbst hinarbeitete — von den schwerern und ihm streng eigenthümlichen unterscheiden. So kommt man also auf dessen Individualität.

Will man diese Individualität gehörig würdigen, so ist wieder das, was an seiner Vollendung Werk der Natur, d. i. der Umstände des Schiksals, des Glüks oder Unglüks seiner Zeit, was Werk der Erziehung, d. i. Sache der fremden Freiheit, endlich was Werk seiner selbst, seiner Uebung, seiner Richtung, d. i. Product seiner eignen Freiheit war, zu unterscheiden. Hier darf man sogleich voraussezzen und als angenommen darstellen, daſs das, was in ihm moralische Natur war, nur sein Werk war, d. i. aus einem eignen Streben nach Veredlung hervorgezogen, eben so das, was in ihm Charakter, d. i. festes Gepräge seines Geistes, seines Herzens war, aus seiner Freiheit und seiner freien Selbstbestimmung hervorging. Beides muſste er sich selbst geben, sey es anfangs auch ohne sein eignes klares Bewuſstseyn geschehn.

Wie wurde er Sokrates, d. i. was war Er ganz und allein? Und was wurde er aus sich? Bei keinem Weisen ist der Blik auf sein Leben so nöthig und so wichtig als hier.

Schon der Plaz, den er zuerst auf der Erde betrat, Athen, war der blühendste und glänzendste der damaligen Welt, und insofern recht gemacht zur frühen Erregung des Gefühlsvermögens, namentlich fürs Schöne, überdies damals auch der Sammelplaz der berühmtesten und der gebildetsten Männer, mithin eine kleine Welt, eine wahre Schule des Grossen. Diesen Plaz verlieſs er auch fast gar nicht, Griechenland aber nie. Als eingeborner Athenienser muſste er aber schon die Fremden anders ansehen, als die nichtathenienischen Sophisten.

Seine Aeltern (Sophroniskos und Phänarete) waren dürftig und von niederm Stande. Dies rettete ihn von der Weichlichkeit des Zeitalters und gewöhnte ihn früh zu einer gewissen Mässigung, zu einer Einfalt des Gemüths und Reinheit des Herzens, die ihn nie verlieſs, und zur Bewahrung seiner fröhlich unschuldigen Anlagen. Daher behandelte er von jeher seinen Körper hart und legte hier schon den Grund zur Unabhängigkeit von Körper und Schiksal. In der ersten Periode des Lebens war auch er noch äusserlich bestimmbar, d. i. Kind der Zeit und Umstände.

Seines Vaters Beschäftigung muſste ihn früh zur Arbeit gewöhnen. Dieser war Bildhauer oder eigentlich nur Steinmez und schon da konnte sich in seinem Gesichtssinn der grade Blik bilden, der ihn auszeichnete, so wie ein Sinn für Maaſs und Ordnung und ein gewisser Geschmak.

Doch noch mehr scheint früherhin sein Herz angezogen worden zu seyn von seiner Mutter, einer Hebamme. Der Grund dieser Annahme liegt darin, daſs er sich öftrer gleichsam als ihr Abbild, als eine geistige Hebamme betrachtete. Schon ihr Geschäft konnte ihm Theilnahme an Menschheit einflössen.

Wenn er auch früh an den allgemeinen Uebungen aller griechischen Knaben in Gymnastik und Musik Antheil genommen haben mag, so ist uns doch das erste Aufgehen seines Innern vor ihm selbst desto merkwürdiger, da er mehr als einmal selbst darauf zurükkommt. Gleich früh war er mehr sich als Lehrer überlassen; dies ist das Factum. Es scheint, daſs sein Vater ihn zu seiner beschränkten Lebensart zwingen wollte, und da er dies nicht durchsezzen konnte, durch ein Orakel (welches vielleicht gar nur im Traume entstand) sich bestimmen lieſs; dies rieth, ihm weder Zwang anzuthun, noch auch zu sehr um Sokrates sich zu bekümmern, sondern der Neigung desselben Freiheit zu lassen, da er in sich einen bessern Führer als tausend Lehrer und Erzieher hätte (*Plutarch. de genio Socr.* T. 2. p. 589. Frkf. 1620. was schon Tennemann Th. II. S. 50. für ächt annahm). Aber Sokrates fand auch, vielleicht ehe er noch Viel von den Göttern gehört hatte, schon in früher Jugend ein lebhaftes Gefühl in sich, welches ihn vor dem Gefahrvollen, Häſslichen und Schändlichen abhielt und abmahnte; ein höheres Ahndungsvermögen, welches ihm den Ausgang, die Folgen darstellte und dadurch oft zur Unterlassung eines Unternehmens rieth; eine innre Stimme, durch welche die Gottheit unmittelbar in seinem Innern auf ihn wirkte und also nicht blos, wie seine Zeitgenossen annahmen, durch äussere Naturerscheinungen. Dies bezeichnete er: das Dämonion deute ihm etwas an, (σημαίνειν, *Mem. I.* 1, 2. προσημαίνειν §. 4. vgl. 4, 8, 1. 5.) namentlich was er thun und unterlassen solle *). Dies Dämonion war nicht sowohl, wie man annimmt, Product einer lebhaften Phantasie oder gar Schwärmerei, sondern ein lebhaftes Gefühl des Unrechts erhöht und verstärkt durch eigne

---

*) Bei der Untersuchung über das Dämonion des Sokrates kommt in Erwägung: was den Griechen vor ihm und damals Dämonion hieſs? Was schrieb Sokrates ihm als Aeusserungen bei Xenophon — bei Platon zu? Ward es wirklich von Sokrates behauptet, oder von seinen Schülern ihm beigelegt? Sind seine eignen Aeusserungen vollständig?

Bearbeitung seines Willens, genährt durch seinen frühen Hang, sich von den Aussendingen weg in sich selbst zu verschliessen. Erst war sein reges Gefühl Scheu vor dem Kecken (Gefahr) und Häſslichen (Carricatur), dann Ahndung der Folgen schändlicher Unternehmungen, endlich innre Stimme eines Unbegreiflichen und Höhern, die in ihm wie in andern ihm Verwandten sprach. Mit dem Feuer der Jugend trat er zu der angeblichen Weisheit der Sophisten und in ihr ward sein Geist zuerst geübt. Diese aber konnte ihm auch nicht gnügen. Sein Geist riſs sich los und ging mit Enthusiasmus seine eigne Bahn; denn ohne Enthusiasmus wird die gebildetste Vernunft nie die grosse Seele vollenden. In sich las er seinen innern Beruf zum Wirken auf seinen Mitbürger, wie zum Lehren, — dem er alle andern Vortheile des Lebens aufopfern konnte. Vermöge desselben hatte die delphische Inschrift auf ihn einen so tiefen Eindruk gemacht und für ihn eine moralische Bedeutung gewonnen. Eben er erklärte aber nun diesen innern Warner für eine Stimme der Gottheit und jene vorhin angegebne Vermuthung, als sey er zu dem Glauben an diese eher als an die Götter gekommen, wird durch den Vorwurf bestätigt, daſs er neue Götter einführe, den seine Ankläger eben von diesen Dämonion entlehnten. Allein eben dies ist die wichtigste Seite (wie Tennemann S. 35. richtig urtheilt) dieses so oft betrachteten Dämonions, daſs es so viel und einen so tiefen, entschiednen Einfluſs auf seine Bildung hatte, daſs es sein erster und längster Lehrer, sein steter Selbstveredler war. Schon in dem Alter, wo Einfalt des Herzens noch herrscht, wie sehr

muſste da der Glaube, unter einem unmittelbaren Einflusse seines schüzzenden Genius zu stehen, die Achtsamkeit auf sich selbst schärfen, ihn zu grossen Endschlüssen und zu einem edlen Selbstvertrauen führen. Es ist eben so merkwürdig, daſs er am stärksten zu denen hingezogen wurde, die einen ähnlichen Warner in sich bemerkt hatten, und noch merkwürdiger, daſs diese Stimme in der lezten Periode seines Lebens ganz schwieg, als er seltner Gelegenheit zu Warnungen desselben gab, bis es ihn noch einmal kurz vor dem Tode zu dem Muth das Leben der Wahrheit aufzuopfern verklärte.

Mit diesem Gefühle hing seine starke Wiſsbegierde zusammen, die auch bald von einem reichen Freunde, Kriton, unterstüzt wurde. Er wurde daher von den verschiedensten Menschen angezogen. So von vorgeblichen Prophetinnen, von pythagoreischen Frauen und Hetären (wie er in Frauen damals noch reinere Menschheit sah) — von berühmten Rednern (bei seltnerm Besuch der Schauspiele), von der Lectüre der Dichter, von den vielversprechenden Sophisten, von den eleatischen Philosophen (diesen Skeptikern), von dem melancholischen Herakleitos und dem erhabnen Anaxagoras. Doch wie er sich selbst überzeugte (nach Platons Phädon), daſs er in sich troz seines frühen Sinnes für Natur und selbst der Sternenkunde, doch keine Fähigkeit zum tiefern Eindringen fand, so erschienen ihm auch bald die Begrifsspiele und Phantasiegaukeleien der Sophisten wie die Gerichtsplazze, wo entweder Pöbel oder Tyrannen herrschten, als ein Gegenstand, bei dem man nicht weilen dürfe.

Jenem frühen Rufe gemäſs ward es jezt sein fester Endschluſs, zwar seinen Mitbürgern zu leben und für sie uneigennüzzig zu wirken, jedoch ganz anders als die Staatsmänner und die Sophisten, gegen die er sich nun mit Freimüthigkeit erklärte. Sokrates war ein ächter atheniensischer Bürger, daher ein Republikaner, doch mehr in kosmopolitischem Sinne des Worts. Er blieb in seinem nächsten Kreise, besuchte Handwerker, Privatgesellschaften, und strebte insbesondere nach der Freundschaft jüngerer Menschen, deren äussere Schönheit noch auf eine unverdorbene Innere schliessen lieſs. Er lebte also keineswegs in der Einsamkeit, wohnte nicht in einer Schule, sondern wirkte mit ächtem Bürgersinn und Gemeingeist für das bleibendere Wohl seiner immer sinnlicher werdenden und verarmenden Mitbürger. Noch als Jüngling faſste er den Plan unter den Atheniensern eine Verbesserung der Sitten zu bewirken und sich dem durch die Sophisten gestifteten Unheil entgegen zu stellen.

Sein Gefühl der Unabhängigkeit von vielen Bedürfnissen bildete in ihm einen kindlichen Sinn der Naivetät, eine halb verstellte, halb wahre Einfalt, die Platon mehr politisch nachahmte als psychologisch nachbildete. Das ist eigentlich seine Ironie. Sie ist nichts als der Contrast, den seine unschuldige Unwissenheit in manchen leeren Künsten der Vielwisserei der Sophisten gegenüber bildete, welche den eingebildeten Dünkel durch Fragen verkleinern und entblössen konnte.

Sein Gefühl war, weil es ein natürliches war, auch ein bescheidenes. Sein Leben sprach nur bescheiden für seine Lehre. Er gestand die Unwissenheit aller Dinge ein, die die Erfahrung (wenn auch nicht die Vernunft) übersteigen. Durch seine Gewandheit, seinen Wiz und seinen gesunden Verstand zog er Andre unwiderstehlich an sich. Bei dieser Bekanntschaft mit so vielen Menschen und so verschiednen Meinungen fand er aber in sich schon eine innere Harmonie, die durch alle Stürme noch mehr befestigt wurde. Eine frei gewählte, doch nicht durch Verschwendung erpreſste Armuth war ein sichrer Panzer gegen alle äussre Reize.

Die Resultate seines Bildungsganges können wir also zusammenfassen:

1. Er wurde mit dem Gefühle seiner selbst ganz von innen heraus und durch sich selbst gebildet — durch eine innre Stimme, einen innern Aufruf, innern Trieb und Beeiferung, nicht durch weite Reisen (kaum über die Thore Athens hinaus). Weder Natur, noch Umstände, sondern ein heitres freies Aufstreben aus unmittelbar höherm Beruf bestimmte ihn zu Allem.

2. Das innre Bilden ging vom Gefühle aus, und zwar von einem zarten Gefühle, vor dem das Schöne und Sittliche, das Sinnliche und Uebersinnliche, das Irdische und Göttliche in Eins zusammen floſs. Dieses Gefühl war aber nicht blos anfangs rege, sondern es behielt eine eigenthümliche Stärke und eine Lebhaftigkeit, die es nur bei einem besonnenen Manne, der weder in Gefühlen schwelgte, noch durch sie schwärmte, annehmen und be-

haupten konnte. Man darf es nicht Schwärmerei nennen, wenn sein Herz glaubte, was sein Zeitalter an religiösen Vorstellungen darbot, also nicht sein Halten an Träume etc. Grade die eigentlichen Irrthümer hatte er in sich selbst mit Strenge gegen sich erforscht.

3. Sein Charakter gab seinem Geiste die Richtung, nicht umgekehrt; seine praktisch religiösen Gesinnungen bezeichneten seinem Verstande die Gränzen, innerhalb welcher sein Denken sich beschäftigen sollte. Durch sein inneres Gefühl und durch seine Reflexion über sich kam er zu seinen Ueberzeugungen.

4. So ward er reiner und ganzer Mensch, auf der einen Seite durch seinen Sinn für Menschen und namentlich die schöne Jugendlichkeit zur Heiterkeit gestimmt, auf der andern durch seinen Sinn für das Innre des Menschen und sein religiöses Gefühl, zur Hoheit des Muths begeistert. Daher die Einheit in seinem Thun und sein Gleichmuth im Leiden.

5. Er hatte mehr Sinn für den Menschen als für die Natur. Dem Phädros, der ihn (nach Platon, Phädros T. X. p. 287.) beschuldigte, er sey in der Gegend um Athen beinah ein Fremdling, erwiederte er, daſs er Gegenden und Bäume nur anschauen und geniessen, dagegen die Menschen in der Stadt belehren könne.

6. Er hatte mehr Sinn für moralische Selbstbeschauung als für ein zerstreutes Beobachten der Menschen, aber er suchte diese minder in der Einsamkeit als im wirklichen Handeln. In ihm verband sich nemlich ein zartes Merken auf die innre Stimme mit der zarten Ahndung eines höhern Ruſs in derselben, für Andre mit kühner eigner Entsagung zu wirken. So lernte er sich selbst verstehen. So entstand in ihm, wie in allen grossen Menschen, der innige Glaube an einen höhern Ruf, auf seinen nächsten Kreis zu wirken, und mit eigner Anspruchlosigkeit, wo man könne, zu bessern; — zugleich aber auch durch das Merken auf eine innre höhere Welt sich über die gemeine Wirklichkeit zu erheben, diese jedoch aber zu veredeln und mit sich ohne Stolz hinaufzuziehen. Er war es, der das alte γνῶθι σαυτὸν zuerst moralisch interpretirte.

7. Er hatte mehr Sinn für Thun als Wissen, für das Praktische als das Theoretische, ja sein eignes Leben und sein selbstständiger Charakter war daher auch — was ihn eben zu einem reinen Menschen machte — sogar noch vollkommner als seine eigne Lehre, die weder vollständig bestimmt, noch systematisch geformt war. Er schloſs aus der Uneinigkeit der Sophisten auf das Miſslingen theoretischer Untersuchungen, und aus diesen auf die Unmöglichkeit für den Menschen, da einzudringen. Ein gemeinnüzziges Wirken unter und auf Menschen galt ihm die Hauptsache. Er handelte nach lautern Maximen und war doch fast Eudämonist.

8. Er hatte endlich auch minder theoretischen als praktischen Sinn in der Religion, ja seine Religionslehre erscheint uns sogar als Aberglaube. Aber eben hier zeigt es sich von neuem, daſs der Geist der wahren Religion sich in allen Formen

positiver Religionen finden und bewähren kann, und daſs der gute religiöse Mensch oft besser ist als die Religion seiner Zeit, und besser handelt, durch sein moralisches Gefühl genöthigt, als jene ihn lehrt. Des Sokrates moralisch erhabener Charakter war religiös, wie er es in jedem guten Menschen ist, der einen heitern Sinn für das Göttliche in sich und ausser sich hat. Aber Sokrates las auch wie Anaxagoras in der Religion seinen eignen bessern Sinn und seine moralische Urtheilskraft, welche religiöse Gebräuche zu moralischen Handlungen läuterte; er bestätigte es, daſs auf Meinungen minder ankommt als auf Herz und Thun. Hätten die Griechen (sagt daher Meiners Geschichte der Ethik, S. 88. mit Recht) seine bessern Ansichten von Götterdienst, Gebeten und Vorbedeutungen angenommen, so würde ihr Polytheismus die guten Sitten und die öffentliche Wohlfahrt mehr befördert haben, als der schlechte Monotheismus der meisten Juden, Christen und Mohamedaner sie befördern.

Insofern er sich den Sophisten entgegenstellte und seinen vorausgefaſsten Plan durchzuführen begann, ward er der erste Volkslehrer, ein wahrer Jugendbilder. Vielleicht daſs er anfangs nur indirect gegen Jene durch besseren Unterricht wirkte, den sie jedoch bald ihrer Wirksamkeit hinderlich fühlten, und ihn so zu einem directern Kampf gegen sie nöthigten, welcher auch im atheniensischen Freistaate weniger auffallen konnte. Bestärkt ward

nun der erhabene Endschluſs, sein ganzes Leben dem Dienste der Gottheit dadurch zu weihen, daſs er durch reine Lehre und als Muster Andere weise und glüklich mache. Dazu glaubte er sich berufen, und daher konnte er auch in der Folge weder durch die Eingebungen des Ehrgeizes, noch durch die Lokkungen des Vergnügens, noch durch die Drohungen von Tyrannen, noch durch die Drohung des Todes bewogen werden, den Standpunct zu verlassen, auf welchem er sich von der Gottheit selbst gestellt glaubte. Er selbst äusserte, das Orakel zu Delphi habe ihn deswegen für den weisesten erklärt, damit er die Kenntnisse Aller prüfen und ihre eiteln Einbildungen widerlegen möchte.

Als Volkslehrer verglich er sich selbst mit einem Menschen, welcher ein grosses, bald muthiges bald träges Pferd zu regieren habe. Er hielt sich, um seinen Unterricht für das Volk allgemein zu machen, schon des Morgens auf den öffentlichen Pläzzen, Gymnasien, dem Markte und in den Hallen auf, und theilte Jedem, der sich ihm näherte, seine Kenntnisse mit, da es ihm belohnend war, Freunde sich durch Bildung zur Tugend zu erwerben. Dabei berührte er dennoch nicht die Volksreligion, ohngeachtet er die grossen Lücken in der Religion selbst erkannte, die er eben so zu füllen, als die durch die Sophisten erschütterten Stützen derselben auf eine bessere Art zu sichern suchte. So gewann er zugleich die Zuneigung des Volks.

Als Jugendlehrer gab er dem Staate viele Bürger, die sich als grosse Männer auszeichneten. Seine tiefe und weitumfassende Menschenkenntniſs ging in Menschenbehandlung über. Er versäumte keine Gelegenheit, an diejenigen Jünglinge zu gelangen, in denen er grosse Anlagen für das Gute oder das Böse zu bemerken glaubte. Er rühmte sich daher, mit einer bildlichen Beziehung auf sein Zeitalter, Schlingen, Zaubermittel und Liebestränke zu besizzen, wodurch er Menschen fangen und gewinnen und seine Freunde festhalten könne. Er nannte sich einen Liebhaber aller grossen und edlen Menschen, die er nicht weniger als die Vaterstadt liebe. Doch suchte er minder Fremde und Ausländer als zunächst seine Mitbürger an sich zu ziehen.

Die Lehrart, welche er bei seinem Unterricht des Volks und der Jugend anwendete, machten weder moralische Predigten oder Volksvorträge, noch Schulunterricht aus. Sokrates suchte seine Lehren nur in freundschaftliche Unterredungen wie Andere zu kleiden und gelegentlich zu ertheilen; was er aber dann frei wieder auf seine eigne und bessere Art that. Diese seine Lehrart, die sokratische Methode, sah er als Nachhülfe an und nannte sie gleichsam eine Hebammenkunst (μαιευτική. *Plato, Theaetet*). Hatten die Sophisten einen ähnlichen Weg verfolgt, um zu glänzen, so schwebte dabei dem Sokrates ein höherer Zwek vor; darum aber bediente er sich auch dieser Methode mit mehr Unbefangenheit, und wekte das Nachdenken über die wichtigsten Gegenstände. Diese einfache Methode blieb sein Charakteristisches, selbst vor seinen Schüler, Platon, — jene dialectische Induction oder Kunst durch Anwendung eigner Kraft gemeinschaftlich mit Andern, durch Unterredung, durch lebendiges Wechselgespräch, oder — wenn man nun ja will, durch Fragen und Antworten zu ergründen und dadurch ächte praktische Wahrheit auszufinden.

Auf dem Standpuncte, welchen sich Sokrates wählte, konnte es ihm nicht verborgen bleiben, daſs die Richtung der philosophirenden Vernunft, welche er als fehlerhaft erkannte, ihren Grund in der Vernunft selbst habe. Freilich wuſste er diesen nicht durch Philosophie herauszufinden. Die dogmatischen Systeme, welche ihm bekannt geworden waren, enthielten für ihn zu viel Gewagtes und liessen doch noch Zweifel zurük. Die Erfahrung sah er nicht selten widerstreiten. Aus dieser bisherigen Metaphysik schloſs Sokrates zu rasch auf das Miſslingen aller Metaphysik.

Derjenige Theil der Philosophie, womit sich die Weltweisen vor Sokrates fast ausschliessend beschäftigten, die speculative Philosophie und darunter Physiologie, Astronomie und Mathematik, grade diese Wissenschaften trieb er entweder gar nicht, oder doch auf eine ganz andre Art, und mit Ansichten, die von Jenen verschieden waren. Wenn sich die Sophisten und überhaupt alle naturforschenden Philosophen vor ihm mit der Untersuchung über die Entstehung und den Urstof aller Dinge, über die Grösse und Bewegung der himmlischen Körper, über die Geheimnisse der Zahlen und die Natur des Raums beschäftigt hatten, so erschienen ihm diese Forschungen alle als unnüzze Speculationen, als leere Träumereien. Er, dem Kenntniſs der Menschen und Verbesserung der verderblichen Sitten des Zeitalters und der Nation, unter der er lebte, vorzüglich am Herzen lag, fand bei jenen Untersuchungen, mit denen er sich früher wiſsbegierig bekannt gemacht hatte, zu wenig Sichres und Menschliches, zu viel Machtsprüche und Hypothesen. Er sah nicht ab, wie man sich so sehr mit übersinnlichen Dingen beschäftigen könne, da sie doch, wie die abweichenden Meinungen der bisherigen Physiologen über die Natur, die Beschaffenheit, die Anzahl der Grundursachen ihm deutlich lehrten, am wenigsten erkennbar und an sich ohne Nuzzen wären. Er fand es zwekwidrig nach dem zu forschen, was von uns ganz entfernt und ausserhalb unserm Gesichtskreise liege, und das zu vernachlässigen, was uns weit näher sey und unsre Bedürfnisse noch dringender angehe. Es war ihm befremdend, in jenen Untersuchungen keine weitere Anwendbarkeit, keine Beziehung auf den Menschen zu bemerken. Denn mehr Sinn hatte er, wie erwähnt wurde, für den Menschen als für die Natur. Daher las er in dieser nur den Geist der Ordnung und fand das Göttliche in ihr wieder, was er schon in sich gefunden hatte. Der Mensch schien ihm nicht im Stande zu seyn, Dinge, die ihm wohl die Gottheit absichtlich verborgen habe, zu ergründen, und daſs eben darum, weil diese Forschungen die Kräfte des Menschen überstiegen, Widersprüche der tiefsten und scharfsinnigsten Forscher darüber, entstehen müssen.

Schon hieraus erhellt, daſs Sokrates bei den philosophischen Untersuchungen als den Maasstab ihrer Wichtigkeit allein die Brauchbarkeit derselben ansah, und, wenn er noch dabei die Unzulänglichkeit unsrer Kräfte zu Grübeleien erwähnte, so deutete er eben damit nur auf ihre mögliche viel brauchbarere Anwendung, nicht aber auf tiefe psychologische Ergründung der Eigenschaften des menschlichen Geistes. Das Interesse, was ihn zum Widersacher metaphysischer Speculationen machte, war das Praktische. Auf das dem Menschen nächste, und auf das Nothwendigste wandte er sich hin. Von ihm aber behaupten, daſs er die Philosophie zu sehr beschränkte und zusammenzog, dies würde ihm und seinen Verdiensten Unrecht thun. Als grosser Geist erschien er schon darin, daſs er sich von dem gewöhnlichen Wege seiner philosophirenden Zeitgenossen entfernte, und eine Bahn wählte, die grade in seinem für Sittlichkeit wenig empfänglichen Zeitalter kühn seyn muſste. Hatten nicht alle damalige Theorien noch eine sehr willkührliche und abentheuerliche Gestalt? Würde ein Kämpfer gegen Sophistik und Träumereien anders verfahren haben? Und wenn er nun wirklich darin zu weit gegangen wäre, so war es genug, daſs er mit den bisherigen Spizfindigkeiten seine Philosophie grade den Contrast halten lieſs, um durch diesen auch noch so scharfen Gegensaz die Wissenschaft selbst mehr absondern zu helfen, und die Vorzüge einer bis dahin ganz vernachlässigten und doch so wichtigen Wissenschaft mehr ins Licht zu stellen.

Statt aber die Philosophie, wie man ihm Schuld gab, zu verstümmeln, bereicherte er sie mit einer grössern Anzahl erhabener Wahrheiten, und erwähnte viele Gegenstände, welche später erst zur Sprache kamen. So sehr er davon entfernt war, andre

Künste, als die Kunst zu leben, die er lehrte, zu verachten, so wenig verwarf er auch gradezu und durchaus die speculativen Wissenschaften, sobald sie Anwendung für das Leben erhielten. Auch sagt Xenophon (*Mem. Socr. IV. 7.*), daſs Sokrates in allen den Fächern, von denen er Andre abgerathen habe, selbst nicht unerfahren gewesen sey; wie es auch seine Bekanntschaft mit Menschen und Gelehrten aller Art mit sich brachte. Ob jedoch seine Kenntnisse in Mathematik und Astronomie so groſs waren, daſs er auch δυσξύνετα διαγράμματα und τὰ χαλεπὰ (wie Xenophon sagt) von denselben inne gehabt, bezweifelt Tennemann ohne Grund, da grade dies ein Beweis mehr von seiner Abneigung gegen diese Wissenschaft seyn könnte. Wenn dann Hindenburg in einer Anmerkung zu dieser Stelle (4, 7.) eine solche Geringschäzzung von Sokrates abzuleiten und auf die Unwissenheit des Xenophon zu rechnen sucht, so ist es doch merkwürdig, daſs ausser Plato kein ächt Sokratischer sich in diesen Wissenschaften hervorthat.

Statt der bisherigen Untersuchungen über die Grundursachen der materiellen und intellectuellen Welt wählte nun Sokrates vielmehr die Untersuchung der Endursachen der natürlichen Dinge, und schränkte die Physik fast allein auf Physikotheologie ein.

Bisher war die Welt abstract genug aus materiellen Grundursachen hergeleitet worden, und wenn selbst Anaxagoras ein verständiges Weltordnendes Wesen erwähnte, so schien es mehr ein Nothbehelf in seinem System, und noch zu Vieles aus den

unzerstörbaren Kräften ewiger Elemente erklärt. Sokrates war nun aber der Erste, welcher die Gottheit theils nach Spuren in sich selbst und in der ihn umgebenden Natur aufsuchte, und auch seine Freunde da finden lehrte, theils allgemeiner verbreitete, faſslicher und fruchtbar für die Herzen machte. Sokrates selbst sagt, daſs er, nachdem er eingesehen, daſs ihn das Werk des Anaxagoras die verständige Ursache alles Schönen und Guten in der Welt nicht genug kennen gelehrt habe, selbst dieselbe aufzusuchen angefangen oder vielmehr fortgefahren habe. Daraus aber liesse sich schliessen, daſs Sokrates zwar den Gedanken an den wahren Gott vor Lesung des Anaxagoreischen Werks schon (vielleicht aus Hörensagen) gefaſst, aber doch durch diesen zu weitern Folgerungen veranlaſst worden war. Sokrates populäre Theologie ging vorzüglich auf die Endursachen hinaus und ward zur Teleologie. Er leitete seine Schüler auf vernünftige Absichten, welche in der Natur zu bestimmten Zwecken sichtbar werden; er verglich die Welt mit einem Kunstwerke, suchte die darin herrschende Ordnung, Schönheit, Harmonie und Zwekmässigkeit heraus, und führte auf diesem Wege zu der Idee: daſs die Welt das Werk eines besorgten Werkmeisters, daſs diese Veranstaltungen und Bestimmungen nicht Wirkungen des Zufalls, sondern eines verständigen und weisen Wesens seyn müſsten.

Dieser Beweis läſst schon eine bedächtigere Betrachtung der Natur, Bekanntschaft mit ihr im Grossen, so wie auch mehrere Berichtigung der Vorstellungen über thierische Körper unläugbar voraussezzen. Eine Weltbildung muſste dabei angenommen werden.

Daſs Sokrates, wie Platon ihn reden läſst, die Gottheit: die wahre Substanz, das Wesen im strengsten Verstande genannt habe, ist eben so unwahrscheinlich, als daſs er ihr Wesen nach Art der Physiologen vor ihm etwa als aus Aether bestehend bestimmt habe. Sokrates weiser Geist hielt es für strafbare Kühnheit über die Substanz der Gottheit etwas mit Zuversicht zu entscheiden. Dagegen sprach er öftrer von den Eigenschaften dieser verständigen Gottheit. Er theilte ihr Allgegenwart zu. Ob Sokrates dabei die Gottheit als ein denkendes, durch das Ganze verbreitetes Wesen gedacht habe, steht noch zu erweisen, da es in der dafür als Zeugniſs aufgebrachten Stelle *Xen. Mem. I.* 4, 17. nicht liegt; denn ἡ ἐν τῷ παντὶ φρόνησις bezeichnet die Denkkraft, welche sich im ganzen Universum wirksam zeigt. Hätte Sokrates die Gottheit als Weltseele betrachtet, so erhellte zugleich, daſs er gewiſs nur Eine Gottheit, einen höchsten obersten Gott annahm. Glaubte er auch an Götter, so bezeichnete er durch den Ausdruk Gott den Regierer des Ganzen.

Die Gottheit besaſs als Eigenschaft ferner Unsichtbarkeit. Diese nahm er als unläugbare Erfahrung an, suchte aber zugleich den daraus entspringenden Zweifel gegen Gottes Daseyn zu entkräften. Er schrieb ihr ferner unbegränzte Macht zu, denn die Gottheit ist Weltordner; eben so Allwissenheit. Gottes Verstand kann für Alles auf einmal sorgen. Er sieht und hört Alles auf einmal,

und weiſs Alles, was gesagt und insgeheim beschlossen wird.

Von der Vorsehung und Weltregierung läſst sich schon voraus denken, daſs er sie angenommen, ja vorzüglich einleuchtend und rührend behandelt haben werde. Ihn zog ein eignes Interesse auf die Nachweisung des Guten in der Welt. Die Gottheit hatte er als allwissend und allgegenwärtig dargestellt, allein dies nur zu praktischem Behuf, nemlich um eine göttliche Denkart und ein göttliches Leben zu begründen. So auch in Hinsicht der Vorsehung.

Von dem Verhältnisse seiner Ansicht zu der Volksreligion sprechen wir in der Folge.

Ueber seine Ansichten von der menschlichen Seele und dem ähnlichen Verhältnisse derselben zu der Gottheit, s. Geschichte der Psychologie.

Ueber Unsterblichkeit und Fortdauer möchte man von Sokrates, den uns Platon in der Besiegung des Todes darstellt, und der im lezten Hauche noch sich gleich blieb, etwas Vorzügliches erwarten, ihn selbst mit Hofnungen und Ansprüchen, die über dies Daseyn hinausreichen, beleben. Desto behutsamer ist aber bei der Bestimmung des Antheils, welchen Sokrates Denkart an jenen entfernten Hofnungen hatte, zu verfahren.

Sokrates Hauptzwek war Menschenveredlung und Besserung der Sitten unter seinen Mitbürgern. Dabei aber konnte es leicht seyn, daſs er, der auch auf die Mysterien, in denen diese Lehre vorkam, wenig Rüksicht nahm, da er theils zu würdigere

Vorstellung von der Gottheit zu haben glaubte, um das Anstossige aus den Volksbegriffen aufnehmen zu können, theils zu religiös dachte, um sie gradezu anzugreifen. Auch verweilte sein Blik nach eigner Richtung mehr auf dem Gegenwärtigen, nicht so auf dem Künftigen. Da nun Sittenlehre, Politik und praktische Anweisung zu gemeinnüzzigen Kenntnissen seine Aufmerksamkeit an sich gezogen hatte, Unsterblichkeit der Seele aber mit jenen nur in mittelbarer Verbindung stand, auch in der Volksreligion der moralische Zwek mehr verfehlt als befolgt wurde, so kann man wohl annehmen, daſs Sokrates diese Hinsicht auf ein anderes Leben in seinen ohnehin meist zufalligen und gelegentlichen Untersuchungen benuzt haben werde. Offenbar ist aber daraus so wie aus dem Stillschweigen des Xenophons über diesen Punkt weit zu viel geschlossen, wenn Meyer gradezu abläugnet, daſs Sokrates die Lehre von der Unsterblichkeit je gelehrt habe. Auch Tennemann zweifelt, ob für Sokrates Unsterblichkeit grade eine solche Wahrheit war, mit der er sich oft und viel beschäftigte, und meint endlich, daſs er seine Aufmerksamkeit auf diese Lehre vielleicht nur erst in den lezten Tagen des Lebens gerichtet habe. In dieser Untersuchung läſst sich noch manche Bestimmung, und die Unterscheidung, welche vorhergehen muſs, vermissen. Man unterscheide nemlich bei dieser Frage nach den Vorstellungen des Sokrates über Seelenunsterblichkeit, seinen Glauben daran und die Voraussezzung derselben, sein Bekenntniſs desselben oder die zufällige Erwähnung jener Lehre, die öftere stille Beschäftigung mit derselben und die Art ihres Vortrags, die von dem Zusammenhange derselben mit seinen geistigen und praktischen Bedürfnissen abhing, die wirkliche Lehre, und Empfehlung ihrer Wichtigkeit (ob sie ihm praktisches Moment hatte). Offenbar kann das eine ohne das andre bestehen. Glauben an Fortdauer der Seele kann man nun dem Sokrates nicht absprechen, wie der Jesuit Balbus im Geist der Kirchenväter über die Heiden sein Urtheil zu sprechen wagte; denn er sezte theils so Vieles aus der Volksreligion voraus, welche auch diese Lehre enthielt, und grif keine Lehre derselben an; theils geben dies auch die Meisten zu, und ausdrükliche Aeusserungen der alten Schriftsteller bestätigen es. Auch den Fall angenommen, daſs diese Lehre mit seinem übrigen Systeme in Widerspruch stände, was doch keinesweges der Fall ist, so sind wir doch darum allein nicht berechtigt, sie ihm abzusprechen. Das Bekenntniſs dieses Glaubens hing nun ganz, wie sein übriger Unterricht, von den ihn veranlassenden äussern Umständen ab. Er konnte darüber schweigen, wenn er nicht darauf geführt wurde. Allein wir lesen nicht einmal, daſs ihm je ausdrüklich ein solches Bekenntniſs abgefordert worden sey.

Die stille Beschäftigung mit der Lehre von einem andern Leben und ein Interesse an derselben, was selbst Tennemann läugnet, ihm abzusprechen, haben wir keinen Grund. Ein Mann von so feuriger Einbildungskraft, der in der Einsamkeit oft und anhaltend in Nachdenken sich versenkte, der zufolge seines ungetheilten geistigen Interesse für die Sittenlehre sie in allen ihren nahen und entfernten Beziehungen durchdenken muſste, in dessen reiner und edler Seele das moralische Bedürfniſs der Unsterblichkeit sehr dringend seyn muſste, bei diesem ist es mehr als wahrscheinlich, daſs er sich auf jene Untersuchung hingewendet habe. Hierzu könnte man noch die Bemerkung machen, daſs er den Tod gewiſs nicht fürchtete, sondern ihm gelassen entgegen ging.

Die Schriftsteller, aus denen wir diese Lehren schöpfen müssen, scheinen nicht übereinzustimmen, oder eigentlicher nicht gleich viel darüber gesprochen zu haben. Es kann allerdings auffallend scheinen, daſs in dem Werke Xenophons von den Denkwürdigkeiten des Sokrates keine Spur von Unsterblichkeit vorkommt, und daſs nur Platon im Phädon sich weitläuftig über seine Aeusserungen darüber einläſst. Daraus aber mit Tennemann auf die Unwichtigkeit, welche diese Untersuchung für Sokrates gehabt haben möchte, schliessen, würde zu rasch geschehen, da es vorher die Frage gilt, ob dies auch in Xenophons Plane liegen konnte? Es konnte auch ein subjectiver Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, der nicht in der Volksreligion begriffen war, kaum zur Vertheidigungd es Sokrates gehören. Was Xenophon in der Kyropädie vorträgt, enthält aber gewiſs sokratische Vorstellungen und floſs nicht aus des Verfassers eigner Erfindung. Selbst das was in Platons Schriften vorkommt, kann als sokratischer Beweis gelten.

In der feierlichen Abschiedsrede des Kyros (*Cyropaed.* 8, 7, 17 f.), welche ganz sokratische Einkleidung hat, benimmt er erstlich den Zweifel, daſs

wir ja dann nicht mehr die Seele des Menschen sehen; dann schreibt er den Seelen der Verstorbenen selbst noch einen Einfluſs auf das Andenken ihrer selbst unter den Lebenden zu; — die Seelen verlieren also nicht Bewuſstseyn. Die Seele, fährt er fort, dauert wenigstens in ihrem Wirken fort, und die Seele ist nicht unwissend, sobald sie den unwissenden Körper verläſst, vielmehr kann sie, wenn der ungemischte und reine Verstand abgesondert worden ist, am verständigsten werden. Daſs aber die Seele auch dann, wenn der Körper unthätig ist, noch thätig sey, zeigt das dem Tode Aehnlichste, der Schlaf, wo sie am göttlichsten zu seyn scheint und das Zukünftige voraussieht; denn dann wird sie, wie es scheint, am meisten frei. — Ein faſslicher Beweis war es, daſs die Seele, die schon im Schlafe vom Einflusse des Körpers frei sey, auch wohl einst ganz unabhängig von diesem wirken könne.

Man füge diesem bei, was er in Platons Phädon spricht von der Ueberzeugung, daſs er nach dem Tode in die Gesellschaft weiser und guter Götter und Menschen gelangen werde, und daſs der Tod eine Trennung zweier Naturen des Körpers und der Seele sey. — Im Axiochos des Aeschines erkennt man gleichfalls eine analogische Beweisart, welche allen Anschein sokratischen Ursprungs trägt.

Sein Glaube an Unsterblichkeit und Fortdauer war stark und er ging mit Freude dem Tode entgegen. In den Gründen, welche wir von ihm kennen, liegt freilich nur das analogische Verfahren des gemeinen Menschenverstandes, allein es liegt in ihnen auch ein Verdienst in Hinsicht auf Läuterung des Volksglaubens. In Ansehung jenes Glaubens blieb er der Volksreligion getreu, und wich er von ihr ab in dem Begrif von dem Zustande nach dem Tode, so folgte er seinem richtigen Gefühl und seiner Neigung zum geistigen Leben. Abgesehen von der Volksreligion kann man ihm einräumen, daſs er zuerst anfing einige Gründe aufzusuchen, um jenen Glauben zu stüzzen, wenn auch diese Gründe mehr auf Anschauungen als auf Folgerungen aus Begriffen beruhten, wenn sie auch mehr nur die Rechtmässigkeit und Vernunftmässigkeit der Hofnung als die Evidenz der Sache zum Ziele hatten. Nach seinen Gründen überzeugt, dachte er sich den Zustand ganz seinem Charakter gemäſs, mehr im geistigen, als im sinnlichen Leben. — Dieses Verdienst um jene Lehre kann man dem Sokrates um desto weniger absprechen, da sie aus Bruchstücken von den Glaubwürdigsten seiner Schüler fliessen. Leicht konnte er noch mehrere uns unbekannte Gründe aufgestellt haben, indeſs er die aus der Volksreligion entlehnten nach seiner Methode benuzte, um selbst die subjective Ueberzeugung in Andern zu beleben und zu stärken.

Sokrates Hauptzwek bei der Moral war nicht, ein System der Moralphilosophie aufzustellen (vgl. Tennemann Th. II. S. 65.); sein Zwek war vielmehr ganz praktisch. Er wollte seine Zeitgenossen, und auch hier nur die Bürger Athens bessern, dies aber nicht im Ganzen und auf einmal,

sondern im Einzelnen und gelegentlich. Ihm lag daran, zunächst Einzelne zurechtzuweisen, wo sie etwa grade fehlten, in Andern wieder die moralische und religiöse Ueberzeugung zu beleben, und ihren Einfluſs auf das wirkliche Leben zu verstärken. Doch wollte er dies Alles Keinem dogmatisch als Unterricht aufdringen, auch diesen nicht in methodischer Form ertheilen; vielmehr wollte er aus Allen selbst die sittlichen Grundsäzze entwickeln, und so diesen Fund als ihr Eigenthum betrachten und achten lehren. Seine ganze Methode war auch hier die eigentlich Sokratische, — höchst populär, obgleich noch dialektisch-erotematisch, wodurch Jeder aus seiner eignen Erfahrung und aus seinem eignen Bewuſstseyn das Wahre wie das Gute finden sollte. Sonach aber beschäftigte er sich weit mehr mit Anwendung der Sittenlehre auf einzelne Personen und auf individuelle Verhältnisse.

Dennoch dringt sich die Frage auf, ob der, welcher die Sittenlehre anzuwenden versuchte, nicht eben selbst schon eine Sittenlehre in seinem Geiste tragen muſste? ob ein Mann, der selbstständig und consequent handelte, nicht eben etwas Festes und Bündiges gehabt haben sollte? Es ist schon an sich unwahrscheinlich, daſs in dem Geiste eines Mannes, der die gröſste Zeit des Lebens der Sittenlehre gewidmet hatte, nur Rhapsodisches sich gefunden haben sollte. Ueberdies besaſs er logisch-dialektischen Kopf, führte seine Freunde so geschikt zum Selbstgefühl alles Ungeräumten.

Versuchte er also auch nicht eine wissenschaftliche Begründung und nahm er keine wissenschaftliche Form an, so hielt er doch auf Grundsäzze, kam auf sie zulezt zurük, knüpfte sie an die Gottheit.

Seine Sittenlehre war auf Religion gebaut. Er verband sie mit der populären Theologie durch die Behauptungen, daſs der beste Gottesdienst in der Erfüllung der Pflichten bestehe, indem dadurch der Endzwek des höchsten Wesens erreicht werde (durch welche Verbindung der Sittenlehre mit der Theologie er freilich den Priestern nicht gefallen konnte). Wie genau aber die Moral mit seiner Theologie zusammenfloſs, leuchtet schon dadurch ein, daſs er jene theologischen Wahrheiten nur in sofern annahm und lehrte, als sie praktisch gemacht werden konnten, sie als die Zeugnisse der Heiligkeit und Nothwendigkeit der Tugend anführte. Für den Willen der Gottheit hegte er hohe Ehrfurcht; die Erfüllung desselben hielt er für unumgänglich nöthig, um ihre Gnade zu erlangen. Da die Götter aber nur das Gute lieben, unsre Handlungen alle ihnen aber bekannt sind, so müssen wir, die wir so unter ihren Augen wandeln, eifrig der Tugend leben. Damit war ihm die Bemühung verbunden, der Gottheit selbst, so weit es nur möglich ist, ähnlich zu werden; die gröſste Gottesähnlichkeit sezte er aber darin, daſs wir gleich den Göttern, am wenigsten bedürfen. (*Xen. Mem.* I. 6. 10.) Das einzige wahre und bleibende Gut, das auch über dieses Leben hinausreicht, war ihm dann Gehorsam gegen den Willen und die Befehle der Gottheit, das Bestreben ihr zu gefallen, stets besser und vollkommner zu werden; eben dies aber auch

das einzige Mittel sich von allen Uebeln loszumachen. Uebel und Laster, Tugend und Glükseligkeit waren ihm eng verbunden und dieses schöne Band erschien ihm damals desto unauflöslicher, je mehr es die Sophisten vor ihm durch ihre sinnliche Moral und ihre praktischen Zweifel gegen Tugend zu trennen gesucht hatten. So sezte er auch das öffentliche und das Privatwohl in einen unzertrennlichen Zusammenhang und bewies zugleich zuerst, daſs allein Tugend wahre Weisheit, und Laster Thorheit oder Wahnsinn sey. Weise nannte er nur diejenigen, welche das Gute und Böse erkennen und darnach handeln, und Unweise diejenigen, die entweder nicht nach ihrer richtigen Einsicht handeln oder dazu selbst des Wissens ermangeln.

Fragen wir, ob Sokrates einen reinen, philosophisch bestimmten Begrif der Tugend aufstellte, so müssen wir es abläugnen. Sein lebendiges Gefühl leitete ihn auch hier allein. Er erklärte sie als die Fertigkeit, nicht nur das Schöne und Gute im Gefühl und Erkenntniſs aufzunehmen, sondern auch dasselbe auszuüben, oder als ein Bemühen, sich selbst und Andere glüklich machen, und keinem, selbst nicht den Feinden, zu schaden. So hing das Wesen der Tugend mit Vervollkommnung und Glükseligkeit genau zusammen, und sie lag in einer Gesundheit und Harmonie der Seele oder in Schönheit. Daher ist alles Edle zugleich schön, ist lobenswürdig, ist nüzlich; denn das Urtheil über Schönheit beruhte bei Sokrates ganz auf Brauchbarkeit.

Einen vollendeten Tugendhaften, gleichsam das Ideal eines Tugendhaften faſste er unter dem Ausdruk καλός τε κἀγαθὸς auf. Das war ihm eine ehrwürdige Benennung, σεμνόν ὄνομα. Ihn verdiente aber nur der, welcher die Haupttugenden, in die Sokrates die Tugend theilte, besizze. Dieses waren ihm aber Mässigkeit, welche Xenophon ἐγκράτεια, und Platon immer σωφροσύνη nennt — welche er dann als die Schuzgöttin der persönlichen Glükseligkeit betrachtete; Gerechtigkeit (δικαιοσύνη), aus welcher er das öffentliche Wohl ableitete; Tapferkeit (ἀνδρεία). Auf die weise Mässigung kehrt er in allen seinen Behauptungen zurük und sie ist der Grund aller Tugenden.

In der Mässigkeit sah er die Herrschaft und Erhabenheit über alle sinnliche Lust, über alle Leidenschaften, die Körper und Seele verderben. Was Einzelnes in ihr als Bestandtheil enthalten war, gab den Grund für die spätere stoische Apathie her.

Die Gründe, womit Sokrates diese erste Tugend der Mässigkeit unterstüzte und an welche er zugleich andre Vorschriften knüpfte, hatten überzeugende Kraft, und waren so ausgesucht, daſs in den folgenden Zeitaltern ihrem Gewicht kaum etwas hinzugesezt werden konnte. Sie war ihm 1) die einzige wahre Quelle der lebhaftesten Vergnügungen, denn der Genuſs derselben ist dem Mässigen doppelt süſs. 2) Nur bei ihr kann man unbeschränkte Freiheit behaupten, die Freiheit das Beste wählen und thun zu können; denn der Unmässige ist der elendeste Sclave, und aller Macht über sich selbst beraubt. Alle Uebel eines vergangenen durchschwelgten Lebens drücken den Unmässigen mit desto schwerern Fesseln, und die

Folgen werden zu Feinden unser selbst. 3) Aber auch nur durch Mässigkeit und Uebung in Entbehrung sinnlicher Vergnügen und äusserlicher Vortheile kann die Unabhängigkeit von allen sinnlichen Eindrücken und die gehörige Schäzzung wahrer Güter erlangt werden; denn nur das verdient den Namen eines Guts, was wahrhaft nüzlich und brauchbar ist. Dazu fügte er seine Meinungen von Gütern und Uebeln. 4) Die Mässigkeit bewirkt Furchtlosigkeit und standhaften Muth; denn nur der Mässige fürchtet Nichts, da er nicht vom Genusse vergänglicher Güter abhängt. Endlich 5) hat nur der Mässige das süsse Bewuſstseyn, immer selbst besser und vollkommner zu werden, und auch seine Freunde vollkommner und glüklicher zu machen. Der Weichling ist von dieser Art Belohnung fern. — An diese Lehren schloſs er Regeln der Erfahrung und Vernunft zur Erreichung dieser Tugend, welche auf das Einzelne sich bezogen.

Die Gerechtigkeit, der zweite Hauptzweig der Tugenden, begrif vorzüglich die Pflichten, welche den Bürger betreffen, und bestand im Gehorsam gegen die Gesezze. Er faſste darunter alle Pflichten gegen andere Menschen. Dabei stellte er aber zugleich seine politischen Grundsazze auf. — Sokrates behauptete gewiſs allgemeingültige göttliche Naturgesezze, welche, ohne erst von einem Staate verordnet zu seyn, ihre Vergeltung immer bei sich führen. Dahin gehörte die Verehrung der Götter und Ehrerbietung aller Art gegen die Aeltern, der Dankbarkeit gegen seine Wohlthäter, Beschüzzung der unschuldig Unterdrükten. Undankbarkeit war ihm daher ein Haupttheil der Ungerechtigkeit. — Eben so empfahl er auch Bruderliebe. Brüder haben die Gottheit für einander zu gegenseitiger grosser Unterstüzzung geschaffen, und sie könnten zusammen wirken und sich wechselseitig nüzzen, wenn sie auch noch so weit von einander entfernt seyen. — Auch Feindesliebe war ihm schon angelegen, ohngeachtet sie bei ihm noch nicht ganz rein war. Indem er auch seinen Feinden und Beleidigern zu schaden verbot, so wollte er damit, daſs man sie selbst als solche noch nicht als unvollkommnere, oder zu der Erfüllung ihrer Pflichten unfähige Menschen erkennen solle. Wenn er den für den vollkommensten und lobenswürdigsten Mann hielt, welcher seinen Freunden im Wohlthun und seinen Feinden im Leideszufügen zuvorkäme oder sie darin überträfe, so wollte er dadurch gewiſs nur unzeitiger Nachsicht und Gelindigkeit vorbeugen. Indem er aber das Leidanthun (κακῶς ποιεῖν) gegen Feinde für erlaubt hielt, so hielt er dagegen, daſs das wissentliche Schadenthun (βλάπτειν) dieselben eher verschlimmere und folglich schädlich sey. Auch Feinde sollten nicht unglüklich gemacht werden.

Daraus, daſs Sokrates ein förmliches System nicht aufstellte, ja nicht einmal aufstellen wollte, daraus kann man ihm keinen Vorwurf machen, ja es würde ungerecht seyn, es nur zu fordern. Nicht nur war es jezt noch Zeit, sondern auch nicht einmal der Ort, eine Wissenschaft aufzustellen. Sein Tugendbeispiel war der Beweis für die Vollkommenheit seiner Ansichten in der Sittenlehre. Nicht mit finsterm Gewande umkleidete er die Tugend; er führte sie als Menschenbeglückerin vor und richtete das Vertrauen seiner Freunde auf sie.

Wenden wir noch einen überschauenden Blik zurük auf die Verdienste, welche sich Sokrates erwarb, so werden wir Folgende finden, unter denen die mehr negativen voranstehen mögen.

A. Sokrates war und wollte nur seyn Veredler des Gegebenen und Nächsten, d. i. sowohl des Gegenwärtigen als des Vergangenen. Er war es a) für das Gegenwärtige, indem er die falsche Richtung seines Zeitgeistes auf politische Willkühr und auf individuelle Freiheit, die metaphysischen Forschungen auf die Natur und zwar auf die göttliche des Menschen lenkte und mit der Weisheit auf das innigste auch praktische Beherrschung seiner selbst verband; — indem er endlich den vielwissenden und oft afterphilosophischen Egoismus seiner gebildetern Zeitgenossen freimüthig demüthigte.

Er war b) Veredler des Alten und zwar α) des Volksglaubens. Auf die Läuterung des Volksglaubens wirkte er allerdings, ja er verlieh dem mythischen Cultus seiner Zeit erst den Geist der Religion und machte sie zur Religion. Sokrates gab den Griechen erst Religion, die man bis dahin nicht gehört, wenn man auch im Einzelnen ihr gemäſs gehandelt und sie sogar geahndet hatte. Allein darauf wirkte er nur zufällig, nicht mit absichtlichen, theoretisch angelegten Plänen, vielmehr nur darum, weil sein Innres ihn dunkel antrieb und als göttliche Stimme erschien. Sokrates glaubte gewiſs an Götter, aber sein Herz ahndete doch überall nur Einen Gott, d. i. Eine wirkende, handelnde, obgleich unsichtbare Vorsehung, die er ja überhaupt mit unsrer eignen Seele verglich. Er nannte die Gottheit meistens τὸ θεῖον, nicht etwa aus Vorsicht oder aus Gewissenhaftigkeit, sondern aus dunkler Ahndung, daſs selbst die Gottheit minder ein Begrif als ein Thätiges sey. So sagte er, es sey ein Charakter des θεῖον (nicht ein Vorzug der Gottheit — wie Meiners es gibt), Nichts zu bedürfen (*Xen. Mem.* 1, 6.). Daher ersann er auch keine Beweise der Unsterblichkeit, nahm sie aber von der Volksreligion an und sah sie von der Seite an, daſs die im Menschen unsichtbar herrschende Seite göttlicher Natur sey und daſs es eine moralische Vergeltung gebe. Nur auf Eins wandte er seine fast theoretisch bestimmende Vernunft und diese Richtung ist desto merkwürdiger, da sie eben den moralischen Geist in ihm bewährt. Er fand nemlich in der Gottheit nicht etwa blos wie das Volk im Zeus den Verbieter und Rächer mancher bestimmter Anmassungen, sondern den Urheber und Vollstrecker — nicht etwa religiöser und moralischer Begriffe, auch nicht politischer Gesezze, sondern — grade der ungeschriebenen (d. i. durch den Staat promulgirten) moralischen, der ins menschliche Herz geschriebenen Gesezze der Achtung gegen Aeltere (Götter und Aeltern) und der Dankbarkeit gegen Wohlthäter. Von diesen ungeschriebenen Gesezzen sprach er zuerst. (*Xen. Mem. IV.* 4. *Oecon.* 7. 31.) Dies aber sind natürliche Gefühle (Naturgesezze, wie Tennemann sagt); ihnen folgen natürliche Strafen. — Man hat den Grundsaz anstössig gefunden, daſs er ein Naturgesez des Willens für das Sittengesez hielt; allein seine Denkart machte es unschädlich. Und hier finden wir eben den Schlüssel zu seiner Läuterung der Religion. Wie er selbst sagte, (*Xen. Mem.* 1, 2, 2. 3.) daſs Alles darauf ankomme, ob die Opfernden gute oder böse Menschen seyen, nicht wie viel sie opfern, so heiligte und verklärte seine Gesinnung auch alles Unheilige. Man könnte ihn sogar den ersten Urheber einer Offenbarung, den ersten, und darum auch noch den reinsten Supernaturalisten nennen. Die θεία μοῖρα oder das Naturgesez, durch welches er die unlehrbare, d. i. über alle sophistische Ueberredung erhabene Tugend dem Menschen eingeflöſst seyn lieſs, war doch in dem Menschen und Jeder sollte sie aus sich entweder selbst oder durch Andre herausbilden lassen. Eigentlich also gründete Sokrates sich seine eigene Religion und gründete sie auf seine eigne moralische Natur und ich möchte nicht mit Tennemann (Th. II. S. 69.) sagen, Sokrates habe zulezt die Moral auf Religion gegründet, vielmehr war die Religion, die er hatte, seine religiöse Gesinnung und diese aufs innigste mit seiner Moralischen verknüpft. Treue in seinem Beruf, (in jedem Stande — *Xen. Mem. III.* 9, 15.) Vertrauen und Hofnung zu denen, die das Gröſste geben können (*Xen. Mem. IV.* 4, 17.), Gehorsam gegen die Götter waren ihm Eins.

Sokrates war aber auch Veredler des Alten β) in Hinsicht der Sprache. Wie sein Zeitalter durch die Sophisten, so erhielt seine Sprache mehr das Gepräge des Selbstgedachten und der Abstraction in den Hauptausdrücken (σοφία, ἀνδρεία, ἐγκράτεια, ἀδικία). Vorzüglich ist die Verbindung des ἀγαθὸν nicht mehr blos mit der ἀνδρεία, sondern auch mit dem καλὸν merkwürdig. Seine Sprache zeichnet sich aus durch den praktischen Geist, den er mit den Vorstellungen verband, durch den Sinn für das Schöne, der sich in ihr verräth, und endlich durch eine edle Liberalität, welche aus ihr spricht. Zartheit und attische Urbanität war in ihr vereint.

B. Dadurch, daſs Sokrates Veredler des Gegebenen und Nächsten war, war er zugleich der Begründer von etwas Bessern, das zugleich sicher war für die Zukunft, weil es angereiht ward an das Vergangene. Eben dadurch, daſs er mit seinem Zeitgeiste und durch ihn wirkte, wirkte er zugleich auf ihn und leitete ihn fort. Und hier erscheint uns zuerst sein individuelles Verdienst, — welches als das wahre sittliche, nicht zufällige Verdienst im Menschen überhaupt immer nur ein freies Richten auf das Handeln mit Unerschütterlichkeit ist. Ueberall blieb das Thun für Sokrates Hauptsache und selbst seine wissenschaftlichen Ausdrücke hatten eine praktische Nebenbedeutung oder Tendenz. Dies war ganz sein Verdienst und ein Verdienst, welches er um sich selbst hat.

Daneben zeigen sich seine Verdienste um Andre. Tennemann (a. a. O. S. 64.) nennt ihn einen Philosophen für die Welt, dem für die Schule entgegengesezt. Man kann ihn also nennen, allein sein grösseres Verdienst blieb doch immer jenes, daſs er es nicht blos für die Welt, sondern auch für sich, daſs er mit einem Worte praktischer Weiser war. In ihm erblicken wir nemlich theils schon den Entwikler des gesunden Verstandes, der sich in ihm selbst *in concreto* vorfand; es war ihm gewiſs, daſs dieser gesunde Menschenverstand unbedingt Recht habe, und daſs alles Philosophiren nur darauf ausgehe, ihn in der Lauterkeit seiner Ansprüche zum Bewuſstseyn zu bringen. Theils aber war er auch, wie schon gesagt worden ist, erster, wahrer Lehrer und Erzieher.

Man soll und man darf zur Ehre der Menschheit glauben, daſs es mehrere Sokrates im Handeln gab, nur nicht zugleich in dieser Lehrart, um vom Subjectiven im Menschen und so ohne Anmassung für ein eignes System auszugehen, und eben dadurch desto tiefer auf Gebildete und Ungebildete und zugleich auf mehr als eine Generation zu wirken. Dies aber führt zu dem noch weitergreifenden, obgleich nur mittelbaren Verdienst des Sokrates, nemlich die gradere, stärkere und entschiedenere praktische Richtung, die er dem einmal erwachten menschlichen Forschungsgeiste überhaupt auf das Handeln, auf das feinste Wirken gab. Indem er dies bewirkte, gewährte er zugleich dem einzigen und ächten philosophischen Geiste eine frische, gesunde Nahrung (entgegengesezt der sophistischen Leerheit), einen Sinn für Natur, für das Göttliche im Menschen, für die Gründe und Gesezze des sittlichen Verhaltens, endlich für das höchste Gut des Ganzen.

Sokratiker.

Aus der Achtung des Sokrates gegen jeden einzelnen Menschen und aus dieser Rüksicht auf seine subjective Denkart erklärt sich das eigene Phänomen, daſs alle seine Schüler ihre Individualität, d. i. nicht ihre alten Sünden oder Fehlschlüsse, sondern ihre freie Richtung auf das Wahre und Schöne behielten, und daſs aus ihnen mehrere entgegengesezte und sogar von ihm selbst abweichende Denkarten hervorgingen.

Die sogenannten Sokratiker waren zwar des Sokrates Freunde, doch nicht dessen Nachsprecher. Die Verschiedenheit der Denkarten aber war nicht allein aus dem allgemeinen Grunde der verschiedenen Anlagen und des verschiednen Grades des Interesses hervorgegangen; auch in der Zeit und dem Lehrer selbst lagen dazu Gründe. Daſs Sokrates selbst keine Schriften hinterlieſs, klärt hier nichts auf. Auch läſst sich nicht sagen, daſs jene Folge ohne seine Absicht und Schuld herbeigeführt worden sey. Sein Streben ging allein auf Erhöhung des praktischen Interesse für Sittlichkeit, auf Bildung des Menschen zum guten Bürger, auf Belehrung von wahrer Glükseligkeit, keineswegs aber auf Stiftung einer Schule von blossen Nachsprechern oder gar einer Gesellschaft, in deren Händen allein seine auf praktischen Gebrauch berechnete Philosophie ruhen sollte. Zurechnung findet da nicht statt, wo seinen Absichten eine falsche Wendung gegeben wurde, und wo noch überdies mehrere denkende Köpfe da waren, welche seinem System treu blieben; aber wohl konnte die von ihm gewählte Lehrart Veranlassung zu Abweichungen werden. Er trug nie im Zusammenhange ein System vor, und richtete sich in der Wahl des Gegenstandes, wie in den die Wahrheit unterstüzzenden Gründen ganz nach dem Manne, den er vor sich hatte. Die durch seinen Umgang mit Menschen aller Art bewirkte Mannigfaltigkeit und Vielförmigkeit seiner Beobachtungen und darauf gegründeter Grundsäzze gab seinem Vortrage eine so angenehme Fülle, daſs denen, die ihn benuzten, kaum Alles behaltbar war, indeſs sie das, was ihren Gefühlen und Begierden minder schmeichelte, absichtlich zu unterdrücken suchen mochten. Viele wollten ihn wohl nicht fassen, wenn sie auch gekonnt hätten. Wie leicht aber war da Miſsverstand oder eine den übrigen Lieblingsmeinungen angepaſste Deutung möglich. Wie leicht konnte er auch durch die oft seine Ueberzeugung mit einem scharfen Blik zu errathende und wie es schien, verhelende Lehrart, Ironie und Induction, so wie durch seine oft vorgegebene Unwissenheit, Veranlassung dazu werden! — Ein Grund für die Absonderung lag vielleicht auch in den mit dem Wissen wachsenden Ehrgeize und in der mit der Sittenverfeinerung gleichen Schritt haltenden Entfernung vom Natürlichen, Einfachen, Erfahrungsmässigen.

Man kann alle Zuhörer oder Schüler des Sokrates in drei verschiedne Classen theilen: 1) in solche, die seine Lehren am meisten zu ihrer eignen Belehrung benuzten und blos im praktischen Leben ausdrükten — wie gewissermassen Alkibiades; — 2) in solche, welche seine Lehren auch schriftlich aufzeichneten und so Andre unmittelbar unterrichteten — wie Xenophon, Aeschines, Kebes. Auch können wir zu den treuen Sokratikern noch den Tragiker Euripides rechnen (der vielleicht gar auch philosophische Schriften schrieb: *vid. Fabric.*). Er des Sokrates Zeitgenoſs und Freund ist überreich an moralischen Betrachtungen und Gemeinsäzzen. 3) In solche, welche seine Lehren mündlich und schriftlich vortrugen. So die meisten nach Platon.

Diejenigen, welche zur ersten Classe gehörten, erlaubten sich wenige und sehr unbeträchtliche Abweichungen; dagegen blieb nun die dritte Classe, da sie Sokrates Ideen auf eine weit mannichfaltigere Art und nach verschiednen Zwecken entwickelte, dem Lehrbegrif des Lehrers am wenigsten treu. Doch kann man hier wieder die Grade unterscheiden: Einige blieben den Grundsäzzen des Sokrates meist treu — (Platon); — Andre übertrieben, verfälschten sie, machten sie einseitig — (Antisthenes); — noch andre verunstalteten, verdarben oder verliessen sie gänzlich — (Aristippos, Euklides von Megara, Phädon, Menedemos).

Kyniker.

Antisthenes.

Antisthenes, über welchen die Zeitbestimmung sehr unbestimmt ist, der aber gewiſs um 410

v. Ch. blühte, war ein geborner Athener, obgleich nicht Bürger von Athen, da er eine Thracierin zur Mutter hatte, was ihm zu wizzigen Einfällen Anlaſs gab. Zuerst hatte er den Redner Gorgias gehört, von dem er auch den rhetorischen Schwung in seine Schriften übertrug; dann wendete er sich zu Sokrates und ward einer von dessen treuesten Schülern. Seine Schule, die er nach Sokrates Tode gründete, konnte nicht weitumfassend, gleich Anderen werden, da er seinen Zuhörern zu strenge Forderungen auflegte. Sein Charakter, unter Armuth aufgebildet, trug eine melancholische Stimmung an sich, war aber doch mit spottender Laune verbunden. Schon aus einer sophistischen Eitelkeit übertrieb Antisthenes die sokratische Strenge gegen sich selbst, so wie die erhabene Denkungsart seines Lehrers ihn leicht zu dem Enthusiasmus führen konnte, der eine überspannte Lebensweise bis zum Lächerlichen trieb. Seine bittere Freimüthigkeit gab ihm den Namen des Kynikers.

Mag nun auch Antisthenes bei der Strenge gegen sich selbst Eitelkeit verrathen haben, die Sokrates ihm vorwarf, so war doch schon die freie Wahl, verbunden mit der rüksichtlosen Strenge in seinen Angriffen auf die Thorheiten Andrer gewiſs nicht der Antheil eines gemeinen Menschen; daher ihm Tennemann mehr herabsezt als der Stifter des Kynismus es noch verdiente. Wenn er diejenigen seiner Schüler, welche sich nicht in seine Lebensweise fügen wollten, ausstieſs, so konnte darin eine Prüfung liegen, weil er voraussezte, daſs zur Tugend Enthusiasmus und zu seinem System grosse Ueberwindung nöthig sey. Ueberdem liegt die Lebensart nicht nothwendig in seinem Systeme begründet, vielmehr ist seine Lebensart mehr der Hohlspiegel, der die Lebensart der Sophisten caricaturmässig persifliren sollte. Für uns fallen ohnehin manche Härten weg, die etwa an seiner Erziehung hafteten, und wir sehen auf das minder Zufällige, auf den Geist, der aus ihm wirkte.

Wie Antisthenes in den neusten Darstellungen einseitig und hart — mehr nach den delicatern Begriffen unsers Zeitalters — beurtheilt worden ist, so wird darin auch die auffallende Erscheinung des Kynismus, der sich so lange Jahrhunderte hindurch erhalten konnte, nicht befriedigend nach seiner Veranlassung aufgeklärt. Der Grund lag theils in dem wunderbaren Zusammentreffen zweier Individuen, des Sokrates und des Antisthenes, theils in dem höchst luxuriösen Geiste des Zeitalters, der mit humaner Abglättung der Sitten verbunden war. Sokrates fand durch seine freie, willkührliche Armuth und sein absichtliches Streben nach Unabhängigkeit in Antisthenes eine solche Empfänglichkeit für diesen Funken von Seelengrösse, daſs er sie bis zur Begeisterung durchführte und zwar — was merkwürdig ist — ohne die finstere Miene der Fakirs und ohne eine finstere Religion. Mit heiterm Spotte und vielem Scharfsinne blikte er tief in die Mängel seiner Zeit und Cicero mag Recht haben, wenn er ihn minder als wissenschaftlich ausgebildeten Mann und mehr als scharfsinnigen Menschenbeobachter betrachtet. Wirklich erklärte er alle wissenschaftlichen Kenntnisse für unnüz und zweklos und ging also noch weiter als Sokrates. Aber auch hierin liegt ein Keim des Monachismus.

Seine Freimüthigkeit darf nicht befremden. Mit der heitersten Laune, dem schnellsten und lebhaftesten Wiz und überraschenden Scharfsinn suchten er und seine Schüler die Thoren seiner Zeit zu beschämen, und ungestrafte Lasterhafte blos zu stellen. Auch kündigten sie sich als eine Geissel der Thorheit und des Lasters, als Männer voll Eifer für strenge Sitten, als Aufseher ihrer Nebenmenschen an, und war das attische Salz das durchdringendste, so das kynische das beissendste.

Um die Kyniker und ihre Philosophie richtig und billig zu beurtheilen, so muſs man durchaus die ersten Kyniker von ihren spätern ausgearteten Nachfolgern unterscheiden, und dann nicht manche Uebertreibungen in ihrer Lebensart dem Grunde ihres moralischen Systems zurechnen. Die frühesten ächten Kyniker waren nicht gemeine Menschen und schon von dem ersten kühnen Unternehmer dieses eignen Ganges sagt Xenophon selbst, daſs er eben so angenehmer als enthaltsamer Mann war; ja der Tadler aller übrigen Sokratiker, Theopompos, hebt grade diesen heraus und schreibt ihm fast unwiderstehlichen Scharfsinn zu.

Antisthenes hatte mit Sokrates im Ganzen gleiche Absichten und gleiche Grundsäzze, nur daſs er zur Erreichung jener andre Mittel wählte, so wie diese bisweilen übertrieb. Wie sein Lehrer verwarf er alle speculative Erkenntniſs, aber dabei mehr als Sokrates, selbst Physik, Logik, Mathematik, hielt selbst das Lesen von Schriften für entbehrlich, und nahm nur denjenigen Theil der Philosophie aus, der den Menschen glüklich seyn lehre.

Dahin rechnete er auch die Lehre vom Daseyn Gottes, und stimmte hier ganz mit Sokrates überein, daſs es einen einzigen Schöpfer der Welt gebe, — sezte auch, wohl nach seiner Gewohnheit deutlicher und unverholen, hinzu, wenn es auch gleich viele Volksgötter gebe. Die Natur-Gottheit sey nur Eine. Daſs diese Aeusserung grade bei Antisthenes ungeahndet blieb, konnte seine Ursache entweder noch in dem Gefühl des an Sokrates verschuldeten Unrechts und vermehrter Duldsamkeit, oder in der Art, wie Antisthenes in seiner schon mehr abgezogenen Schule der Behauptung das Anstössige zu benehmen wuſste, haben. Von jenem einzigen Gott sagte Antisthenes weiter, daſs er keinem Dinge gleiche und daher auch bei so unermeſslicher Vortreflichkeit aus keinem Bilde erkannt werden könne. Seine weitern Erklärungen hierüber fehlen uns.

Was Platon erwähnt, daſs Antisthenes darüber geschrieben habe: Man kann nicht widersprechen, scheinen Sätze aus der Schule des Gorgias oder Andrer gewesen zu seyn, und den Sinn gehabt zu haben, daſs man nur durch Vergleichung Bestimmungen von einem Dinge liefern kann, ohne über sein Wesen zu entscheiden.

Antisthenes war es, der aus Sokrates Unterhaltungen ein neues Moralsystem zog und die

Tugend (grade im Gegensaz gegen Aristippos) in der Bedürfniſslosigkeit suchte. Fälschlich würde er daher Eudämonist genannt werden. Vielmehr zog er die rein moralische Seite aus sokratischer Philosophie hervor und verfolgte sie mit noch mehr Strenge, während sich Arisitppos ausschliessend für die eudämonistischen Lehren, jedoch mehr durch Umstände als durch Grundsäzze dazu bestimmt, interessirte.

Der Hauptcharakter seiner Moral verräth sich durch einen hohen Sinn für Unabhängigkeit, theils von Bedürfnissen (Einschränkung der Neigungen), theils vom Schiksale (θεῶν ἴδιον εἶναι, μηδενὸς δεῖσθαι — τύχῃ μηδὲν ἐπιτρέπειν) und durch einen Sinn für Bedürfniſslosigkeit und Selbstständigkeit. Jene Freiheit und Unabhängigkeit war ihm das höchste Gut.

Sein Hauptgrundsaz lag in dem: κατ' ἀρετὴν ζῆν d. h. nicht sowohl nach dem Moralgesez, als der lehrbaren Tugend (im Gegensaz der blos sinnlichen Bedürfnisse und der conventionellen Einrichtungen) gemäſs leben, mithin in Einfalt, ja göttlich leben (*Diog. VI.* 104.). Daher sagt er ausdrüklich (*Diog. VI.* 11.): der Weise lebe nach dem Gesezze der Tugend, nicht aber nach den positiven Gesezzen des Staats. Tugend sezte er als einziges Ziel des Mannes, der gesund und stark ist, fest; Kinder und Weiber allein bedürfen mehr.

Genügsamkeit war ihm das Mittel zur Unabhängigkeit, das ist, zur Entsagung aller Zwanggesezze der Convenienz, aller Thorheiten der bürgerlichen

Gesellschaft und der Verhältnisse des Geschäftslebens. Sie gewährt die höchsten Vortheile; denn ausser dem, daſs sie freier und begierdenlos macht, so befördert sie auch Gemüthsruhe; denn durch sie werden wir auf harte Schickungen vorbereitet und an sie gewöhnt.

Im Antisthenes erblicken wir gleichsam eine Rükkehr zum Naturzustand und ein Vorbild mancher Neueren, die sich für ihre Philosophie einen Helden erlesen, wie Antisthenes den Herakles. Hier aber erschien der erste Stoicismus und dessen Stifter als der erste Rousseau.

Diogenes von Sinope (geb. 414. v. Chr. gest. 430.).

Diogenes von Sinope in Paphlagonien, der Sohn eines Geldwechslers, ward schon früh in die seltsamsten Schiksale verwickelt, wohin auch seines Vaters Verbannung gehört. Bei diesen Schiksalen und dadurch, daſs er sich vor den gewöhnlichen Menschen auszeichnete, konnte es leicht geschehen, daſs von ihm eine Menge Fabeln erzählt wurden, und er das Spiel guter und böser Gerüchte wurde. Daher erzählen die Schriftsteller beim Diogenes von Laerte von dem Sonderling nicht nur Ungereimtheiten, sondern auch Laster, indeſs Epiktetos und Seneca ihn als das vollkommenste Muster kynischer Tugenden schildern. Kann er nun nicht ein Thor und Weiser, ein Biedermann und ein Bösewicht zugleich gewesen seyn, so ist nur möglich,

daſs Dichtungen eingemischt sind. Seine strenge Sittenlehre aber läſst weiter schliessen, daſs entweder müssige Wizlinge hier ihren Gegenstand suchten, oder daſs beleidigte Thoren seinen Tadel durch Verläumdungen schwächen wollten. Mögen dann auch seine Sitten noch härter und ungenirter gewesen seyn, als die seines Lehrers Antisthenes, so zeigt schon die öftere Verwechselung, daſs dieser Widerspruch aus einem erdichteten Grunde stamme. So streitet sein Umgang mit der Lais wider alle Zeitrechnung; so ist es unreimbar mit seinen Grundsäzzen, daſs er unnatürliche Laster sorgfältig entschuldigt habe, da er darin eben nicht von der Gewohnheit seines verdorbenen Zeitalters sehr abgewichen seyn würde.

Diogenes hatte eigentlich weder Vaterland noch Eigenthum, und er pflegte sich mit einem von den Furien Vertriebenen zu vergleichen; rühmte aber doch zugleich von sich selbst, daſs er dem Könige der Perser nichts an Glükseligkeit nachgebe. Standhaft ertrug er die härtesten Schiksale, und nie verlieſs ihn die ihm eigne sanftere Gemüthsart. Eben so war er stets sich ganz selbst genug, ohne Bedienung, ja selbst ohne Haus. Seine Wohnung in einem Fasse, das er in müssigen Stunden auch wohl fortlaufen lieſs, wird nicht ganz Fabel seyn, wenn auch nicht zu glauben ist, daſs er darin lebte.

Sein Charakter war, nach Arrians Schilderung, stets heiter und frei; weder mit der Gottheit noch mit Menschen unzufrieden, fürchtete er Niemanden, auch die nicht, welche Andre zu fürchten und zu bewundern pflegen. Er verband mit einnehmender Sanftheit den leichtesten und durchdringendsten Wiz, so daſs er unter den alten Weltweisen nicht nur als derjenige gilt, welcher an glüklichen Einfällen reich war, sondern der auch am meisten die Kunst verstand, in Scherze Moral einzukleiden.

Er tadelte die Philosophen, welche sich um die Erscheinungen des Himmels bekümmerten, und der Erde vergässen. So läſst es sich auch erwarten, daſs er sich weniger den speculativen Untersuchungen über die Seele gewidmet haben werde, und es ist unbegreiflich, wie Neuere (Adelung) ihm die Meinung beilegen konnten, daſs die Seelen der Thiere aus Aether bestehen, mit Vernunft versehen seyen, jedoch wegen der Dicke ihrer Säfte weder Bewuſstseyn, noch Empfindung haben. Der einzige Plutarchos bestimmt nicht einmal, ob hier dieser oder ein andrer Diogenes gemeint sey. — Diogenes von Sinope grif selbst geheiligte Vorurtheile der Griechen an, und verlachte Traumdeuter und Wahrsager. Eben so wenig schonte er derer, welche den Göttern opferten wegen der Erhaltung ihrer Gesundheit, selbst aber an den Opferfesten ihre Gesundheit durch Unmässigkeit vernichteten. Diesen Spott über den herrschenden Aberglauben deutete man falsch, wenn man ihn allein aus dem Drange des Wizlings herleitete, der einem lustigen Einfall Luft machen wollte.

Diogenes führte die Grundsäzze seines Lehrers Antisthenes noch weiter und zu manchen abentheuerlichen Folgerungen fort. Er schloſs: wenn die schändlichen Bedürfnisse nicht natürlich nothwendig sind, so sind alle natürliche nothwendige Bedürfnisse auch nicht schändlich. Die künstlichen Bedürfnisse achtete er allein für überflüssig und alle natürlichen zu jeder öffentlichen Befriedigung geeignet. Hierbei aber zeigte sich die eigne Richtung, welche die einseitige Uebertreibung naturgemässer Forderungen gegen den Schönheitssinn in Schuz nimmt, für welchen Sokrates noch so sehr sprach. Nicht das Leben selbst hielt Diogenes für ein Uebel, sondern nur das böse Leben (κακῶς ζῆν).

Diogenes erhielt mehr Schüler, als man von dem Abschreckenden seiner Lebensweise und der allgemeinen Weichlichkeit seiner sittenloser Zeitgenossen hätte erwarten sollen. Allein es darf nicht vergessen werden, daſs Diogenes bei einer guten äussern Gestalt im gesellschaftlichen Umgange viel Einnehmendes und Anschmiegendes hatte: seine Heiterkeit, Genügsamkeit muſste man bewundern. Diogenes erwarb sich so nicht blos Anhänger aus der niedern Classe, wohin Monimos von Syrakus gehörte, sondern auch manche Staatsmänner, wohin der edle Phokion zu rechnen. Von jenem Monimos ist bekannt, daſs er lehrte, Alles sey nur leere Einbildung, daher ihn Sextus (VII. p. 146. 221.) unter die zählt, welche das Kriterium der Wahrheit aufgehoben. Vorzüglich zeichneten sich unter den Nachahmern Onesikritos, der berühmte Begleiter und Geschichtschreiber Alexanders, und Krates von Theben (330. v. Chr.), aus. Diesem öfneten Beredsamkeit und angenehmer Wiz den Zutritt zu den besten Gesellschaften. Als Schriftsteller verglich man ihn mit dem Platon, und mehrere schöne

Bruchstücke bei **Diogenes** und **Julianus** bestätigen diese Vergleichung. Seine Tugend schildern uns die Geschichtschreiber als ausdauernd und erhaben. Der Weise bedarf nur wenig, sagte auch er. Die Reize der sinnlichen Liebe, glaubte er, würden nie durch Hunger, wohl aber durch die Zeit gedämpft. Dieser **Krates**, der die Welt für sein Vaterland erklärte, war Lehrer des **Zenon**.

Nach **Krates** dauerte der Kynismus ununterbrochen fort, und man hielt sich meistens an das Aeussere. In Italien und unter den römischen Kaisern kam eine Verbindung mit dem Epikureismus, wo er Hohn gegen allen Anstand ward, und nur durch diese Beimischung erst zum waren Sanscülottismus ausartete, zu Stande. In seltsamen Albernheiten und einer schmuzigen Lebensart wurden die Kyniker lächerlich und sanken fast zum Pöbel herab. Dem Gründer des Ordens ähnlicher, blieben noch **Musonius** und **Demetrius** unter **Nero**, **Oenomaus** unter **Hadrianus** und **Demonax** in Athen. — Da der Kynismus zu Vieles von dem Menschen verlangte, konnte er unter den Griechen nicht lange ausdauern, sondern nur wenige Freunde finden und durch hinzugekommene religiöse Schwärmerei in Italien wieder aufkommen.

Aus der sokratischen Philosophie hervorgegangen, hatte die Kynische auch anfangs gleichen Geist; auch ihr war in der Sittenlehre Glükseligkeit der Hauptzwek, auch ihr lag ein eigennüzziges Streben zum Grunde, da Ehrgeiz nicht bei ihr im Spiele seyn konnte, vielmehr eine Vernachlässigung seiner selbst, wie sie sie lehrte, in dem üppigen Athen eher Verachtung erndten muſste. Es war ein Verdienst der frühern Kyniker, daſs sie sich mit gleichem Muthe dem Strome entgegensezten und nirgends der Laster schonten. Was sie vorgearbeitet hatten, verfeinerten die sich nach ihnen bildenden Stoiker und paſsten ihre Philosophie mehr dem herrschenden Geschmak an. Wenn selbst die Epikureer auf das Urtheil der Welt noch Rüksicht nahmen, so bekümmerten sich die alten Kyniker in ihrer Lebensweise nicht darum. Die stoische Philosophie aber konnte, da sie auf abstracten Grundsäzzen beruhte, keineswegs die allgemeine Wirkung hervorbringen als die Kynische. Und dies war eine ihrer bemerkungswerthen Seiten, ihre Popularität. Sie muſste mehr als irgend ein dogmatischer Vortrag abstracter Lehren, durch strenge und zugleich auffallende Handlungen auf den grossen Haufen des Volks einwirken, eben so wie das Mönchsthum zu einer andern Zeit. Dies wäre also in der That die nächste praktische Richtung und Folge gewesen, welche der Sokratismus bewirkte.

Kyrenaiker oder Hädoniker.

Aristippos.

Aristippos aus Kyrene (also in der Nachbarschaft von Aegypten), im heissen Afrika, unter sinnlichem Reichthum nicht vor Ol. 80. geboren und erzogen, ward Gründer der zweiten sokratischen Schule, der **Kyrenaischen**, vielleicht aus Verachtung so benannt, wie man ihr vermuthlich aus eben dem

Grunde von ihrem moralischen System den Namen der Hädoniker gab. — Sey es nun, daſs er bereits in seinem Vaterlande mit dem Ruhme des Sokrates bekannt wurde, oder daſs er von seinem Vater, einem wahrscheinlich auch reichen Manne, der ihn daher früh zur Ueppigkeit stimmen konnte, nach Griechenland geschikt wurde, die olympischen Spiele zu sehen, und daſs er da erst durch die Erzählung des Isomachos begierig nach den Ursachen des grossen Ruhmes und der allgemeinen Bewunderung des Sokrates wurde: so bewog ihm dies nach Athen zu gehen, um aus der Quelle selbst zu schöpfen, angeregt durch das Gefühl eigner Kräfte. Bald trat er selbst als Lehrer auf und in Vielem das Gegenspiel der sokratischen Schüler, namentlich des Antisthenes, dem er schon durch seine äussere Lage entgegenstand. In seinem Vaterlande schon früh zur Sinnlichkeit gezogen, konnte er der lauten Stimme des Sokrates nicht Gehör geben, wenn er sich auch vorzüglich der praktischen Philosophie widmete. Er wählte dabei das Leichtere, war schon auf seinen Reisen zu sehr Weltmann geworden, und dachte so nur auf eine Methode, wie er ohne Nachtheil der feinern Sinnlichkeit leben könnte. Er folgte dem Strome, und verschlimmerte nur noch mehr, statt zu verbessern. Man sagt aber wohl nicht zu viel, daſs er selbst aus Sokrates Unterricht, wo nicht Veranlassung, doch eine Entschuldigung hernahm, sein Benehmen zu rechtfertigen. Zuerst lehrte dieser selbst die Kunst mit Menschen aller Art umzugehen, sie mit einer übrigens ihr Bestes bezweckenden Schlauheit zu behandeln. Sodann weiſs man, daſs Sokrates immer vorzüglich den Verstand seiner Schüler zur Erkenntniſs der Wahrheit geschikt zu machen gesucht habe, und herrschende Vorurtheile oft nur indirect angrif. Um Sokrates Unzufriedenheit auszuweichen, begab er sich nach Aegina, wo er eine Zeitlang die Philosophie lehrte, sich aber den Spott aller ächten Sokratiker noch mehr zuzog. Dann ging er an den Hof des jüngern Dionysios nach Syrakus, wo er an den ausgesuchtesten Vergnügungen der Sinnlichkeit, besonders der Speisen, Theil nahm, wie es ein reisender Weltmann wohl konnte. Noch vor dem Fall des Tyrannen kehrte er nach Athen zurük, und lehrte da Philosophie, jedoch nicht mit dem Beifall, den man von dem herrschenden Hange zur Schwelgerei dort hätte erwarten sollen. Vielleicht waren seine Lehren für das verfeinerte Zeitalter zu grobsinnlich, vielleicht lag in ihnen ein zu grosser Contrast gegen andre geachtete Sittenlehrer.

War Antisthenes ein Tyrannenfeind, so lebte Aristippos eine Zeitlang am Hofe, so wie Beide in der Lebensart sich ganz entgegengesezt zeigten. Darin allein stimmen sie überein, daſs Beide Sokratiker waren. Beide spotteten über abstractes Wissen; Beide suchten den Weg zur wahren Glükseligkeit, nur daſs Aristippos den Eudämonismus besonders hervorzog, weit höher hob und verfeinerte.

Aristippos Grundsäzze werden bei den Alten, wie schon Andre bemerkt haben, nicht immer von denen seiner Schüler gehörig unterschieden, so daſs man nicht durchaus sicher ist, ob seine eigenthümlichen Gedanken sich unvermischt erhalten haben. Aristippos blieb darin dem Sokrates treu, daſs er vorzüglich nur Sittenlehre für Philosophie, und Glükseligkeit für ihren Zwek erklärte, welche mehr auf eignes als fremdes Wohl, und mehr auf körperliches Vergnügen als auf geistiges Interesse berechnet sey. Zwar war seine Hauptmaxime nichts weniger als sinnlich, wohl aber klug: Mässigung in Allem oder Lebensgenuſs mit Selbstbeherrschung. Auf diese seltne Kunst arbeiteten die Sophisten nur von fern hin (mit denen er auch das gemein hatte, daſs er wie sie Vorträge um Geld hielt). Seine Moralphilosophie behandelte die Lehre von den Gütern und Uebeln, dann von den Empfindungen und Leidenschaften, und von den Handlungen, — was unmittelbar zur Moral gehörte. Dann sprach sie auch von den Ursachen, worunter er wahrscheinlich nur einige Betrachtungen über Religion und Tod vortrug. Aristippos verwarf übrigens alle Endursachen, weil sich aus ihnen nichts demonstriren lasse (*Arist. Met. II*, 2.).

Was uns von den Grundsäzzen der Kyrenaiker über diese Gegenstände aufbehalten worden ist, sind einzelne Fragmente. Die Lehre von den Empfindungen aber scheint gleichsam den metaphysischen Theil des Systems ausgemacht zu haben und von ihr ist auszugehen.

Aristippos und seine Schüler hielten die Empfindungen für die einzigen Kriterien oder Regeln der Wahrheit und des Irrthums, wie für die Grundlagen unsrer wahren Erkenntniſs. Diese unsre Empfindungen sind allein untrüglich; obgleich auch wir nicht im Stande sind, das Wesen oder die Eigenschaften der Gegenstände zu erkennen. Nur der innre Sinn stellt also das Wahre vor, nicht der Aeussere. In Ansehung unsrer Empfindungen irren wir auch nicht; nur das Wesen der Dinge und die Ursachen der Empfindungen bleiben uns unbekannt. Die Empfindungen beweisen nur sich und ihr Daseyn; auch erhält Jeder ganz eigenthümliche Eindrücke.

Die Empfindungen waren ihnen ferner die Kriterien über Güter und Uebel, über Glükseligkeit und Elend. Nach den innern Empfindungen läſst sich auch allein von der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit der Dinge urtheilen. Unsre Empfindungen sind angenehm, oder unangenehm oder gleichgültig. Der Zustand gleichgültiger Empfindungen ist der, in dem man weder Vergnügen, noch Schmerzen wahrnimmt, da Abwesenheit von Schmerz eben so wenig Vergnügen, als Abwesenheit von Vergnügen Schmerz verschaft. Das einzige und höchste Gut ist gegenwärtiges Vergnügen, so wie das einzige und höchste Uebel gegenwärtiger Schmerz. Das Vergnügen bleibt immer ein Gut, und wie Hippobotos beim Diogenes den Aristippos sagen läſst, selbst dann, wenn es aus schändlichen Gegenständen oder Handlungen entsteht. Weder vergangene noch künftige Vergnügen können für wirkliche Vergnügungen gehalten werden. Nur gegenwärtige sanfte Rührungen und Bewegungen unsrer Natur verdienen allein den Namen von Vergnügen und sind auch allein um ihrer selbst willen wünschenswerth. Die Vergnügungen sind aber von dreierlei Art, entweder des Körpers, oder der Seele, wohin die

Freuden über unsre eigne oder über unsers Vaterlandes Wohlfahrt gehören, oder gemischte, wie bei Trauerspielen. Unter diesen werden die Vergnügungen der Seele von denen des Körpers übertroffen. Da das, was angenehme Empfindungen erzeugt, gut ist, so muſs man die körperlichen Vergnügen begehren und den körperlichen Schmerz verabscheuen: dieses aber doch so, daſs das glükselige Leben das meiste Vergnügen und den wenigsten Schmerz in sich faſst. Hieraus scheint nun weiter zu folgen, daſs man einige Vergnügen nicht begehren müsse, wenn sie uns entweder an dem Genusse grösserer Vergnügen hindern, oder grössern Schmerz nach sich ziehen; und daſs man einige Schmerzen eben darum nicht vermeiden müsse, weil sie wohl grössere Schmerzen hindern, oder grössere Vergnügen nicht ohne sie genossen werden können. Diese Folgen aber würde Aristippos nicht aus jenen von ihm behaupteten Säzzen gezogen haben, und sie haben läugnen müssen, wenn es wahr ist, was Diogenes II. 87. sagt, daſs er auch behauptet habe: *μὴ διαφέρειν τε ἡδονὴν ἡδονῆς, μηδὲ ἡδεῖόν τι εἶναι*, was aber Meiners mit Recht für nicht aristippisch, sondern epikureisch erklärte.

Aristippos hielt es selbst für schwer, Vergnügungen immer so an Vergnügungen zu knüpfen, daſs daraus eine ununterbrochene Glükseligkeit entstehen könne. Die Empfindungen der Traurigkeit und der Furcht vor künftigen Uebeln sind von der thierischen Natur unzertrennlich, und ihnen ist der Weise wie der Thor ausgesezt. Daher ist die Klugheit stets nothwendig. Der Weise ist von den Schrecken des Todes und Aberglaubens fern und wird nicht von unvernünftigen Leidenschaften überwältigt. Furcht und Schmerz kennt er nicht, denn dies ist Sache der Natur.

Alles in diesem Systeme haucht Vergnügen, räth Genuſs des Gegenwärtigen und predigt eine eigennüzzige Klugheit. Betrachtet man es blos von Seiten seiner Consequenz und seines philosophischen Gehalts, so vermiſst man in demselben ein allgemeines sicheres Kennzeichen der Sittlichkeit, da es nach seinen Lehren nicht immer die Empfindung des Vergnügens und des Schmerzes ist, und man gewisse Vergnügungen selbst zu meiden habe. Im aristippischen System ist ferner die Unterordnung der Tugend unter die Glükseligkeit ihre Vernichtung, denn da wurde sie zur Dienerin des körperlichen Wohlseyns herabgewürdigt. Ein Verdienst mag seyn, daſs in die Sittenlehre der Sophisten aus der sokratischen Philosophie etwas mehr Empfehlenderes und Consequenteres hineingebracht wurde: so wie eben in der verderblichen sophistischen Moral die Quelle so vieler Unrichtigkeiten lag. War auch das System unvollständig, so könnte es doch zu einer gewissen Anständigkeit in den Sitten und zur Geselligkeit in dem gewöhnlichen Umgange bei vielen Fällen hinreichen. Dies wäre das Verdienstliche oder Brauchbare in seinem System. Was man oft unter dem Namen der guten und schlechten Seite und Folge von Aristippos Lehren geliefert hat, ist nichts als das Empfehlungswürdige und Tadelhafte in seinem Leben und Charakter. Diese können aber die Stelle von einer Charakteristik seines

Systems nur in so fern vertreten, als sie nothwendige Folgen oder Ursachen desselben wären, was sie ja aber nach dem so oft vorkommenden Widerspruche zwischen Grundsäzzen und Handlungen auch nicht seyn konnten. Nur liesse sich hier noch der Fall denken, daſs Aristippos, dessen Lebensweise doch gewiſs freier und minder gewissenhaft als die der Sokratiker war, diese vielleicht durch eine gewisse Vernunftmässigkeit und Uebereinstimmung mit erdachten Grundsäzzen der Philosophie minder anstössig und gefälliger machen wollte: so daſs sein Betragen ein getreuer Spiegel seiner Meinungen gewesen wäre. Aristippos hatte ganz den Charakter der sanguinischen Sinnlichkeit, daher der Anstrich von Heiterkeit und Leichtigkeit, die selbst in dem Ideengange sichtbar ist, der Leichtsinn und die scheinbare Unbeständigkeit oder das Vermögen, fast alle Formen und doch immer mit einem gewissen Anstand anzunehmen: daher Horatius sehr passend sagt: *omnis Aristippum decuit color et status et res.* Sein Hang zum sinnlichen Vergnügen und Leichtsinn lieſs ihn eben sowohl alle wichtige und mehr beunruhigende Geschäfte, besonders alle Staatsangelegenheiten vermeiden, als auch allen Rechten des Bürgers entsagen. Eben die Neigung zur Veränderlichkeit und eine gewisse Flüchtigkeit machte, daſs ihn auch keine Leidenschaft bis zur Herrschaft einnahm, daſs Kränkungen ihn nie niederbeugen konnten. Sein Streben nach verschiedenen und neuen Arten von Genuſs machte es ihm eben so wenig schwer, manche Unwürdigkeiten zu dulden, als Tyrannen zu schmeicheln. Sein Trieb nach Benuzzung des Gegenwärtigen und möglichst vollkommenen Gebrauch der jedesmaligen Umstände erhöhte eben so wohl die Gabe, sich in alle Zeiten und Menschen zu schicken, als sie ihn vor Feindschaften schüzte oder diese von kurzer Dauer seyn lieſs. Es konnte eben so wenig fehlen, daſs das Moralsystem des Aristippos von dem Charakter des Erfinders einen Anstrich von Vielseitigkeit und Unbeständigkeit und seine Logik eine Art von Zweifelgeist erhielt, als daſs seine Schüler das Anstössige darin zu mildern suchen oder das Unbestimmte nach ihrem Gefallen deuten und misbrauchen würden.

Die Nachfolger des Aristippos wichen in verschiednen einzelnen Säzzen von ihren Vorgängern ab, blieben aber doch dessen erstem Grundsazze treu. Sie theilten sich übrigens in Annikenier, Hegesiaker und Theodorier.

Unter allen Schülern des Aristippos war Annikeris der Einzige, welcher das System des Lehrers milderte und zwar in Hinsicht des Verfänglichen so, daſs er und seine Nachfolger sich entweder eben so wie Epikuros widersprachen, wenn dieser die Wollust mit der Tugend vereinigen wollte, oder sie müssen die Sinnenlust nicht als das einzige höchste Gut angenommen haben. Annikeris nannte zwar auch das Vergnügen als das Gröſste unter allen Gütern und die Triebfeder und den Zwek aller unsrer Handlungen; aber er erkannte auch die Freundschaft, die Dankbarkeit, die Verehrung der Aeltern und die Vaterlandsliebe für nothwendige gesellige Tugenden, selbst wenn sie einige Aufopferung kosteten. Mit diesen und den Beschwerlichkeiten, die man wegen derselben unternehme, könne der Weise doch glüklich seyn, wenn er auch noch so wenig Sinnenlust genösse, und sich noch so vieler Mühe unterzöge.

Wenn nun auch gleich die Freundschaft nicht um ihrer selbstwillen wünschenswerth sey, fuhr er fort, so müsse man doch dem Freunde nicht um seines eignen Nuzzens willen wohlthun, und ihn daher auch nicht, wenn dieser wegfällt, verlassen, sondern man müsse die Freundschaft fortsezzen: *παρὰ τὴν γεγονυῖαν εὔνοιαν*, obgleich seine Glükseligkeit wegen des Gefühls, welches davon der Andre hat, wir aber nicht haben können, auch nicht begehrt haben kann.

Um nun auch das beschwerliche Gute thun zu können, müssen wir uns daran gewöhnen. Gegen die Schrecken des Aberglaubens wie des Todes kann blosses Nachdenken nicht schüzzen, sondern es ist auch noch anhaltende Uebung nöthig, um der Seele die gehörige Festigkeit zu geben.

In dem lezten Puncte stimmte **Annikeris** und wer ihm folgte, mit dem **Sokrates** und mit den Kynikern überein.

Hegesias hatte den **Paräbates** gehört, auf welchen die kyrenaische Philosophie wieder erst durch den **Antipater**, einen unmittelbaren Schüler des jüngern **Aristippos**, vermittelst des **Epitimedes** fortgepflanzt war. Er hatte in seinem

Buche: *ἀποκαρτερων*, alle Widerwärtigkeiten des menschlichen Lebens zusammengefaſst, und sie mit einer ergreifenden Beredsamkeit vorgetragen. Vom **Sokrates** nahm er den Grundsaz an: daſs Niemand freiwillig sündige, und man daher auch Niemanden seiner Vergehungen wegen hassen, vielmehr zu bessern suchen müsse. Mit dem **Aristippos** stimmte er im Meisten zusammen. Unter **Hegesias** erhielt aber dessen System eine fast wunderbare Wendung, indem es zu der Verachtung des Lebens und dem Selbstmorde hinführte. Er sezte den Grundsaz voraus: das körperliche Vergnügen ist das höchste Gut. Nun schloſs er aber weiter: Es ist für den Menschen keine Glükseligkeit möglich; denn der Körper ist zahllosen Beschwerden ausgesezt, welche die Seele alle mitempfindet. Die grosse Ungewiſsheit einer bessern Zukunft läſst auch nicht einmal das Vergnügen der Hofnung zu, die Zukunft kann also die Leiden eben sowohl vermehren als vermindern. In allem diesen haben auch selbst die Menschen, denen edle Geburt oder Freiheit, Ruhm oder Reichthum zu Theil geworden, nichts vor den Armen voraus; denn an sich selbst und von Natur ist nichts angenehm oder unangenehm, sondern es wird eins von beiden durch Seltenheit, Neuheit und Sättigung. — So aber ist nach Allem das höchste Gut unerreichbar und der Tod ist also eben so erwünscht als das Leben; wenigstens muſs dies nur dem Thoren wünschenswerth, dem weisen Manne aber gleichgültig erscheinen.

Die dritte Hauptparthei der Kyrenaiker bildete sich in den Theodoriern.

Theodoros selbst schrieb ein Werk: περὶ θεῶν, in welchem er seine atheistischen Grundsäzze vorgetragen, und aus dem hernach Epikuros das Meiste genommen haben soll. Er hatte den jüngern Aristippos, den Annikeris und einen Dialektiker Dionysios gehört. Ἄθεος wurde er wegen seiner Gottesläugnung genannt, die ihm selbst vor den Areopag brachte und nach Einigen den Giftbecher trinken lieſs. (*Diogen.* 2, 8, 15. *Athenae. XIII.* p. 611.).

Theodoros verband wieder die Sittenlehre mit der Dialektik und trug die Lehrsäzze des Aristippos mit noch härtern Gründen und ohne alle Verschleierung vor, indeſs er in Anderm das System des Annikeris benuzte. Das Eigenthümliche des Seinigen bestand in Folgendem: Vergnügen ist das höchste Gut und Misvergnügen das gröſste Uebel, jenes blos die Folge der Klugheit, dieses der Unklugheit. Klugheit und Gerechtigkeit sind gute, angenehme, Wollust und Schmerz aber gleichgültige (μέσα) Zustände. — Freundschaft ist ein Unding; denn bei den Unverständigen hört sie mit dem Bedürfnisse auf, der Weise ist sich aber schon selbst genug, und bedarf keines Dinges ausser sich, mithin auch ihrer nicht. Der Weise erkennt nicht eine einzelne Stadt als sein Vaterland, sondern dies ist ihm die ganze Welt, daher wir zur Vaterlandsliebe nicht verbunden sind. — Diebstahl, Tempelraub und andre Laster sind erst von den Thoren für

schändliche Handlungen erklärt worden, von Natur sind sie es nicht und der Weise darf sie sich erlauben, wenn er sie ungestraft und mit seinem Vortheil thun kann.

Aus diesem so wie aus seinem Charakter erhellt, daſs er der strengen Tugend eben so, wie im Leben der Könige spottete. Seine Sophismen trafen aber nicht allein die Götter der Erde, sondern er war der Erste, welcher die Götter öffentlich bekriegte, da die Schriftsteller vor ihm nur über die Natur der Götter zweifelten. Dennoch läſst sich nicht entscheiden, ob er nur die Volksgötter läugnete, oder ob er entschiedener Atheist war: denn man weiſs hier nur den Saz von ihm: Ein Daseyn von Gottheiten ist keine ausgemachte Wahrheit. Aus dem, was man von ihm weiſs, könnte man wenigstens annehmen, daſs, wenn er besserer Begriffe von Einer Gottheit fähig gewesen wäre, dieser Glaube bei ihm doch ohne allen moralischen Einfluſs blieb. Nirgends aber liest man, daſs er eine bessere Religion an die Stelle der Volksreligion gesezt habe. Sein Atheismus war keine Folge seines Eudämonismus; vielmehr konnte er leicht nur die Erkenntniſs von dem Daseyn der Götter geläugnet haben.

Von Theodoros Schülern, dem Bion und Euhemeros, sezt Diogenes zwar den ersten unter die akademischen Philosophen; allein war er auch keiner Secte treu geblieben, so weisen ihm doch seine Lehrsäzze wie sein Leben eine Stelle unter den kyrenaischen Philosophen an.

Bion, aus der Stadt Borysthenis gebürtig, der Sohn eines Freigelaſsnen und von einem Rhetor gekauft, ging nach dem Tode dieses Mannes nach Athen, um dort sich der Philosophie zu widmen. Bald ging er von einer Secte zur andern, von Sokrates und dem Kyniker zu Theodoros über, und weder sein Vortrag noch sein Leben konnte ihn empfehlen. Ueberhaupt war er mehr ein wizziger Kopf und hatte die Gabe seinen Gedanken eine sinnreiche Einkleidung zu geben, dabei aber viel Selbstgefälligkeit. Eratosthenes beim Diogenes sagt: *πρῶτος Βίων τὴν | φιλοσοφίαν ἀνθινὰ ἐνέδυσεν.* Horatius selbst gedenkt seiner wizzigen Einfälle (Ep. II. 2, 60.).

Nur wenige Säzze sind uns aus seiner Philosophie aufbewahrt worden. So sagte er: der Unzufriedenste ist der, welcher sich am meisten nach Ruhe und Glükseligkeit sehnt. — Der Ruhm ist die Mutter der Jahre. Schönheit ist ein fremdes Gut. Man muſs sich alle Arten von Freunden zu erwerben suchen. — Die Bösen in der Unterwelt würden mehr leiden, wenn sie nicht durchlöcherte, sondern vollgefüllte Wassergefässe tragen müſsten. Auch erzählt Diogenes von seinem Spotte gegen Astronomie und Geometrie.

Euhemeros, der Kyrenaiker und Schüler des Theodoros, war nach einigen Alten ein Agrigentiner, nach den meisten Nachrichten aber wahrscheinlich ein Messenier. Er erhielt vom König

Kassander den Auftrag zu einer grossen Reise, und diese beschrieb er. Die Reisebeschreibung scheint doch nur Roman zu seyn, in dem er sein System eingekleidet hatte. Er gab in jener *ἱέρη ἀναγράφη* vor, daſs er auf seiner Seereise in das mittägliche Meer verschlagen worden sey. Nachdem er vom glüklichen Arabien aus eine Fahrt von mehrern Tagen gemacht, sey er endlich bei einigen Seeinseln gelandet, unter welchen ihm die eine Panachäa, vorzüglich merkwürdig geschienen. Die Einwohner seyen namentlich religiös gewesen, und hätten den Göttern mit den prächtigsten Opfern gehuldigt. In dem Tempel des Zeus Triphilinos sey eine goldne Denksäule gewesen, an der alle Thaten des Uranos, Kronos und Zeus, und zwar nicht immer die sittlichsten eingegraben gewesen wären. Euhemeros erzählte dabei das Leben der ältesten Götter in Griechenland, wie sie dort aufgezeichnet waren und sprach von den Geburten, dem Tod und den Begräbnissen der Götter fast eben so, wie sie in den Mysterien vorgestellt wurden. Er erklärte so die griechischen Volksgötter für blosse Erfindungen der Politik, indem er ausdrüklich behauptete, daſs sie nur vergötterte Menschen wären. Beim Sextus sagt er, daſs damals, als die Menschen noch gesezlos gelebt, die Stärksten und Klügsten unter ihnen die Schwächern zum Gehorsam gezwungen und sich so eine göttliche Kraft beigelegt hätten, daſs sie vom Volke für Götter gehalten wurden.

Man hat den Euhemeros gradezu einen Gotteslaügner genannt, was aber wenigstens bei ihm nicht so ausgemacht zu seyn scheint. Abgerechnet, daſs er wohl den Ausweg mit andern alten Philosophen gemein hat, daſs er wohl die Götter, aber nicht das göttliche höchste Wesen läugnen konnte, so sehen wir, daſs er die vergötterten Menschen von den ewigen Göttern unterschied, und das Daseyn von diesen voraussezte, indem er jenes auf eine sehr behutsame Art läugnete.

Mit ihm aber und schon durch Bion und Theodoros kam die kyrenaische Schule in Verdacht. Ihr Krieg wider Religion und Sitten beschleunigte den Fall der Philosophen des Vergnügens, da doch selbst jenes Zeitalter die öffentlichen Lobredner der Unsittlichkeit nicht dulden konnte, bis endlich diese Philosophie vom Epikuros wieder in neuer und unverschleierter Gestalt aufgeführt wurde.

Megariker.

Die Megariker (Eristiker) gränzen so nahe an die eleatischen Philosophen, daſs man sie leicht mit diesen verbinden könnte; weshalb sie auch Cicero mehr als Nachfolger des Xenophanes und Parmenides betrachtete, als sie mit Sokrates in Verbindung brachte. Auf Ethik wollten sie nur wenig wirken; dennoch hätte schon ihr Sturz des Empirismus näher auf die Freiheitslehre führen können.

Eukleides aus Megara, der Stifter dieser Schule (blühend um 370. v. Ch.), war ein beständiger und eifriger Zuhörer des Sokrates, zu dem ihn tiefe Verehrung zog (wenn auch die Sage vom Verbot gegen den Aufenthalt der Megarenser in Athen und von dem mit Lebensgefahr verbundenen Besuch des Eukleides beim Sokrates noch der Kritik bedarf). Von ihm aber, der seinen Lehrer treu anhing, liesse sich Mehreres erwarten. Eukleides hatte aber auch die Schriften des eleatischen Parmenides (wie Platon) gelesen und verband daher eleatische Säzze mit sokratischer Weisheit; zugleich führt seine erweiterte Dialektik den Blik auf die Sophisten, von denen er auch entlehnen konnte, zurük.

Nach Aneignung eleatischer Säzze muſsten die Megariker gegen alle Sinnenerscheinungen streiten und die Annahme einer Sinnenwelt aufgeben. So konnten sie aber auch leicht als Vertheidiger von Paradoxieen, den Sophisten gleich erscheinen. Eukleides wollte die Schlüsse aus Vergleichungen nicht gelten lassen, weil sie die Säzze der eleatischen Philosophie umzustossen drohten und weil die eleatische Einheit alle Vergleichungen ausschloſs.

Wie die Eleatiker redete er nemlich von einer gewissen Einheit, nur daſs sie bei ihm gewissermassen einen mehr praktischen Anstrich erhielt. Sein Hauptsaz war: Es ist nur Ein Gutes (oder Vollkommenes), wenn es auch durch mehrere Namen ausgedrükt wird, und bald Gott bald Vernunft heiſst; ausser ihm ist Nichts (*Diog. II.* §. 106.). Eben dies drükt Cicero sogar als Meinung aller Megariker (*Acad. Quaest. IV. 42.*) aus: *id bonum solum esse dicebant, quod esset unum et simile et idem et semper.* Diese von Cicero vielleicht zu wörtlich übersezte und dadurch dunkle Aeusserung, soll sagen: Nur das ist gut, was Eins, sich selbst gleich, unveränderlich und ewig ist.

Vom Sokrates wich Eukleides dadurch ab, daſs er den Hang zu Grübeleien nicht ganz aufgab, und daſs er dessen Lehrart, welche sich an Gleichnisse und Beispiele hielt, verlieſs. Von den Eleatikern wich sein System darin ab, daſs dem Parmenides das Reale Eins ist, dem Eukleides das Gute. Ja Cicero scheint in der angeführten Stelle sogar anzunehmen, daſs Eukleides den Begrif des Guten von Platon entlehnt habe. Indeſs kommt die Meinung des Parmenides und Eukleides, wie Tennemann zeigte, auf Eins hinaus; insofern nemlich das Gute das Vollkommne ist, so ist dies für die speculative Vernunft das Reale. Das Vollkommenste ist nur Eins. — Darin aber liegt zugleich still die Behauptung von Einem Gott.

Eukleides hatte sich durch seine Dialektik Beifall in Griechenland erworben und zog mehrere Schüler an sich, die sich in andre griechische Städte zerstreuten. Sein nächster Schüler war Eubulides.

Eubulides von Miletos ward durch seine Dialektik und Streitkunst so berühmt, daſs Demosthenes sein Zuhörer ward. Er brachte die Streitkunst noch mehr auf Regeln und ward Erfinder der berühmten sieben Trugschlüsse, welche Diogenes (II. 108.) aufführt und welche das Schrecken der philosophischen Schulen wurden. Man betrachtete sie als Hauptsache und die Geschichte muſs sie aufführen. Sie waren Folgende:

1. Ψευδόμενος. Diesen erklärt Cicero also: Wer behauptet, daſs er lüge, wenn er die Wahrheit redet, der lügt. Nun behauptest du aber, daſs du lügst und sagst doch die Wahrheit, also lügst du. Vielmehr aber ists Folgender: Lügt der, welcher behauptet, daſs er lügt? Er lügt; aber er lügt nicht, weil er mit Recht sagt, daſs er lüge.

2. Ἠλέκτρα. Die Pointe ist hier die, daſs Elektra ihren Bruder gekannt und auch nicht gekannt habe, d. h. sie kannte ihn als ihren Bruder, wuſste aber nicht, daſs er es war.

3. Ἐγκεκαλυμμένος. Den Namen entlehnte er von dem Beispiel: Kennst du deinen Vater? Ja. Kennst du diesen, der mit einem Tuch umhüllt ist? Nein, den kenne ich nicht, also kennst du deinen Vater nicht, denn es ist dein Vater. Davon hatte Chrysippos sogar ein Buch geschrieben, den daher Lucianus in βίων πρᾶσις sehr fein durchgezogen hat.

4. Σωρείτης. Seine Natur ist, daſs von wahren Dingen allmälich zu falschen übergegangen wird. *Acervum* (σωρὸν) *efficiunt uno addito grano.* Zwei Körner machen noch keinen Haufen. Nein — nun wird ein Korn nach dem Andern hinzugethan, bis man eingestehen muſs; daſs ein Korn einen Haufen mache. Dieses Sophism ging darauf aus, alle

Bestimmungen von Quantität schwanken zu machen, indem man einen Grad nach dem Andern wegnimmt oder hinzugesezt.

5. Κερατίνη s. κερατίς. Er beruht auf dem Schluſs: Was du nicht verloren hast, hast du noch. Hörner hast du nicht verloren, also hast du sie noch.

6. Φαλακρός. Wer keine Haare auf dem Haupte hat, ist ein Kahlkopf. Der Bartlose hat keine Haare auf dem Kopf, also —. Schon bei Zenon dem Eleatiker kam eine ähnliche Schluſsform unter dem Namen Achilles vor.

Das Sonderbare dieser Schluſsformen lag darin, daſs widersprechende Conclusionen noch einerlei Form hergeleitet werden können, bei unläugbaren Prämissen. Was die Sophisten vorgearbeitet hatten, dies misbrauchte Eubulides; so auch den Grundsaz, nie mehr zu antworten, als man gefragt werde.

Zu des megarischen Euklides berühmten Nachfolgern gehört ausser Alexinos auch Diodoros, mit dem Zunamen Kronos, aus Jassos in Karien gebürtig. Sein Hang zu subtilen Untersuchungen und zu philosophischen Kämpfen machte ihn zu einem der berühmtesten Dialektiker.

Nach Art aller Megariker war ihm weniger daran gelegen, Wahrheit aufzuhellen, als durch blendende Behauptungen zu glänzen: daher wir auch von ihm nur abgerissene Säzze haben, und auch wohl nichts Anders haben können.

Nichts ist möglich, sagte er, als was entweder wahr ist oder es seyn wird, — oder — was weder geschehen ist, noch geschehen wird, ist durchaus unmöglich. Gibt es z. B. gewisse Regeln für künftige Ereignisse, so ists unmöglich, daſs sich etwas gegen sie ereigne. Diese Behauptung einer Unmöglichkeit dessen, was nie geschicht, suchte Chrysippos durch einen Edelstein zu widerlegen, den man nie zerbrechen würde und doch könne er zerbrochen werden.

Alles Künftige ist also absolut nothwendig, denn nur das ist möglich, was geschehen wird. Was wahr ist, kann unmöglich falsch werden. Was also wahr ist, ist nothwendig wahr.

Diodoros stritt gegen die Bewegung, wie es die eleatische Schule gethan hatte, vielleicht um den bei einer solchen Annahme sich aufdrängenden Schwierigkeiten auszuweichen. Wenn sich Etwas bewegen soll, lehrte er, so bewegt es sich entweder in dem Orte, wo es ist, oder wo es nicht ist. Beide Fälle sind unmöglich, mithin ist keine Bewegung. Der Körper erfüllt den Raum, darum kann er sich nicht in ihm bewegen. In einem Raume seyn heiſst: ruhen. Hierbei aber schränkte Diodoros seine Behauptungen ein, indem er es für unmöglich hielt, daſs sich ein Körper bewege, nicht aber läugnete, daſs er bewegt worden sey, weil es die Wahrnehmung zeige. So erklärte er die Bewegung für ein Unbegreifliches, obgleich das Factum der Erfahrung nicht zu vernichten war. Von hier aus läugnete er auch das Daseyn eines Todes. Es ist kein Tod, denn es ist keine Bewegung, und kein Thier kann in dem Augenblicke, in dem es lebt und in dem es todt ist, sterben.

Es gibt untheilbare, allerkleinste Körper. (Nach Eusebius führte Diodoros sogar zuerst den Namen untheilbar (ἀμερῆ) in die Philosophie ein). Aus ihnen ist Alles zusammengesezt und löſst sich in sie auf. — Doch diesen, auch ohne Beweis hingeworfenen Saz sagen erst spätere Schriftsteller aus; er widerspricht der eleatischen Einheit.

Man wird dem Diodoros zwar Scharfsinn nicht absprechen, und selbst die Aufdeckung einiger verwickelten Streitfragen zugestehen müssen: demohngeachtet aber doch bekennen, daſs er Erfahrungen, welche unbezweifelt vor ihm lagen, ungewiſs zu machen suchte, und daſs er Trugschlüssen oft zu sehr nachhing.

Kommt dem Diodoros sein Zeitgenoſs Stilpo auch nicht an Ruhm von Entdeckungen gleich, so war dieser Megariker gewiſs ein Mann, dessen Seele grösser als seine Kunst war, und der nicht durch die Feinheiten der Dialektik befriedigt wurde. Stilpo, in Megara geboren, gehört unter die merkwürdigen Menschen, deren Leidenschaften durch Grundsäzze gebessert wurden. In der Jugend der Unmässigkeit ergeben, wurde er durch Philosophie enthaltsamer, daher jene frühern Fehler ihm nach Ciceros Bemerkung selbst zum Lobe gereichen. Durch berühmte Lehrer der Schule in seiner Vaterstadt, namentlich durch Schüler des Eukleides gebildet,

gewöhnte er sich auch im Umgange mit Kynikern, wie Krates, noch mehr aber Diogenes zur Ausübung der strengsten Tugendlehren, und wurde so neben seinen Kenntnissen auch durch ein musterhaftes Leben berühmt. Er machte durch seine Beredsamkeit viele von denen wieder zu seinen Schülern, welche schon lange vorher Lehrer gewesen waren. Geschüzt von den Hohen, sah er sich in dem Ruhme eines berühmten Mannes verherrlicht.

Als Denkmal des stilponischen Tiefsinns sind uns vorzüglich einige sonderbare, obschon nicht minder scheinbare Behauptungen übrig, durch welche er die Richtigkeit aller Urtheile zu erschüttern drohte. Man darf, sagte er, keinem Subjecte ein Prädicat beilegen, und ein jedes Wort muſs nur von sich selbst prädicirt werden. Man kann von keinem Subjecte etwas prädiciren, wenn nicht das, was man bejahe, ganz mit dem, wovon man es bejahe, einerlei sey. So dürfe man zwar sagen: der Mensch ist Mensch, aber nicht: der Mensch ist gut u. s. w. Der Beweis war: Wollte man das Lezte sagen, so würde man vom Menschen dadurch etwas bejahen, was von ihm verschieden ist, da Mensch seyn und gut seyn, ganz verschiedene Dinge sind. Wäre Gut mit dem Menschen einerlei, so würde man dies nicht auch von Nahrungsmitteln und Arzneien sagen können. Dinge von verschiedenen Wesen, und welche verschiedene Definitionen haben, sind nicht einerlei. Nun soll aber das Subject mit seinem Prädicat Ein Ding seyn. Durch jene Verbindung von Prädicaten mit den Subjecten wird aber, fuhr er fort, die Einheit der Subjecte aufgehoben. — Der eigentliche Sinn von der Behauptung Stilpos war wohl: Alle gültige Prädicate müssen charakteristisch und eigenthümlich seyn, z. B. der Mensch hat Vernunft und sonst Niemand.

Es ist nichts Allgemeines in Wahrheit vorhanden, und auch allgemeine, abstracte Begriffe sind Nichts. Wer einen Menschen überhaupt nennt, nennt Niemand; denn er nennt keinen Gewissen, also Keinen. Freilich sah Stilpo richtig, daſs das Allgemeine als solches in der Natur ausser uns nicht vorkommt, nur schloſs er daraus zu schnell auf das Nichtseyn. Wohl sah er, daſs nicht der Verstand, sondern nur der Sinn Erkenntniſs gebe.

Noch führt Diogenes eine Spötterei der Volksreligion von ihm an. Stilpo fragte: Ist Athene, die Tochter Zeus, ein Gott? und er entgegnete dann: diese rührt doch vom Phidias, und nicht vom Zeus her und ist also auch kein Gott. Deswegen wurde Stilpo vor den Areopag gefordert, wo er sich durch den sophistischen Ausweg zu retten suchte, er habe nur geläugnet, daſs Athene ein Gott, nicht aber, daſs sie eine Göttin sey. Von ihm stammt auch die Behauptung, daſs es unentreiſsbare Güter der Seele gebe, welche er äusserte, als er dem Demetrios, dem Städteeroberer, sagte: er habe nichts von dem Seinigen, seinem wahren Eigenthume verloren. In dieser Hinsicht war er schon der Entdecker der Apathie, indem er die Unabhängigkeit von allen äussern Dingen in der stolzen Zurükweisung der Freundschaft, mithin eine Gefühllosigkeit — wie Pyrrhon — den Charakter des Weisen nannte.

Die Megariker bereicherten so die Dialektik mit einer Menge von Spizfindigkeiten, die zur Vertheidigung eigene Kämpfer verlangten. Ihre dogmatischen Behauptungen sind uns zu wenig erhalten worden, als daſs wir über sie vollständig entscheiden könnten. Zu läugnen ist nicht, daſs sie sich um die Logik Verdienste erwarben, die Aristoteles späterhin benuzte. Freilich wirkten sie auf die Köpfe der Zeitgenossen meistens nur verwirrend, dennoch regten sie sie auch zu tiefern Forschungen über die Verstandesbegriffe auf.

Elische und eretrische Schule.

Phädon aus Elis, ihr Gründer, und Menedemos, ihr Verpflanzer nach Eretria, gaben ihr den Namen. Nicht Geistesarmuth und Mangel an Gedankenneuheit schliessen sie von der Geschichte aus, war ihre Dauer auch eine sehr kurze, und gingen uns auch ihre Systeme mit ihren Schriften verloren.

Phädon war Sokrates Schüler und wahrscheinlich einer seiner treusten Anhänger, da wir ihn unter denen aufgeführt finden, die bis zu des Lehrers Tode ausdauerten. So scheint auch Menedemos den Lehren des Sokrates gleichgekommen zu seyn.

Ihr System drükt Cicero also aus: *Quorum omne bonum in mente positum et mentis acie, qua verum cernitur.* Im Scharſsinne lag ihnen die höchste Tugend. Mit den Megarikern rechten sie gleiche

Grundsäzze verfolgen, vielleicht aber mit mehr Wahrheitsliebe; auch sie stritten gegen die Wahrheit der Begriffe und Urtheile. **Menedemos** soll übrigens in den moralischen Grundsäzzen **Platon** gefolgt seyn.

Platon.

(429. vor Chr. bis 348. vor Chr.)

Platon war der erste Philosoph, welcher Vieles schrieb und von dem uns noch Vieles aufbehalten ist. Seine Schriften bleiben die Quellen seiner Philosophie. Dabei aber kommt in Rüksicht: wiefern sie uns Quelle einer mehr bündigen und wissenschaftlichen Philosophie und namentlich des **Platons** seyn kann, wenn überdies nicht Alles ganz aus **seinem** Geiste geflossen seyn sollte. Kann ein solcher poetischer Geist seine Ideen **treu** an Andre abgeben und sein Gedankensystem treu abschreiben? Hier ist der historische Skepticismus nothwendiger als irgendwo, und dennoch bei weitem noch nicht genug rege geworden. Vielleicht kennen wir den reinen Platonismus weit minder als den Sophisticismus und Sokratismus. **Platons** Schriften tragen das Gepräge seines Geistes und die strenge Rüksicht auf den Zeitgeist zu sehr in sich, dafs man sie, ohne diese beiden Geister zu kennen, nie verstehen wird. Der Grad der Reinheit, in der sie auf uns gekommen, und die Form, in welcher sie gegeben sind, kommen vor Allem in Anschlag.

Platon trat als Jüngling ausgerüstet mit den schönsten Gaben auf, entflammt von Enthusiasmus und genährt in den Geisteswerken der Griechen, aufgewekt durch die Schulen der Sophisten, wahrhaft gebildet in der Schule der sokratischen Lebensweisheit, dann auf Reisen durch Italien, Sicilien und Afrika begriffen. Dichtergenie und philosophischer Geist einte sich in ihm, und diese gingen ihren eigenen Weg, welcher nicht der Gemeine war. Seine Phantasie und sein Zartgefühl für das Schöne machten ihn zum Dichter und bildeten seinen Sinn fürs Ideale; sein thätiger Forschungsgeist, seine Anlage zum Scharfsinn und sein Tiefsinn warf sich dagegen gern in die Philosophie und Geometrie, erst in die Philosophie des Herakleitos, dann in die Eleatische und die Sophistische. Seit dem zwanzigsten Jahre zog er die Dichtkunst Allem vor, und dieser dichterische Geist verblieb ihm auch, und unterstüzte seine Speculation, wie sein Tiefsinn die lebhafte Phantasie von Schwärmerei zurükhielt. Anfangs hatte er noch Sinn fürs Geschäftsleben; allein nachdem Sokrates sein Talent fürs Selbstdenken beschäftigt und ihm den Sinn für nichtsophistische Wahrheiten gewekt hatte, entschied er sich ganz für Philosophie. Dann lebte er schöpferisch und eben darum systematisch in seinen Schriften, in seinen Mythen, in seinen Idealen. Eine eigne Wendung erhielt sein Scharfsinn durch sein Studium der Mathematik, welche er als Vorbereiterin zur Philosophie empfahl. Auch von aussenher ward er begünstigt, und seine Lage, in der er geehrt und von Staatsmännern und Fürsten geachtet wurde, konnte seinem Geiste freier Wirkungskreis werden.

Den Sokrates übertraf Platon an feuriger Phantasie, allein diesem fehlte dagegen der feine, nie schlummernde Beobachtungsgeist und unbefangene Verstand, den Jener besafs. Erreichte er auch in sich selbst nicht die Vollendung seines Lehrers, so ward er seinem Zeitalter doch ein trefliches Vorbild. Dem Sokrates, mit dem er acht Jahre lebte und dessen Bekanntschaft er noch im Tode für sein Glük hielt, verdankte Platon vorzüglich einen richtigen Orient unter den dialektisch-sophistischen Spizfindigkeiten, ferner die Entwiklung, Stärkung und Verfeinerung des moralischen Gefühls unter der laxen Frivolität in den Grundsäzzen der Sophisten, und endlich die Nachweisung der Quelle der Wahrheit in dem Menschen selbst. — Nach der Idee des pythagoreischen Bundes bildete sich offenbar sein Sinn für Politik und Gesezgebung.

Als Schriftsteller zeigte er bei allen dichterischem Feuer doch an sich Erscheinungen, welche nur aus seinem Zeitgeist erklärbar sind. Wenn seine Schriften immer die Hauptquelle für seine Philosophie bleiben, so fragt es sich, ob seine Ideen klar und offen daliegen, oder ob bei dunkler Darstellung die Schuld in der Form des Vortrags oder in der Verworrenheit seiner Vorstellungen zu suchen sey. Dafs Platon den Dialog zur Form seiner meisten Schriften wählte, lag wohl theils in der Vertrautheit mit dramatischen Dichtern, theils in dem vorausgegangenen Vorbilde des Sokrates, theils in dialektischen Bedürfnissen. — Sein Vortrag aber zeigt auf der einen Seite unläugbare Vortheile, auf der andern aber auch Nachtheile. Konnten durch sie die Begriffe auch genau entwickelt werden, so lief die Untersuchung Gefahr, auf einen zu weitläuftigen Weg zu gerathen und die richtigen Gesichtspuncte zu verschieben.

In einem eignen Geständnisse (in seinen Briefen) weiſst er selbst die Absicht von sich zurük, als wolle er sein Gedankensystem völlig klar darstellen. Seine Schriften erhielten Nachtheil durch ihre Bildlichkeit, in welcher die Phantasie allein sprach. Freilich war die Sprache in seiner Zeit noch arm, arm für Platons kühnere Ansichten und minder für die Philosophie geeignet. Kunstreicher und geschmükter erscheint Platons Sprache gegen die Sokratische; aber sein hoher Geist kämpfte noch mit Fesseln.

Ein zweiter Fehler liegt in der Dunkelheit sowohl im Dialog als auch in der polemischen Anführung bei Bestreitung fremder Meinungen. Sie war theils eine unwillkührliche Dunkelheit, theils eine absichtliche, verstekte Vieldeutigkeit, aus Furcht, oder aus Grundsaz entstanden. Platon hatte sich überzeugt, daſs er seine Gedanken in stumme Buchstaben kleiden und dem Miſsverstehen aussezzen müsse. So konnte er auf den Grundsaz kommen, seine Ueberzeugung nicht offen mittheilen zu dürfen, und zwar einmal aus Rüksicht auf den grossen Haufen, von dem er nicht bewundert seyn wollte, da er ihn geringschäzte. Sokrates Loos war zu neu, als daſs es nicht noch hätte schrecken sollen. Die freie Untersuchung war mit Gefahren und Kränkungen damals verbunden; Platons Klugheit und Ehrgeiz suchte sie zu vermeiden. Ein zweiter

Grund liegt in seinem Skepticismus, besonders für die spätere Zeit seines Lebens. Er trägt fremde Meinungen vor, und bekennt von sich, daſs er Nichts wisse. So läſst er seine im Gespräch aufgeführten Personen verschiedene Wege versuchen und diese aufhellen, wo sich Schwierigkeiten zeigen, aber er läſst das Ganze dennoch unausgemacht. In den früher geschriebenen Dialogen war seine Absicht mehr die Widerlegung der Alles wissenden Sophisten; in den späteren sprach er mehr von der Unzulänglichkeit der gemeinen Erkenntniſs. — So aber läſst uns sein Vortrag oft mehr ahnden, als gewiſs werden; er enthält oft nur Blicke, Winke, ja wie es scheint Widersprüche, statt consequenter Ausführung; dies aber besonders bei politischen und religiösen Gegenständen.

Platons Ausdruk zeigt aber auch dagegen noch eine bessere Seite... Er enthält a) viel Charakteristisches; b) Würde in prunkloser Einfachheit mit der höchsten Eleganz verbunden, und c) natürliche Leichtigkeit des Dialogs. Mässig gebraucht er treffende und mit einem Zuge mahlende figürliche Ausdrücke; dabei aber liegt Fülle und Lebhaftigkeit in Allem. Platon veredelte den Dialog selbst, und bildete das Gewäsch des Markts in einen Dialog der Kunst um. Freilich sind sich hierin nicht alle Dialogen gleich, in denen auch oft unnüzze Weitschweifigkeit stört und den Hauptfaden verliert.

Meiners hat in seinen vermischten Schriften Vieles zu rasch auf Rechnung der Vielschreiberei des Platon gesezt und dadurch den Zusammenhang des Denkens in demselben verdächtig zu machen gesucht. Der Ausleger der platonischen Philosophie hat eigenthümliche Regeln zu beobachten, um nicht irre zu gehen. Nur zu leicht kann er seine eignen Ideen durch Interpretation hineintragen. Man betrachte Platons Aeusserungen nie isolirt, sondern immer im Zusammenhange, theils mit der Weltansicht (als Grieche); theils mit dem Zwek, den Personen, dem Tone des Dialogs, in dem er es ja nur beiläufig und im freien Flusse der Rede ausführt; theils endlich mit seiner Sprache. — Die reinen Gedanken sind von der Einkleidung zu lösen, der Zwek jeder Untersuchung aufzusuchen. Die Begriffe müssen aus mehrerer Anwendung abgezogen und dabei ihre verschiedene Bezeichnung sorgsam bemerkt werden. Anders sprach er mit Sophisten, anders mit seinen Freunden. — Leise sind oft die Uebergänge in Schlüssen, und oft mit scheinbaren Lücken verbunden. Oft nahm er zu fremdartigen Philosophemen und Dichtungen seine Zuflucht und suchte ein freies Ideenspiel zu bewirken; und so speculirte er oft nur, um zu speculiren, wenn er auch dabei meistens ein Ziel haben mochte. Eine und dieselbe Dichtung darf bei ihm nicht allenthalben durchgeführt werden; denn gewiſs hatte er, der Alles in Theilen, bald in dieser, bald in jener Einkleidung sagt, keine Dogmatik.

Nicht mit Unrecht kommt die Frage in Untersuchung: Was konnte der Zwek alles Philosophirens im Geiste und auch in dem ihn bestimmenden Zeitalter Platons seyn? von welchen Puncten mochte er dabei immer ausgehen, auf welche immer zurükkommen? Was konnte ihn in den damaligen Zustande der Menschheit, so weit er sie kannte, als Philosophen interessiren, was hatte sie für Bedürfnisse des Geistes und Herzens? was konnte sie von einer Wissenschaft heischen, welche der Thätigkeit der Vernunft folgte und sich an die vorhandene Cultur anschloſs? Aus dem Zeitalter des Sokrates und noch mehr des Platon wird es klar, daſs sein Geist in einem unruhigen Streben und Wirken, in einer rastlosen Thätigkeit ohne Leitung von sichern und festen Maximen befangen werden muſste. Die vorhandenen Maximen waren so beschaffen, daſs sie einander vernichteten und wechselsweise aufhoben. Kaum kannte man ein anderes Gebot der Gesezze als das Recht des Stärkern, kaum fand man einen andern Bewegungsgrund seiner Handlungen als Eigennuz; — bald nüchtern und mässig, bald schwelgend, bald unthätig und träge, bald unternehmend ohne bestimmten Zwek, bald tolerant gegen gewisse Meinungen und Handlungen, bald intolerant und verfolgend. Nicht nur das häusliche Leben und die bürgerlichen Verhältnisse, sondern auch Religion und Moralität waren zerrüttet. Religiosität verlor sich in Gesezlosigkeit und an die Stelle des Aberglaubens trat Unglauben. Die zwei Hauptursachen dieser Erscheinungen waren einmal Mangel an richtigen und unerschütterlichen Gründen für die unentbehrlichsten Ueberzeugungen der Menschheit, und dann — grössere, freiere, aber zugleich gesezlosere Wirksamkeit des menschlichen Geistes. — So eifrig und bedachtsam auch Sokrates, der allen Beruf zum Lehrer der Menschheit hatte, in seinen gesunkenen Mitbürgern das sittliche Gefühl zu entwickeln und zu stärken und ächte moralische Begriffe zu ihren eignen Ueberzeugungen zu machen suchte, so war dies doch sowohl für die Veredlung der Menschheit als die Reinigung der Philosophie nicht genug. Die allgemein verbreiteten und nur zu sehr schon eingewurzelten Uebel verlangten eine totale Reformation. Diese Reformation war aber eben durch Philosophie herbeizuführen oder doch vorzubereiten. Jene Uebel glaubte *Platon* auch nicht anders heben zu können, als wenn feststehende, von Allen als unwiderleglich anerkannte Grundsäzze gefunden würden. In Allen von ihm bisher durchforschten Philosophien fand er noch manches schwankend, und so glaubte er sich um so mehr berechtigt, von den gemeinnüzzigen, unmittelbarern Zwecken seines Lehrers abzuweichen und der Philosophie selbst eine wissenschaftlichere Gestalt zu geben. Den Grund aller Uebel sah *Platon* in der ausschweifenden Sinnlichkeit und gegen diese die Gegenmittel in der Vernunft. Dies leitete zur Untersuchung über das Wesen der Vernunft und der Endzwek der Philosophie stellte sich in der wissenschaftlichen Erkenntniſs der Gesezze der Vernunft dar. So schritt *Platon* zum Werk, um das empirisch-praktische Princip seines Lehrers in ein wissenschaftliches umzubilden. Die praktische Philosophie sollte wissenschaftliche Form erhalten, und dies schien Noth; darum aber muſste dies Verfahren auch auf die Theoretische angewendet werden. Unser Handeln richtet sich nemlich, nach seiner Annahme, nothwendig nach dem Erkennen. Die Erkenntniſs des höchsten Gutes ist das Ziel der Philosophie, an welchem wir uns erhaben sehen über alles Sinnliche. — In dem Geiste der platonischen Philosophie prägt sich auch ihr Zwek ab; dieser aber ist: Gesundheit der Seele, als eine *durchaus* (durch alle ihre Kräfte) sich erstreckende, jedoch (durch die Leitung der Vernunft) harmonische Wirksamkeit. Darin aber erkennen wir sowohl den Dichter (Harmonie) wieder, als auch den Vernunftphilosophen (Erhebung der Vernunft zur Herrschaft). Lag nicht schon in seinem Menschen, der das Bild des *Ganzen* war, in den Ideen desselben ein Bild des Göttlichen der Natur, — mithin schon eine Vorstellung der *reinern* Menschheit?

Von einem ächten Philosophen entwirft er ein reizendes Ideal, das Alles enthält, was die Würde der menschlichen Natur ausmacht. Der Philosoph, sagt er, liebt und schäzt unaufhörlich diejenige Wissenschaft, welche das Unveränderliche und keinem Wechsel Unterworfene zum Gegenstande hat, achtet da auch die kleinern und weniger edlern Theile. Sein ganzes Streben geht auf Erkenntniſs der Wahrheit, daher er ein Feind von aller Lüge und Falschheit ist. Er schmekt daher mehr das innere reine Vergnügen des Geistes als Sinnenlust. Wenn andre Menschen nach dem Genusse einzelner Gegenstände streben und Vergnügen an Tönen und Farben finden, so erhebt er sich zu den allgemeinen Begriffen vom Schönen und Guten. Wenn die Menschen über das Mein und Dein streiten und über die Verlezzung ihrer Rechte in besondern Fällen klagen, so geht er zu der Untersuchung über, was überhaupt und schlechterdings Recht und Unrecht sey. Der Philosoph lebt gleichsam wachend, da die Andern ihr Leben nur hinträumen.

Platon hatte gegen falsche Begriffe zu streiten, die mit dem Ausdruk Philosophie verbunden wurden, indem sie bald als blosse Polymathie, bald als Erwerb der nüzlichsten Kenntnisse erschien. Platon muſste dabei von dem Verhältnisse der Philosophie zu den Wissenschaften ausgehen, sowohl in Ansehung des Gegenstandes und dessen Behandlung, als der Form. Wissenschaft war ihm nun ein Gattungsbrief, Philosophie nur eine Art. Jede Wissenschaft (ἐπιςήμη) ist ein Erkenntniſs. In jeder Erkenntniſs werden aber Vorstellungen mit dem Gegenstande verbunden, und zwar diejenigen Vorstellungen, welche ihm als Merkmale zukommen. Die Verbindung einer Vorstellung mit der Andern ist ein Urtheil (δόξα). Wissenschaft ist aber Erkenntniſs aus dem obersten Princip (ἀρχὴ) und sezt die Zergliederung eines allgemeinen Begriffes voraus. Eben so ist Wissenschaft und Meinung verschieden. Jene ist unveränderlich und unwiderlegbar, diese ist mancherlei Veränderungen ausgesezt, und kann falsch seyn. Der Gegenstand der Wissenschaften ist das νοητὸν oder das durch Vernunft Gedachte und Allgemeine; der Gegenstand der Meinung das αἰσθητόν, Empfindbare. Um die Möglichkeit der einen und der andern zu erklären, finden wir ein zweifaches Vermögen, Vernunft (νόησις) und das sinnliche Vorstellungsvermögen (δόξα).

Philosophie war ihm die strengste und reinste Wissenschaft. Diese Wissenschaft im strengsten Sinn ist aber die zusammenhängende Erkenntniſs des Unbedingten und Unveränderlichen aus Vernunftbegriffen. — Bildlich drükt er dies auf verschiedene Weise aus: die Philosophie sey der Uebergang der Seele aus einem dunkeln verfinsterten Tage in einen hellen, in dem man das; was ist, erkennen kann. Sie ist das innere Licht des Geistes. Die Philosophie sey die Richtung des edelsten Geistesvermögens auf die Betrachtung des Besten in der Natur.

Der Gegenstand der Philosophie ist nun alles durch Vernunft Denkbare, das Absolute und Unveränderliche. Sie begreift alle Wesen, alles Göttliche und Menschliche; das ganze Universum. Sie beschäftigt sich immer mit dem Allgemeinen. Ihre wichtigsten Gegenstände sind die νοητά, ἀειδῆ, ἀόρατα, ἀσώματα.

Sextus schreibt mit Recht zuerst dem Aristoteles und dem Xenokrates das Verdienst der Scheidung der Philosophie in die theoretische und praktische zu. Wohl konnte aber Aristoteles schon in dem esoterischen Vortrage seines Lehrers die wissenschaftliche Absonderung der Theile der Philosophie, von denen auch manche Spuren im Platon selbst vorkommen, hie und da gezeichnet gefunden haben. Es ist auch auffallend, daſs sein andrer Schüler Xenokrates grade wie der noch systematischere Aristoteles die Philosophie in drei Theile absondern konnte. Wohl konnte hier Platon vorausgegangen seyn, und wir finden auch wirklich, daſs er der praktischen Philosophie gewisse eigne Namen gab, als: die Wissenschaft des Besten (ἐπιςήμη τοῦ βελτίςου), die Wissenschaft des Guten und Bösen, ἐπιςήμη und σοφία schlechthin: ferner die Wissenschaft von dem Rechthandeln oder der sittlichen Handlungsweise, die Wissenschaft, welche

Einheit, Ordnung und Uebereinstimmung in alles Wirken der Seele bringt, die Wissenschaft von der Ausbildung der Seele, der menschlichen Glükseligkeit. Die praktische Philosophie, die er so offenbar von den übrigen Theilen der Philosophie abzusondern wuſste, faſste er auch unter dem Namen πολιτικὴ zusammen, und verstand darunter die Wissenschaft, welche das Beste der Seele, d. h. die sittliche Cultur zum Gegenstande hat. Ihre beiden Theile sind die Bestimmung der Gesezze und Regeln des Handelns (νομοθετική), und die Disciplin oder die Nöthigung der Seele durch Strafmittel, zur Sittlichkeit zurükzukehren (δικαιοσύνη). Von dieser Wissenschaft des Guten oder Besten unterscheidet Platon die höhere Wissenschaft des höchsten Guten (ἐπιςήμη τοῦ ἀγαθοῦ), welche sich durch Begriffe zur Erkenntniſs der Ursache von allem Guten und Zwekmässigen in der Welt, zum höchsen Wesen, zur Gottheit erhebt. Dies wäre also die Wissenschaft der ersten absoluten Ursache. Allein eben diese Wissenschaft steigt auch von der obersten Bedingung wieder zu dem Bedingten herab, und dahin gehört die teleologische Weltbetrachtung. Die Physik, die schon etwas Gegebenes annimmt und mit beständigem Wechsel der Dinge zu thun hat, ist mit Natururſachen beschäftigt, während sich von ihr die Teleologie trennt. — Die Physiologie zerfiel in Ansehung des Gegenstandes in zwei Haupttheile, in Physik, welche die unbelebte todte Natur untersucht, und in Psychologie, welche die lebenden, empfindenden und vernünftigen Wesen betrachtet. Der dritte Theil der Philosophie ist die Logik, die aber Platon Dialektik nennt. Diese

Wissenschaft zeigt die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Verbindung der Vorstellungen. Sie ist die Wissenschaft des Denkens, der wissenschaftliche Sprache (διαλέγεσθαι) und der Form aller Wissenschaften. Die höchste aller Wissenschaften blieb diesem Sokratiker die Sittenlehre; um ihrer Willen sind alle Andre nothwendig, sie ist das Band, welches sie alle mit sich und unter einander verbindet. Die mathematischen Wissenschaften schloſs Platon aus dem Umfange der Philosophie aus, ob sie gleich einander berühren.

Platon verlieſs den Weg, welcher früherhin von den Philosophen eingeschlagen worden war, obgleich ihn diese selbst Bestimmungsgründe geliefert hatten, und da er viele Bestimmungen nicht aus der Körperwelt gleich seinen Vorgängern entlehnte, so blieb dem dichterischen Philosophen nur der Weg ins Reich der Vorstellungen offen. Hierdurch wurde ein neuer Zweig der Philosophie ans Licht gezogen. Der Streit über das Vermögen und Unvermögen des Verstandes hatte schon begonnen; Platon wollte ihn deutlicher machen und auflösen.

In seiner Theorie der Vorstellungen untersucht er mehr das Einzelne als das Allgemeine. Hier galt es die Hauptfrage, was ist und worin besteht das Erkennen. Er suchte die allgemeinen Merkmale der Vorstellungen auf und unterschied die Vorstellung, das Vorstellende und das Vorgestellte. So schied er auch die Arten der Vorstellungen in Verstand und Sinnlichkeit deutlicher und drang in ihre Verschiedenheit tiefer ein.

Einige Vorstellungen entstehen durch die Organisation, d. i. sie werden der Seele durch die Sinne zugeführt, andre erhält sie durch sich selbst. Die sinnlichen entstehen ferner durch die vereinte Wirksamkeit des Körpers und der Seele, die Nichtsinnlichen allein durch die Wirksamkeit der Seele. Durch die Sinnlichkeit stellen wir uns das Einzelne, Individuelle, durch den Verstand das Gemeinsame und Allgemeine vor. Durch die Vorstellungen der Sinnlichkeit erscheint uns ein Gegenstand, durch die Nichtsinnlichen bestimmen wir das objective Seyn desselben. So sind die Vorstellungen, welche durch Afficirung entstanden (παθήματα, ἀισθήσεις) und die Vorstellungen, welche durch die Verbindung des Mannichfaltigen derselben erzeugt werden, (ἀναλογίσματα, συλλογισμοί) verschieden. Durch den Grad der Klarheit und Deutlichkeit unterscheiden sich Beide. Noch hatte **Platon** einige andre Unterscheidungsmerkmale und Arten von Vorstellungen entdekt. Einige Vorstellungen, sagte er, sind von der Art, daſs ihnen ein Gegenstand in der Erfahrung vollkommen entspricht; Andern kann kein solcher angemessener Gegenstand gegeben werden. Einigen vorgestellten Gegenständen fehlt die Unveränderlichkeit und absolute Einheit, indeſs sie mit Andern unzertrennlich verknüpft ist. Das Empfinden stand überall dem Denken entgegen.

Zu dem Entstehen der sinnlichen Vorstellungen erforderte **Platon** eine Veränderung des Körpers und der Seele, und unterschied hier die empfindenden und empfindungslosen Theile des Körpers. Vor der Empfindung muſs eine Einwirkung von aussen vorhergehen. Diese stellt das Bild des Schreibens dar, wo die Seele einer Tafel gleicht. Die Gegenstände, von denen die Eindrücke zur Seele gelangen, schreiben vermittelst der Empfindung und des Gedächtnisses in die Seele die Empfindungen. Von der Art und Weise, wie sie eingegraben werden, hängt die Wahrheit und Falschheit des Urtheils ab. Die von den äussern Gegenständen gelieferten Eindrücke gelangen auf verschiednen Wegen oder Canälen zur Seele, von denen die fünf Sinnorgane die bekanntesten sind. Die aus den im Gemüthe nun aufgenommenen Eindrücke sind die Bilder (ἐίδωλα), gleichsam die Anschauungen der vorgestellten Gegenstände. Von diesen Empfindungen bleiben in dem Gemüthe gewisse Spuren (σημεῖα τῶν αἰσθήσεων) zurük, welche das Gemüth hervorrufen und erneuern kann. Diese erneuerten sinnlichen Vorstellungen, die gleichsam Nachbildungen der erstern (ἐιδώλων) sind, sind ἐικόνες, σημεῖα. Diese Spuren (μνημεῖα, τύποι) welche alle Vorstellungen in dem Gemüthe zurüklassen, machen die Möglichkeit des Gedächtnisses aus. Die **Wiedererinnerung** (ἀνάμνησις) besteht darin, daſs die Vorstellungen, welche das Gemüth ehemals gehabt hat, wieder erneuert werden, das eben durch die übriggebliebnen Eindrücke der Vorstellungen möglich wird. Die Erneuerung der Vorstellungen kann aber sowohl aus der Seele selbst hervorgehen, wo sie durch sich Vorstellungen erwekt, als auch aus der Verbindung der Vorstellung unter einander. Mit jeder sinnlichen Vorstellung ist endlich noch ein Fürwahrhalten verbunden. Dies aber ist ein Glaube, Ueberzeugung ohne Gründe.

Die Vorstellungen des Verstandes, (δόξαι) sind von den Vernunftbegriffen (νοήσεις, ἐπιστήμαι) verschieden. Die Handlung des Denkens macht ein inneres Sprechen der Seele mit sich selbst aus. Die Sprache ist nun Wirkung, gleichsam der hörbare Ausdruk des Denkens; das Denken aber überhaupt, soviel als Urtheilen, das Verknüpfen von Vorstellungen (σύνθεσις, σύμμιξις). Das vorhergehende Denken nannte er διανοεῖσθαι und διάνοια, das darauf folgende Urtheilen δοξάζειν δόξα. Die Handlung des Verstandes aber besteht bei dem Denken überhaupt in dem Verbinden des Mannigfaltigen (συλλογισμός). In jedem Begriffe ist Einheit und Vielheit enthalten (ἓν καὶ πολλά). Da es Begriffe gibt, deren Merkmale in andern Vorstellungen vorkommen, so gibt es eine genaue Verbindung und Zusammenhang der Begriffe unter einander (σύνθεσις, κοινωνία), durch welche allein das Denken, Philosophiren und die Sprache möglich wird. Diejenige Wissenschaft, welche die Gesezze und Bedingungen dieser Verbindung zum Gegenstande hat, ist die Dialektik oder Logik.

Die empirischen Begriffe (Φαντασίας) bestehen aus der Empfindung und einem Urtheil, und sie sind das Product der Sinnlichkeit und des Verstandes. Da aber diese Begriffe aus einem sinnlichen Stoffe erzeugt werden, so werden sie mit den Anschauungen auf denselben Gegenstand bezogen. Die Begriffe aber, deren Gegenstand das Denkbare (νοητὸν) ist, zeigen sich als Erzeugnisse des blossen

Denkens und ihr Vermögen ist das höhere Verstandesvermögen (νόησις) im Gegensaz des niedern (δόξα). Sie enthalten das Allgemeine, welches allen Gegenständen, die ihren Umfang ausmachen, zukommen. Nur vermöge eines solchen Gattungsbegrifs ist es möglich, einen Gegenstand schön, gut, gleich etc. zu nennen. Auch diese übersinnlichen Begriffe müssen einen Gegenstand haben, und es ist dies ein Unsichtbares (ἀειδές, ἀόρατον), ein Unkörperliches (ἀσώματον) und es heiſst zugleich das Unvergängliche, Beharrliche, Göttliche. Ein solcher übersinnlicher Begrif ist einartig, so wie die Dinge, welche er bestimmt, Viele (πολλὰ) sind. Ihr Inhalt ist rein, lauter, abgesondert von allem empirischen Stoffe (καθαρόν, εἰλικρινές). Nicht aus der Sinnlichkeit entstanden, sondern uns angeboren, entwickeln sich diese Begriffe auch ohne Hülfe der Erfahrung aus dem blossen Bewuſstseyn. So werden sie also nicht wie die sinnlichen Begriffe durch Empfänglichkeit, sondern durch Selbstthätigkeit des Gemüths entwickelt, durch das Denken, welches das reine Denken (αὐτῇ τῇ ψυχῇ θεᾶν) heiſst.

Diese reinen Begriffe der Vernunft, welche das Unveränderliche, Absolute und Nothwendige enthalten, die obersten Gattungsbegriffe aller Dinge, die Ideen machen in der platonischen Philosophie die Grundlage aus.

Platon war überzeugt, daſs die Annahme der Ideen nothwendig sey, und er suchte die Gründe dafür auf. Ohne Ideen, sagte er, ist nicht nur keine wissenschaftliche Erkenntniſs möglich, sondern auch selbst die Wirksamkeit des Verstandes oder das Denken ist ohne gar nicht denkbar. Sie sind nicht nur für die Gewinnung einer Wissenschaft unentbehrlich, sondern auch zur Erkenntniſs nothwendig. Sie enthalten die Bedingungen einer gewissen Art von Erkenntniſs, nemlich des Wesens der Dinge. Und so werden sie überhaupt auch zum Denken erfordert, weil sie das Wesen des Denkens ausmachen. Es werden zu demselben allgemeine Begriffe erfordert, zu der Mannichfaltigkeit der einzelnen Gegenstände ein Gattungsbegrif. Das Viele muſs Eins werden. Der Grund aller Erkenntniſs wird in einem Allgemeinen enthalten, um ein Nothwendiges zu seyn und dadurch werden die Ideen zur Bedingung jeder Erkenntniſs.

Die Idee ist höchster Gattungsbegrif und das Ding an sich, was allen Individuen einer Gattung zum Grunde liegt. Das Ding an sich kann aber nicht angeschaut, nur gedacht werden, nicht durch die Sinne, sondern durch die Ideen, welche wie die durch sie bestimmten Gegenstände unveränderlich sind.

Neben dem logischen Verhältnisse, unter welchen die Ideen als die höchsten Gattungsbegriffe erscheinen und den Grund des Gedachten ausmachen, fand sie Platon auch unter seinem Andern. Hier sind sie das reine Wesen der Dinge selbst; durch sie erkennen wir das wahre Seyn der Dinge, zu denen sich die Ideen also verhalten. Die Gottheit gab der Seele die Denkkraft, Verstand und Vernunft, und den Dingen Wahrheit. Hierdurch ist sie aber Urheber des Seyns und der Erkenntniſs (ȣ̓σίας, ἐπιϛήμης). Das grosse weltbildende Wesen,

muſs aber bei der Weltbildung nach Ideen, d. i. nach den höchsten Regeln der Vernunft handeln. Da dieselben die Gottheit aus sich selbst nimmt, so sind sie ihre Muster, und machen verbunden die intelligible nie entstandene Welt aus, während die sichtbare einmal in der Zeit entstand. Was nach Ideen geformt, erscheint und die Ideen selbst machen die Vernunftwelt (νοητὸς τόπος) aus. — Weil aber Gott alle Individuen gleich nach einer und derselben Idee bildete, so liegt auch eine Idee vielen Individuen einer Art zum Grunde.

Ueber den Streit, ob und wie Platon seinen Ideen Realität zugeschrieben, haben Tennemann und Andre ausführlich entschieden, so wie sie die Geschichte dieser Lehre und ihrer Gegner dargestellt haben. Noch wäre genauer der Einfluſs der Ideenlehre auf Platons religiöse und moralische Ansichten aufzuhellen.

In Platon finden wir die Keime einer idealen Darstellung einer reinen moralischen Religion. Platon sah, durchglüht von seines Lehrers moralischem Geiste, daſs Volksreligion eine politisch-moralische Stüzze sey und suchte ihren Glauben mit reinern Darstellungen so wie mit seinen metaphysischen Speculationen zu verknüpfen. Da er nicht in dem Sinne wie Sokrates Volkslehrer wurde und eine Art von pythagoreischer Schule, doch ohne besondere Verbindlichkeit, stiftete, so erhielten seine Aeusserungen schon mehr Speculatives. Daſs er nur später mit weniger Rükhaltung von Gegenständen der Religion sprach, selbst aber auf Zurükhaltung seiner Ueberzeugungen hindeutete, und bisweilen mit Aengstlichkeit (im Philebos, Kratylos) von der Volksreligion spricht, hatte seinen triftigen Grund. Wie er dabei aber absichtlich dunkel wurde, zeigt das Beispiel *de Legib.* X. 69. 95. *Epinomis* 256., wo er unbemerkt auf den Gedanken hinführt, man müsse eine Ursache der Ordnung, eine Seele annehmen, sie für Götter oder für ihre Bilder halten. Es gebot ihm so zu verfahren die Eifersucht, mit welcher man über den herrschenden Cultus als einem Bedürfnisse damals wachte, die Vorsicht, der Volksreligion nicht ins Angesicht zu sprechen, da er selbst mehr als Sokrates zu fürchten hatte. Das Volk hielt die, welche die Natur untersuchten, sogleich für Atheisten, und Priester ruften den Arm der Obrigkeit gegen freie Aeusserungen zu Hülfe. Wirklich aber bildete sich daraus schon bei Platon einmal die Kunst, seine Religionsforschungen kunstvoll zu verstecken und doch vorzutragen — eine Eigenschaft, die mehrern Phantasienaturen (Herder) eigen ist, — und dann die erste geheime Religionsphilosophie neben der öffentlichen vorgetragen. Mythen benuzte daher Platon, sezte sie auch selbst zusammen und schmükte sie zur Anschaulichkeit aus. In der esoterischen Philosophie mochte dies weggefallen seyn. Aus seinem zweiten Briefe kennen wir seine Untersuchung über das Wesen des Ersten (Φύσις τοῦ πρώτου), d. h. über das vollkommenste Urwesen und über den Grund des Bösen in der Welt, — der erste Versuch einer Metaphysik des Uebersinnlichen.

Platon vollendete, was Anaxagoras und Sokrates angefangen hatten. Er, der sich so weitläuftig über die ursprünglichen Vorstellungen in dem Welt-bildenden Wesen verbreitete, säuberte die alte Nationalreligion ganz von Schlacken. Seine Gottheit war nicht mehr blos ausserweltliche Intelligenz des Anaxagoras, nicht mehr allein das gütige und weise Wesen des Sokrates, sondern die Uridee des Vollkommensten und Heiligsten. Im bildlichen Sinne erschien er ihm als Vater. Dabei aber ordnete er die Volksgötter diesem seinem Gott unter und konnte auch die Sagen leicht lächerlich machen. Zwar nennt er die Planeten ausdrüklich Götter, jedoch mit dem Zusazze, daſs sie gröſstentheils als Gestirne aus Feuer bestehen, und sonach fiel das Menschenähnliche von selbst weg. Wie er deswegen noch kein Polytheist war, so hatte er auch den Sprachgebrauch gewissermassen für sich. Er etymologisirte die Götter in dem Kratylos meist nach physischer Ansicht. So erklärt er die herkömmlichen Götternamen für mächtige Naturwesen oder Attribute der Gottheit; so führte Zeus diesen Namen διὰ τὸ ζῆν, weil er des Lebens Ursache sey. Unvermerkt sezte er also etwas Besseres an die Stelle, wobei ihn schon Anaxagoras und Kritias vorausgegangen war und was jüngere Schriftsteller auf die Pythagoreer zurükführen. — Wo er frei sprechen konnte, da benuzte er die Gelegenheit ohne Rükhalt. So verwirft er *Eutyphr.* p. 12. die Kriege der Götter, die Verschlingung der Kinder bei ihnen, weil dadurch der Gottheit gespottet werde. Er tadelte deshalb von seinem Standpuncte aus die homerischen Gedichte und andre Dichter (*de re-*

publ. II. p. 100.). — Genauer bestimmte er eine Untergattung unter den Göttern, bei denen er gleichsam eine neue Theorie erfand, durch welche die Schuzgeister erklärt wurden.

Δαίμων ist für Platon zuweilen noch nach dem ältern Sprachgebrauch Gott. (*Politic.* p. 37.) In den meisten Fällen aber eine Art von Mittelgeistern in der Luft, welche ihrer Vollkommenheit nach zwischen Gott und den Menschen stehen. (*Cratyl.* p. 343. 259. *Epinomis* p. 260. *Sympos.* X. p. 229. 230.) Sie sind viele und mancherlei, und einer derselben der Eros, dieses Kind der Dürftigkeit und des Ueberflusses. Dies Mittelgeschlecht, welches das Auslegergeschäft zwischen Beiden betreibt, muſs man deshalb durch Bitten ehren. Es ist von bewunderungswürdiger Weisheit, ein Geschlecht, welches leicht lernt und behält, welches alle unsere Gedanken weiſs. Da der Himmel von lebendigen Wesen erfüllt ist, so erklären sich die Götter mit den Niedern wechselseitig, weil die Mittlern leicht zur Erde wie zum Himmel getragen werden. (*Epinomis* p. 260. f.) Damit verbinde man die Aeusserung: Die Dämonen werden vom Zeus zur δημιουργία der niedern lebendigen Geschöpfe gerufen; durch sie werden die Thiere gebildet. (*Timae. T. IX.* p. 325.

Platon dachte sich also die Dämonen als Körper (in der Luft), obgleich unsichtbar. Diese Vorstellungen Platons aber hat man zu den Spielen seiner Phantasie zu rechnen, auf die er selbst ein entscheidendes Gewicht legte (denn von den Wahrsager- und Versöhnungskünsten hielt Platon selbst nicht viel). Doch sieht man, daſs es ein Rettungsversuch der alten menschlichen (homerischen) Volksgötter seyn sollte, von denen er einmal glaubte, daſs man sie dem Herkommen gemäſs beibehalten müsse. Er machte sie also zu blossen Dämonen, indeſs er die allerdings ältern Sterngötter höher erhob. Ernst nahm er es wohl mit dieser Hypothese (was auch Tennemann dagegen sage), ob er es gleich gewiſs als Milderungsversuch angesehen haben durfte. Das Schlimmste war, daſs seine spätern Verehrer die philosophische Wahrheit und die dichterische Hypothese in seinen Schriften für Eins nahmen, und daſs Platon von dieser Seite dem Aberglauben der spätern Platoniker auch in diesem Puncte die Thüre öfnete.

In einer dritten Bedeutung bezeichnete Platon durch δαίμων den eigenthümlichen Genius, den jeder Sterbliche mit jedem neuen Leben erhält und ihn bis ans Ende begleitet. *De Rep.* X. p. 336. *T. VII.* heiſst es, wo von der Seelenwanderung die Rede ist, daſs die Lachesis jeder Seele den empfangenen Dämon als Bewacher des Lebens angewiesen habe und als Erfüller, Vollender der gewählten Lebensweise. Diese fliegen dann aus dem Hades zu neuem Leben auf (p. 337.). Weil die drei Richter Minos, Rhadamanthos und Aeakos nicht allwissend sind, so muſs jede Seele ein Dämon begleiten, der von allem Thun und Lassen Rechenschaft ablegt. — Der Dämon begleitet die Verstorbenen an den Ort, wo sie gerichtet werden. *Phaed. I.* 256. Vgl. *de Leg. IV.* 180. *T.* 8. *de Republ.* X. *T. III.* 330.

Noch kann man davon unterscheiden δαίμων als die vernünftige Seele des Menschen, ob die gleich mit des Sokrates mythischer Ansicht vom Dämonion zusammen iſt. Δαιμόνιον nannte Platon im Kratylos (I. 260.) jeden verständigen Mann, der zugleich gut sey. Noch ausdrüklicher spricht er im Timäos (*T. IX.* p. 431.) über den κυριώτατον παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἶδος. Diesen habe Gott einem Jeden als Dämon gegeben (ὡς αὐτὸ δαίμονα θεοὶ ἑκάστῳ δεδώκε τοῦτο). Dieser wohne im höchsten Theile des Körpers und erhebe uns von der Erde zu der Verwandtschaft des Himmels, insofern wir kein irdisches, sondern himmlisches Geschöpf seyen.

Ueber die Ansicht des Platon von der Vernunft und der ganzen Seele als einem Göttlichen und dem Verhältnisse derselben zur Gottheit, S. Geschichte der Psychologie.

Platon hielt wahrscheinlich auch Gott für die Weltseele, d. i. für das Princip der sich gleichbleibenden regelmässigen Bewegung der Himmelskörper, von denen er oft Jedem wieder eine besondere Seele gibt. Die Weltseele wird von ihm dem Wesen nach als der Menschenseele gleich beschrieben. Nur ist hier der Punct seiner Philosophie, über dem am meisten Dunkel schwebt, vielleicht weil er selbst darüber schwankte, oder weil es in bedenklicher Verbindung mit dem Volksglauben an die göttlichen Sterne etc. stand, vielleicht auch weil die Hauptstellen in dem dunkeln Timäos vorkommen. Er sezte seinen Gott ganz in menschliche Verhältnisse. Die ψυχή aber hatte auch, besonders in Platons Zeit, noch Manches, was der Gottheit nicht angepaſst werden konnte, so sehr er allerdings sie als rein gedacht und hier besonders auf den νοῦς, die Vernunft als Ursache des Weltalls, beschränkt hatte; welchen νοῦν βασιλικὸν er nicht ohne eine ψυχὴ βασιλικὴ denken konnte (*Phileb. p.* 247. 248.).

Die ganze praktische Philosophie bezeichnete Platon als die Wissenschaft des Guten, des Besten, welches zu thun sey. Er betrachtete aber die Moral nur als Anwendung der theoretischen Philosophie, insofern sie ohne Dialektik, d. i. ohne Entwiklung der Grundbegriffe von Recht, Gut, nicht bestehen könne. In ihr liegt ein Ideal, welches Keiner erreicht und nur in der Gottheit durch die Vernunft erkannt wird. So wird das Streben der Menschen ein Streben nach Aehnlichkeit mit Gott. Hier der Zusammenhang seiner Moral und Religionsphilosophie, welche für jene gleichsam das erste Princip aufstellt. Das Ideal ist aber Gott als ein weises Wesen. So ward ihm der lezte Zwek alles theoretischen Wissens — reine Moralität, und Moral selbst enthielt die Beziehung aller Wissenschaft. Die Bildung des ächten Philosophen muſste ihm daher auch, nach seiner pythagoreisch-bildlichen Sprache, in der Reinigung der Seele, ja in der Trennung der Seele vom Körper liegen, d. i. nicht blos in der Beherrschung der Begierden, sondern auch in der Thätigkeit des Denkens am Nichtsinnlichen.

Der Geist seiner Moral war weder eudämonistisch, noch rigoristisch. Er hegte die Ahndung von einer allgemeinen Gerechtigkeit, indem die Gerechtigkeit eines Staats und eines einzelnen Menschen Eins sey dem Wesen nach (*de repl. IV. Vol. IV. p. 358.*). Der Philosophie gab er daher auf, das sittliche und rechtliche Verhältniſs der Staaten aus den Einzelnen zu erörtern.

Weiter als Sokrates wollte Platon gehen durch Entwiklung dessen, was Tugend und Sittlichkeit sey, durch Untersuchung ihres Wesens und Wirkens. Der Anfangspunct, von dem er nun mit seinen Vorgängern ausging, war der Begrif des ἀγαθὸν, als des Ziels aller Handlungen. Noch war der Ausdruk: ἀγαθὸν sehr amphibolisch geblieben; noch war zu erörtern, ob dies höchste Gut die δικαιοσύνη sey oder nicht. Die Begriffe aber vom Guten, Rechten und Schönen waren ihm Unveränderliche und Erkenntnisse, für die keine Erfahrung entsprechende Gegenstände aufstellt, über die wir aber mit fester Sicherheit urtheilen. Daher kommt ihnen der Charakter der Nothwendigkeit zu; nach ihnen, den Ideen, beurtheilt der Philosoph alles Gegebene. Sie sind ursprünglich der Vernunft gegebene Begriffe.

Das Gute ist ein an sich nothwendiger Gegenstand des Begehrens für jedes vernünftige Wesen. Es kann ferner weder in den blossen angenehmen Gefühlen noch in dem blossen Denken liegen, sondern die Vereinigung Beider ist für den Menschen erst vollkommen befriedigend. Diese Vermischung muſs jedoch wieder auf die vollkommenste Art geschehen. Mit dem Denken lassen sich nur solche Gefühle verbinden, welche sich mit der Vernunftthätigkeit paaren können; dieses sind die reingeistigen, wahren, reinen, moralischen Gefühle.

Dies gibt den Begrif des vollständigen Gutes des Menschen. In diesem ist nemlich enthalten: Wahrheit, Schönheit und Regelmässigkeit, an denen die Vernunft mehr Antheil hat als das Vergnügen. Unter diesen ist aber das höchste Gut: das Regelmässige (τὸ μέτρον), d. i. die Idee der Vollständigkeit und Einheit mit der höchsten Vernunft oder der Gottheit. Ihm zur Seite steht in der Rangordnung das Harmonische und Schöne. Erst dann kommen theoretische Erkenntnisse, und zulezt erst die angenehmen Gefühle. Nicht der Lust wegen muſs man τὰ ἀγαθὰ πράττειν, sondern umgekehrt. Das höchste Gut ist ihm, wie man sieht, der sinnliche Zusammenhang des Menschen; 1) als innere Aehnlichkeit mit Gott oder göttliche Vollkommenheit; 2) als Quelle der Glükseligkeit. Dieser Begrif verleitete ihn einen Realzusammenhang der Sittlichkeit und Glükseligkeit anzunehmen.

Bei diesen Aussprüchen, daſs höchste Vollkommenheit und Sittlichkeit das Begehrenswerthe für einen Menschen als Mensch sey, leitete ihn mehr das unentwickelte moralische Gefühl, für die Vernunft zu entscheiden und nicht für das Vergnügen, weil jene göttlicher Abkunft sey. Allein eben darum betrachtete er nur das Object des Sittengesezzes, nicht aber die subjective Beschaffenheit des sittlichen Menschen, nicht die Gesinnung, am wenigsten die Freiheit.

Die Vernunft fordert, nur einer einzigen Regel zu folgen. Dieser erste und einzige Grundsaz des sittlichen Verhaltens ist: Unterwirf das Thierische dem Menschlichen und Göttlichen in Dir, oder, da das Göttliche im Menschen die Vernunft ist, befolge die Vorschrift der Vernunft — namentlich der Höchsten, der Gottheit, um der Vernunft selbst willen — also: sey mit dir selbst einig. Der einzige Grund, der Vernunft und der Tugend zu folgen, ist, weil es besser ist.

Die ἀρετὴ oder Tugend ist eine Gesundheit, Schönheit und Wohlhabenheit der Seele, — die beste Einrichtung des Sterblichen, durch sich selbst lobenswerth.

Nun wurden jene vier Cardinaltugenden der spätern Stoiker, die bereits Sokrates deutlich aufzählte, auch von Platon wiederholt, nur aus dem obigen Grundbegrif der Sittlichkeit abgeleitet und anders als von Sokrates bestimmt. So hielt sich Platon an die Zerlegung des tugendhaften Charakters selbst und also an Eigenschaften mehr als an Handlungen, an das Formale mehr als an das Materiale.

1) Männlichkeit (ἀνδρεία) oder Standhaftigkeit ist nicht die natürliche Furchtlosigkeit (wie bei Sokrates) nicht der auch den Thieren eigne Muth; vielmehr nur der männliche, tapfere, unerschütterliche Vorsaz, die Vorschrift der Vernunft gegen sinnliche Lust und Unlust durchzusezzen, und für furchtbar nicht das physische Uebel, sondern das moralische Böse zu halten.

2) Mässigkeit oder Nüchternheit, d. i. Bestimmung und Einschränkung des Begehrungsvermögens durch die Vernunft und um der Vernunft willen, also z. B. nicht aus Apathie oder Neigung zur Ruhe. Statt daſs Sokrates sie ἐγκρατεία, also blosse Enthaltsamkeit nennt, ist schon Platons Name theoretischer: σωφροσύνη im Gegensaz der εὐηθεία oder des einfältigen Stumpfsinns.

3) Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) ist die Verfassung des Gemüths, wo alle Kräfte das Ihrige thun, was ihnen zukommt; also Folgsamkeit gegen die Vernunft; das Seine thun und nur das Seine besizzen — also nicht (wie bei Sokrates) blosse Befolgung des Gesezzes. Bei Platon bezeichnet es vorzüglich die innere Gerechtigkeit, entgegengesezt der äussern, — die Bedingung aller übrigen Tugenden.

4) Endlich die Weisheit (σοφία), unter welchem Namen Sokrates eigentlich jene drei zusammenfaſste, der Philosoph Platon aber besonders als φρόνησις, und sogar νοῦς bezeichnete. Sie ist freilich auch bei Platon der Grund der Tugenden, d. i. die Bestimmungsgründe der Handlungen als solcher. Daher liegt in ihr die durch die Begierde nicht gehinderte Thätigkeit der Vernunft, wodurch sie auf das schlechthin Beste, was man thun soll, allein sieht. So ergibt sich — praktische Erkenntniſs unsrer Pflichten.

Die Tugend ist nur in einem gewissen Sinne angeboren, nemlich als Anlage zur Sittlichkeit, welche mit der Vernunft verliehen wird; nicht aber als die durch Bekämpfung der sinnlichen Neigungen gestärkte Liebe zur Sittlichkeit durch eigne Vernunftthätigkeit.

Wie wenig Platon noch die Natur der wahren Freiheit ahndete, und das, was sie vermag, berechnete, erhellt daraus, daſs er behauptete, kein Mensch könne mit Willen böse seyn. Auch läſst sich kaum begreifen, wie er damit seine eigene wahre Behauptung reimen wollte, daſs eine ungerechte Handlung, welche mit bösem Willen geschehen, nur eine schädliche (βλάβη) sey. — Eben so ist das Verhältniſs der Sittlichkeit zur Glükseligkeit auch bei Platon noch sehr unbestimmt, wie er nirgends den Begrif der Glükseligkeit vollkommen entwickelt hat.

Ausser den verlornen Hauptschriften des Platon für dessen Moral, liegen noch die Bücher von der Republik vor uns. Morgensterns Scharfsinn hat zu zeigen gesucht, daſs der Hauptgegenstand dieser Bücher der Begrif der Gerechtigkeit sey, welchen er mit Tugend gleich stelle, mithin eine Grundlegung zu einer Sittenlehre. Auch Garve fand es erwiesen, daſs die vollkommenste Staatsverfassung nicht der Hauptzwek sey, sondern nur eine Vorbereitungsuntersuchung der Hauptfrage: worin der Werth der Tugend liege, in der Gerechtigkeit selbst oder in äussern Vortheilen. Soll man hier entscheiden, so legte erstlich der dichterisch-philosophische Platon, wenn er sich wirklich einen Plan zu seinem Werke vorher entwarf, ihn wenigstens nicht so künstlich und logisch streng und schön zugleich an. Dann aber ist es überhaupt schwer, über Absichten zu entscheiden, so wie über den Hauptzwek eines, vollends so frei sich im Dialog unter zum Theil heterogenen Dingen fortbewegenden Schriftstellers. Platon konnte übrigens auch hier seine wahre Absicht, wie er es oft that, verstecken, um jeden Vorwurf zu vermeiden. Wir verfahren daher am sichersten, wenn wir uns Beides, moralische und politische Gesezze und Betrachtungen schon in Platons Seele ungetrennt und so in seiner Schrift mehr oder minder vereint denken; wenn wir, wo nicht zwei Theile (Metaphysik der Sitten und Metapolitik — mit einem Göttinger Recensenten) dieses Werks, doch (mit Morgenstern) eine Parallele denken, die Platon hier zwischen dem Bilde eines menschlichen Staats mit dem höchsten Zwecke der Gerechtigkeit, und dem Bilde eines einzelnen Menschen als Republik im Keime, mit der Tugend als höchstem Gute denkt. Auch hier werden wir den Dichter nicht verkennen.

In allen Theilen der Philosophie prägt sich der Geist des Mannes, der sie bildete, aus. Wo sich aber auch Natur und Umstände so begegneten und um einen Philosophen zu bilden, Alles sich vereinte, da konnte nur ein Platon erscheinen. Die kühnsten Richtungen begann die philosophirende Vernunft. Wo Platon todte Zahlen (der pythagoreischen Philosophie) sah, da sorgte seine Phantasie, sie zu geistigen Wesen oder Ideen zu beleben, und wenn er die dialektische Kunst nach ihrer bessern Seite hochschäzte, so schüzte ihn sein sittliches Gefühl gegen Abwege. Ohne seinen planvollen Kopf, der Ideale schuf, weil in seinem höchst erschlaften Zeitalter jeder Versuch der Rettung vergeblich zu seyn schien, ohne seinen umfassenden, in alle Denkformen sich schmiegenden Geist würde die Philosophie ihren höhern Flug umsonst versucht haben, und gewiſs keinen Aristoteles erhalten haben.

Alte Akademie.

Daſs Platon zu seinem Nachfolger den ihm verwandten Speusippos wählte und den scharfsinnigen Aristoteles zurüksezte, davon scheint der Hauptgrund in dem Umstand zu liegen, daſs, wo nicht die lebendige genialische Natur des Platon von der beschränktern logischen Natur des ohnehin über vierzig Jahre jüngern Aristoteles zurükgehalten wurde, doch eben seine wesentliche Lehre, die von den Ideen, von den Empiriker Aristoteles (wie dem pädagogischen Blicke des Platon während des zwanzigjährigen Umgangs mit Aristoteles nicht entgehen konnte) gar nicht verstanden oder durchdrungen wurde. So sehr auch die Voraussezzung (Tennemanns) wahr ist, daſs Aristoteles schon als Schüler andre Grundsäzze gehabt habe als sein Lehrer, so war doch der Wunsch Platons, nicht miſsverstanden zu werden, sehr natürlich; auch ist hier über die Absichten der Denker nicht positiv zu entscheiden.

Die Bestrebungen und Forschungen der ältesten Akademiker sind nicht unbedeutend, und der Verlust ihrer Werke nicht blos in der Hinsicht, welche Tennemann (Th. III. S. 6.) angibt, bedauernswerth, daſs sie ohne Zweifel viele Aufschlüsse über die Lehrsäzze Platons und auch wohl des Aristoteles (eher aber noch des alten Sokrates selbst) enthielten. Es bleibt ein unersezlicher Verlust. Die Hauptquelle ist hier nur noch *Cicero de Fin. IV.* und *V.* 15 f., nach deren Benuzzung die einzelnen alten Akademiker aus Diogenes, Clemens abzuhören sind und dann zu scheiden ist, was sie mit Platon, mit Aristoteles gemein haben, was vor ihnen, was nach ihnen behauptet worden ist.

Ihre Untersuchungen über das Ursprüngliche der menschlichen, namentlich der kindlichen Natur sind nicht nur in dem griechischen Alterthume selbst gewissermassen einzig, sondern blieben auch in der neuern Philosophie noch immer zu wenig berüksichtigt. Ihre Bemerkungen über die eingepflanzten Urtriebe der Thätigkeit, der Selbsterhaltung und der Menschenliebe, ihre Beobachtung des allmäligen Erwachens derselben, der Glaube an den in der Kindesnatur liegenden reinen Ausdruk der Bestimmung des Menschen, (*maxime nostri ad incunabula accedunt, quod in pueritia facillime se arbitrentur naturae voluntatem posse cognoscere. Cic.*) ihre psychologische Unterscheidung der willkührlichen und unwillkührlichen Tugenden zeugen von ihrem Scharfsinne. Sie waren wie die Peripatetiker genauere Beobachter des Menschen von Kindheit an, wie die Epikureer und Stoiker ihre Aufmerksamkeit mehr auf eine Vergleichung der Menschen und Thiere wendeten, wobei jene mehr auf den Charakter der Vernunftlosigkeit, diese mehr auf den der Göttlichkeit achteten.

Der Geist der alten Akademiker scheint eine praktische Tendenz vorzüglich gehabt, und sich dabei von Uebertreibungen frei erhalten zu haben. Ein seltsames Problem ist neben ihrer praktischen Richtung ihre Beschaulichkeit (vielleicht weil sie Psychologen waren). — Die Hoheit ihrer Lehren, die Achtung, mit der sie von Platon sprachen und seine vier Cardinaltugenden aufnahmen, bürgt dafür, daſs sie sich wirklich an Platons Lehren anschlossen. — Sie trugen mehr noch als Sokrates zur tiefern Ergründung der moralischen Würde der Menschennatur als Natur und, im Gegensaz der Thiere, als Menschennatur bei, mögen sie dazu mehr durch Sokrates praktischen Sinn oder durch Platons Beschaulichkeit geleitet worden seyn.

Die eigentlichen Tugenden des Menschen wiesen sie in der Seele nach, und sie sind ihnen die freiwilligen Erzeugnisse der göttlichsten Kraft der Vernunft *(virtutes voluntariae, in voluntate positae)*. Diese Unterscheidung des Willkührlichen und Unwillkührlichen ist wichtig, so wie die darauf gebaute Eintheilung. — Die Natur, lehrten sie, that Vieles für den Menschen, doch Eins legte sie nur an, ohne es zu vollenden. *Virtutem ipsam inchoavit, nihil amplius.* Es ist also das Unsrige, durch Fleiſs zu vollenden. *Quod in homine praestantissimum atque optimum est, id deseruit natura*, d. i. dies überlieſs sie seiner eignen, freien Ausbildung. — So also betrachteten sie die Tugend als Anlage. Unverdorben liegen diese moralischen Anlagen in den Kindernaturen. — Der Mensch allein hat Gefühle der Schaam, und dies sind die Anfänge und Gaben der Natur (*Cic. l. l. IV. 7.*). — Alle Beobachtungen der menschlichen Anstrengungen und Sorgen zeigen, daſs wir zum Handeln geboren sind. — Troz dem, daſs also die alten Akademiker den Menschen zur Thätigkeit bestimmt glaubten, liebten sie doch ein contemplatives Leben. Nicht auf gleiche Weise würdigten sie die Güter, und beurtheilten sie mehr und minder streng.

Xenokrates, der unmittelbare Schüler Platons, welcher bis 315. v. Chr. lehrte, erwarb sich mit Aristoteles das besondere Verdienst, die Philosophie in drei Theile: Physik, Dialektik und Moral eingetheilt zu haben; die weitere Uebereinstimmung mit Aristoteles bleibt uns unbekannt. Mehrere seiner uns verbliebenen Aussprüche aus seiner praktischen Philosophie lassen uns seinen grossen Geist ahnden. — Der Weise, sagt er, entscheidet sich dadurch, daſs er allein frei, aus eignem Endschluſs, nicht nach gesezlichem Zwang handelt. Hier also die Richtung auf das Praktische.

Polemo faſste das höchste Gut in eine eigene Formel, welche auf vielfache Weise gedeutet werden konnte, und von den Stoikern dreifach verschieden erklärt wurde. Cicero gibt sie uns also: *secundum naturam vivere*, und erklärt es: die von der Natur dem Menschen zunächst und zuerst dargebotnen Mittel gebrauchen. Der Sinn war wohl: den Forderungen seiner vollendetsten menschlichen Natur harmonisch für alle menschliche Kräfte (die schon Platon unterschied), oder dem gemäſs zu leben, was die unverdorbene Natur im Kinde wollte. — Glükseligkeit war für Polemo (nach Clemens *Strom. II. p.* 306.) Selbstgenügsamkeit.

Von Krantor, der nach Aristoteles blühte, ist es merkwürdig, daſs er der Apathie der Stoiker, jener Indolenz, die weder da seyn solle, noch könne, widersprach. Gefühl müsse der Mensch haben. — Die Leiden des Lebens suchte er durch Beruhigungsgründe aufzulösen. Keine geringe Erleichterung des Schiksals ist es, sagte er, — nicht durch sich Böses zu thun.

Aristoteles.

Aristoteles, 384. v. Ch. zu Stagira geboren, der Sohn des Leibarztes Nikomachos, genoſs die liberale Erziehung eines jungen Griechen, und ward von Proxenos in der Dicht- und Redekunst unterrichtet, im 17ten Jahre nach Athen geschikt, wo er sich anfangs auch mit der Arzneikunde beschäftiget und Apothekerkunde getrieben haben soll (daher seine Liebe zur Naturgeschichte); er genoſs den Unterricht und Umgang Platons bis zu dessen Tod. Platon schäzte seine Lehrbegierde und Fähigkeiten, bemerkte aber auch seine rasche Kühnheit in Behauptung mancher Säzze und Abweichungen, und äusserte daher mehrmals, dieser Schüler bedürfe eines Zügels. Da Platon so voraussah, er werde sein System nicht fortpflanzen, so bestimmte er ihn auch nicht zum Nachfolger, sondern wählte den Speusippos. Aristoteles, den dies verdroſs und sich bei einem jezt in Athen zu unternehmenden Vortrage der Philosophie kein grosses Glük versprach, da überdies die Freiheit der

Griechen beschränkter wurde, ging im 37. Jahre zu seinem alten Freunde, der mit ihm den Platon gehört hatte, dem Hermias, und hielt sich mit Xenokrates in Atarnea in Mysien drei Jahre lang auf, bis Hermias als Gefangener zum persischen Könige geschikt ward. Des Aristoteles Feinde benuzten seinen Aufenthalt in Mysien zu Vorwürfen, namentlich der Schmeichelei gegen den Fürsten. Allein wohl konnten die Platoniker eifersüchtig auf Aristoteles seyn, und ihn, der immer mit Achtung von Platon spricht, doch Undank gegen seinen Lehrer, von dessen Meinungen er abwich, vorwerfen. Zwischen Platon selbst und Aristoteles scheint Eifersucht nicht so wahrscheinlich geherrscht zu haben (als Tennemann meint). Was spätere Schriftsteller darüber erzählen, kann so wenig eine noch dazu wechselseitige Verstimmung dieser Art beweisen, als ein Stillschweigen in den übriggebliebenen platonischen Schriften über den Stagiriten. Hätte er Platons Lehrstuhl erhalten, so würde sich Aristoteles viel mehr an Platons System geschmiegt haben. Nach Hermias Tode entfloh Aristoteles nach Mitylene, von wo er wieder an den Hof Philipps von Macedonien (Ol. 109, 2.) in seinem 42. Jahre berufen wurde, um die praktische Bildung des jungen Alexanders zu übernehmen. Diesen wichtigen Beruf übte er acht Jahre aus, wurde auch hier um sein Ansehen, in dem er als Weltmann bei dem Könige stand, beneidet, bis er nach Philipps Tode nach Athen im 50. Jahre zurükkehrte. Alexander überhäufte seinen ehemaligen Lehrer bis an die Hinrichtung seines Verwandten Kallisthenes, jenes offnen Tadlers des Alexanders und des Freundes von Theophrastos, mit Gnade, und lieſs es sich, der Sage nach, ungeheure Summen kosten, die Wiſsbegierde des Aristoteles besonders in der Thiergeschichte zu befriedigen und so die Naturgeschichte zu erweitern. Aristoteles trug in Athen die Philosophie 12 bis 13 Jahre ruhig vor, so lange sein Beschüzzer Alexander am Leben blieb. Mit dessen Tode brach der bisher gegen ihn nun heimlich genährte Haſs und Neid sogleich aus; Philosophen, durch seinen Beifall zurükgesezt, und Priester, über seine kühne Lehre von der Entbehrlichkeit der Opfer aufgebracht, bereiteten Alles vor, ihn bei dem Volke verhaſst zu machen. Aristoteles entfloh den Verfolgungen und starb zu Chalcis im 62. Jahre (322. v. Ch.).

Aristoteles war ein Kind des Glüks, wie wenig Philosophen. Sogleich vom Vaterhause aus konnte er die Natur studiren; es einte sich Alles, um ihm Stof zu geben. Sein Geist war auf eine Art gebildet und in einem Umfange sich mit seiner Wirksamkeit verbreitend, wie es nur Wenige gewesen seyn dürften. Mit einem unermüdeten Fleisse und rastloser Lehrbegierde, mit einer seltnen Belesenheit in den meisten und vorzüglichsten vor ihm erschienenen, nicht blos philosophischen Schriften, für deren Erhaltung er auch der erste war, der eine Büchersammlung unter den Philosophen anlegte, verhalf er sich zu einer Vergleichung mehrerer Meinungen. Diese wurden ihm nach seinem eignen Geständnisse oft eine Veranlassung, bestimmter zu denken oder eigne Gedanken zu erfinden. Sie

Sie veranlaſsten ihn aber auch zu einem kritischen Verfahren in der Philosophie, bei welchem er es fast immer mit Widerlegung anderer Meinungen zu thun hatte, ohne dabei einen Meinungsdespotismus zu befolgen, da er nur Gründe, nicht persönliche Bitterkeiten sprechen lieſs. Er übertraf aber seine Vorgänger eben darum auch an Umfang und Mannigfaltigkeit Kenntnisse; der denn ausser der Philosophie, Mathematik und den schönen Künsten hatte er auch Naturgeschichte und Staatengeschichte in hohem Grade inne. Noch mehr sind es aber die Eigenschaften seines philosophirenden Geistes, welche ihn zu einem der ersten speculativen Philosophen in Griechenland erhoben. Sein fein zergliedernder Scharfsinn, der die bis dahin vermischten Begriffe genau zu sondern wuſste, sein Tiefsinn, der die Begriffe bis in ihre feinsten Bestandtheile zergliederte, sein überschauender systematischer Kopf, der überall einen festen Grund suchte und mit unverwandtem Blicke immer Alles von den ersten Grundsäzzen bis auf die lezte Folgerung übersah und seine reiche Erfindungskraft muſsten ihm die höchsten Ansprüche als Philosoph gewähren. Zu dieser Geistesgrösse konnte seine von Jugend auf günstige und glükliche Lage, seine Einweihung in Platons Geist und Schule, seine Kenntniſs der Natur, sein Umgang mit den damaligen Göttern der Erde, seine Begünstigung von einem ihm Ruhm bringenden Zögling Alexander allerdings Viel mitwirken, aber doch auch nicht Alles thun. Wir wollen es ihm nun auch zutrauen, daſs er zugleich so viel Festigkeit und Stärke des Geistes besaſs, sich über Andre nicht durch blosse Sophistereien zu erheben, und die Wahrheit aus wahrem Streben nach Gewiſsheit und wahrer Wahrheitsliebe überall zu suchen und zu behaupten; daſs, um eine solche Höhe zu erklimmen, eine innere Wärme ihn anfeuerte, und daſs er, so sehr er auch oft die Erfahrung zu übersehen schien, doch nur aus Furcht einer oberflächlichen Gemeinnüzzigkeit die tiefſten Gründe der menschlichen Erkenntniſs erspähte.

Als Lehrer paſste Aristoteles in Athen seinen Vortrag weislich den Umständen an. Es hatte die Philosophie aufgehört Gegenstand der Phantasie zu seyn, so daſs schon Platon als Bedingung ihres Anhörens Kenntniſs der Geometrie gefordert hatte; so muſste nun der Denker Aristoteles einen noch schärfern Unterschied zwischen denen, die im strengen Sinne nach der Wissenschaftslehre trachteten, und zwischen Leuten von blos gesundem, aber nicht ausgebildetem Verstande einen Unterschied machen. So theilte er nun seine Schüler wie seine Lehrstunden in exoterische und esoterische, oder akroamatische. Er that dies nicht, weil er gewisse Lehren geheim halten wollte oder muſste, sondern ihn veranlaſste zu jener Unterscheidung die Verschiedenheit der Wissenschaften selbst. Jene Unterscheidung muſste jedoch auf seine Schriften Einfluſs haben, von denen einige blos den Philosophen, andre jedem aufgeklärten Leser bestimmt waren. Minder beruhete wohl jene doppelte Methode darauf, daſs er eine und dieselbe Materie so verschieden behandelte, als daſs er den Inhalt nach den Umständen auswählte und ergründete. Der esoterische Vortrag war völlig wissenschaftlich

und leitete die philosophischen Wissenschaften aus den schlechterdings ersten und nothwendigen Gründen her.

Die Schriften des Aristoteles, die wir noch haben, sind nicht ganz von Dunkelheit frei, welche durch seine tiefſinnige und vielumfassende Denkart, und den gedrängten, kurzen Ausdruk bewirkt seyn mag. Seine Methode ist oft nicht so streng, als man erwarten sollte, wenn auch bei ihm das Systematische noch am meisten gefunden wird. Seine Belesenheit gab ihm eine grosse Masse von Kenntnissen an die Hand, doch verleitete sie ihn auch auſs Polemisiren.

Aristoteles führte die Philosophie, welche Sokrates mehr ins gemeine Leben gebracht und zu den Menschen geführt hatte, aus den Gränzen des gemeinnüzzigen Gebrauchs wieder heraus und hob sie von neuem empor, indem er sie recht eigentlich zur Schulweisheit machte. Eben daher muſste auch der Vortrag der Philosophie von ihm verändert werden und statt des Dialogischen der Sokratiker, der Demonstrative und Systematische in Gang kommen. Dies machte auch schärfere Scheidungen und Eintheilungen, so wie Kunstwörter nöthig, um die höchste Bestimmtheit zu erhalten.

Auf diesen systematischen Geist und Vortrag muſste ein Mann von dem Geiste und der Bildungsweise des Aristoteles nothwendig gerathen. Schon Platons speculativer Vortrag allein, den er doch als Selbstdenker hörte, würde ihn dazu veranlaſst haben, da wir jenem nur die dialogische Form abstreifen dürften, um die Grundlage zu einem wirklichen System zu haben. Dazu kamen aber noch die vielen Abweichungen so verschiedener sokratischer Sekten neben dem Platon, welche so weit die Sachen damals erschienen, nur durch die Fesseln eines auf strenge Gründe aufgeführten Lehrgebäudes zum Schweigen oder gar zur Uebereinstimmung gebracht werden konnten. Wenn nun der dialogische Vortrag den Vortheil leichter Entwiklung und einer natürlichen Ideenentlockung hatte, so verführte er doch auch zur Weitschweifigkeit, zur Unbestimmtheit und Unvollständigkeit. Die systematische Methode zu philosophiren bewirkte dagegen mehr Bestimmtheit und Sicherheit, vollends, wenn sie zugleich räsonnirte, Gründe und Gegengründe aufstellte, die verschiednen Meinungen prüfte, und so ächtskeptisch verfuhr, wie dies nun Aristoteles wirklich that. Eine solche Festigkeit der Begriffe muſste auch auf die philosophische Sprache und ihre schärfere Bestimmung wirken, woran die griechische Sprache noch Mangel hatte, den bereits Platon erkannte und zu heben suchte; wie Sokrates auch schon den Sprachgebrauch des gemeinen Lebens zu läutern und zu veredeln trachtete. Aristoteles fand aber bei vielen neuen Begriffen sogar neue Ausdrücke nöthig, und bereicherte so die Sprache mit Kunstwörtern, welche das Denken und den Fortgang des Räsonnirens erleichtern und abkürzen muſsten. Diese Vortheile und Verdienste, welche Aristoteles sich dadurch um die schwankende Philosophie erwarb, können nie gleichgültig erscheinen, um so weniger, da wir noch seine philosophische Sprache in unsrer philosophischen Kunstsprache beibehalten haben. Daſs aber ein solcher speculativer Geist leicht die Gränzen übersteigen konnte, so lange der menschliche Verstand noch seine eigne Kräfte nicht versucht und ausgemessen hatte, daſs ferner eine gewisse Demonstrirsucht in stolze Anmassung Alles zu wissen und Alles beweisen zu können, daſs eine gewählte Kunstsprache leicht in ein blosses Wortspiel ausarten und zu einem Barbarismus hinführen konnte, ist nicht zu läugnen; allein mit Unrecht würde man dies Alles dem Aristoteles, welcher den ersten Versuch hier wagte und wagen muſste, aufbürden. Was die schlimmen Folgen eines kühnern Ganges im Philosophiren, die noch dazu zuweilen nur Misverständnisse des Stagiriten in einer barbarischen Uebersezzung, Misbräuche seiner Vorschläge waren, betrift, kann er nicht vertreten, der für sein Zeitalter nüzlich fand, so zu lehren und die Lehrmethode so weise zu vertheilen, der es aber auch nicht verlangte, daſs in spätern Zeitaltern seine Philosophie als die Königin aller Weisheit und als Beherrscherin aller denkenden Köpfe auf den Thron gehoben werden sollte.

Aristoteles war der Erste, welcher die Philosophie in ihrem ganzen Umfange, und immer systematisch bearbeitete. Er unterschied zuerst theoretische und praktische Philosophie, wenn auch dieser Unterschied noch nicht für einen wahren gelten kann, da noch nicht reine Vernunfterkenntniſs aufgefunden worden war. Beiden von ihm angegebnen Theilen aber verhalf er zu gleichen Rechten, wie sich dies nach Sokrates und Platons Vorarbeiten erwarten lieſs. Der Zwek für die speculative Philosophie war ihm ἀληθεία, der der praktischen ἔργον (Met. II. 1.). Eine solche Sonderung war aber schon durch die Ausdehnung nothwendig, welche die Hauptheile der Philosophie erhalten hatten.

Die allgemeine Philosophie enthält gröſstentheils seine Metaphysik, der er diesen Namen gab. In ihr wollte er eine über alle andere Wissenschaften herrschende und sie alle unter sich begreifende Wissenschaft gründen, unter dem Namen Ontologie, weil er den Begrif des Dinges darin abzuhandeln sich vornahm. Und Aristoteles war es auch, der den ersten bedeutenden Schritt zu einer wissenschaftlichen Metaphysik that. Der praktischen Philosophie gab er ein weites Feld, und befaſste darunter nicht allein Moral und Politik, sondern auch Staatenkunde und Oekonomik. Der Mensch ward nemlich von ihm als zur Gesellschaft bestimmtes Wesen betrachtet.

Der Geist des aristotelischen Systems ist Empirismus und Dogmatismus, so daſs es immer für Platon leichter war als Rationalist eine reine Wissenschaft neben der empirischen zu ahnden. — In der Darstellung seines Systems gehe die Theorie des Vorstellens und Denkens, die Lehre von den ersten Grundsezzen der Erkenntniſs, wie wir sie von Neuern dargestellt besizzen, dem metaphysischen Theile voraus.

Um die Logik erwarb sich Aristoteles wirklich Verdienste, möchte er auch nicht überall als Erfinder gelten und von seinen Vorgängern entlehnt haben, über welche Entlehung nicht sicher entschieden werden kann. — Der Theil ſeiner Philosophie, welcher die Physik in sich begrif, beruhte auf metaphysischen Säzzen. Er bestimmte aber dadurch den Begrif der Natur deutlicher, daſs er sie der Kunst entgegensezte, indem er nur in natürlichen Körpern das Princip der Bewegung fand. Der Begrif des Unendlichen ist dagegen in seiner Lehre noch sehr beschränkt, und deutet nur das an, was nicht gemessen, oder höchstens mit Mühe ausgemessen werden kann. Unendlich wird Etwas dadurch, daſs man ohne grosse Veränderung hinwegnehmen und zusezzen kann. Der Raum ist ihm die unveränderliche Gränze des Körpers, der nie ein unendlicher ist. Selbst kann der Raum nicht Körper seyn, sonst durchdränge ein Körper den Andern. Alles was ist, ist im Raum, und ausser der Welt kann es mithin keinen Raum geben. Jeder Körper wird von Raum umschlossen, und der leere Raum ohne Berührung eines Körpers ist ein Unding. So also analysirte Aristoteles zuerst den Begrif des Raums, und bestritt auf physischem Wege den leeren Raum so scharfsinnig, wie er Untersuchungen über die Zeit anstellte. Diese war ihm das Maaſs der Bewegung, indem sie die Geschwindigkeit der Bewegung im Raume, der Raum die Grösse der Bewegung bestimmte. Sie selbst aber ist weder langsam noch schnell, und so ausser allem Bewegten. — Läugnen laſst sich in Hinsicht auf Aristoteles Physik keineswegs, daſs ihr schon mehr Erfahrungen und Beobachtungen, als den vorigen Natursystemen zum Grunde liegen, was sich auch von ihrem Urheber erwarten lieſs; nur sind jene Beobachtungen oft noch einseitig, noch nicht tief genug, noch nicht systematisch verbunden. Allein auch das, was der sonst scharf beobachtende Stagirit aus der Erfahrung wuſste, übersah er oft, wenn er sich zur Speculation erhob. Er behandelte daher das Sinnliche in der Physik zu sehr nach den Gesezzen des Verstandes, und verlieſs die Bahn der Natur. Fing er auch an in der Welt schon Zwekmässigkeit zu finden, so war ihm noch nicht der Ueberblik des Ganzen vergönnt, als er uns möglicher geworden ist. Die Richtung, welche Aristoteles Geist bei seinen Beobachtungen nahm, ging mehr auf das Erforschen der Aehnlichkeiten als der Verschiedenheiten in der Natur, und so bildeten sich oft analogische Schlüsse, aus *factis a posteriori* und Urtheilen *a priori* vermischt, welche unmöglich sicher führen konnten. Auch verleitete ihn noch die Sprache zu manchen Vermischungen, z. B. Grund und Ursache.

Einen Theil der Metaphysik nahm, neben der Ontologie, die natürliche Theologie ein; die er noch zu keiner eignen Wissenschaft erhob.

Aristoteles hatte drei Gattungen von Substanzen, obschon nicht streng logisch unterschieden: empfindbare, welche zugleich veränderlich sind, — empfindbare oder sinnlich wahrnehmbare, welche zugleich unveränderlich sind, — und endlich solche, welche weder empfindbar, noch veränderlich sind. Die erhabenste Substanz war ihm Gott, dessen Daseyn er nur zu erweisen hatte, und also zu erweisen suchte.

Es ist unmöglich, daſs Veränderung und Bewegung im Universum bis ins Unendliche aus Veränderung und Bewegung entstehe. Wird gleich Alles, was in Bewegung erscheint, durch einen äussern Stoſs dazu getrieben, und von einem Andern bewegt, so kann das doch nicht ohne Ende fortdauern, es kann sich keine anfangslose Causalreihe von Bewegungen vorfinden, wenn wir nicht auf einen ewigen Cirkel der Bewegung verfallen sollen. Ein Princip muſs also für die Bewegung vorausgehen, eine Quelle der Bewegung, bei welcher man zulezt stehen bleiben muſs; ein selbstständiges Wesen, das, unbeweglich und unveränderlich ist. Dies aber ist die Gottheit, — die erste unabhängige Ursache aller Bewegung, welche unmittelbar die himmlischen Körper, und durch diese mittelbar die irdischen Körper bewegt. Daſs diese unbedingte Ursache, sein *πϱῶτον ϰινοῦν ἀϰίνητον* die Gottheit sey, ist gewiſs, ohne daſs er, ausser einer Stelle *de gener. et corrupt. II.* 10., dies selbst sagt.

Der Beweis des Aristoteles war nicht neu, da Platon schon die Seele, wie die Gottheit ein Princip der Bewegung nannte, und Anaxagoras schon auf einen ersten Beweger zurükgekommen war. Aristoteles erwarb sich das Verdienst des tiefern Eindringens und der vollständigern Ausführung. Uebrigens sieht man dabei nicht, wie Aristoteles das Verhältniſs Gottes zu dem Entstehn der Seele genommen habe, da man fragen kann, woher die Seele die Bewegung nehme. Wie dabei Aristoteles ferner auf die Gottheit von dem lezten Grunde der Bewegung aus ohne Sprung kommen konnte, erhellt keineswegs. Eine ewige Bewegung bedurfte keiner Ursache. Unbeweglich sollte Gott selbst seyn und dennoch bewegen; wie dies möglich sey, war erst zu erweisen. Vielleicht war ihm unbeweglich hier mehr unwandelbar, unabhangig von einer neuen Ursache. Endlich ist es zweifelhaft, ob Aristoteles Gott für die wirkende und nur die Endursache hielt, oder welche er wenigstens dabei am meisten im Sinne hatte, oder ob er sie zusammendachte und nicht scharf schied. Mit mehr Gewiſsheit kann zwar dafür entschieden werden, daſs er in Gott die Endursache von allen Dingen fand. Wenn Aristoteles aber auch die göttliche Substanz als den Anfang aller Bewegung betrachtete, so hielt er die Bewegung doch eben so für ewig als die Ursache derselben. Der Anfang dessen, was noch nicht war, blieb auch ihm ein Abgrund der Gedanken.

Einen zweiten Beweis für das Daseyn der Gottheit nahm er aus der Vortreflichkeit des Weltbaus. Die Beobachtung des ordnungsvollen und gesezmässigen Laufs der Sonne und der Gestirne haben die Menschen auf den Urheber und Regierer dieser Ordnung schliessen lassen. In der Natur liegt Absicht und Nothwendigkeit; ihr Urheber ist Gott, der ihr mechanische Gesezze gab, der nicht nur Bewegung, sondern auch Ruhe bewirkt. — Daher pries Aristoteles den Anaxagoras, daſs er zuerst gezeigt habe, wie der Zusammenhang der Dinge nicht durch Zufall, sondern von einem unendlichen Verstande erzeugt worden sey. (*Met. I.* 3.)

Endlich lehrte er nach Sextus (*adv. Phys. I.* 20. p. 553. worin man den systematischen Denker, welcher classificirt, erkennt: aus zwei Quellen sey der Begrif von den Göttern geflossen, 1) aus gewissen Erscheinungen der menschlichen Seele, und zwar aus Begeisterungen der Seele im Traume und aus den Ahndungen. Wenn die Seele, sagte er, ganz mit sich allein ist und ihre eigene Natur wieder annimmt, so ahndet und weissagt sie die Zukunft. In eben dieser Lage befindet sie sich, wenn sie im Tode vom Körper geschieden wird. Aristoteles berief sich dabei auf das Zeugniſs des Homeros, der dies beobachtet habe und dem sterbenden Patroklos Hektors Tod, Hektorn aber Achilles Tod weissagen läſst. Aus solchen Umständen haben die Menschen geschlossen, daſs Gott an sich ein unsrer Seele ähnliches Ding und der Allwissende sey. Sie schlossen es aber auch 2) aus dem Anblik der Gestirne.

Aristoteles läſst also als guter Dialektiker auch diesen Glauben aus Schlüssen entstehen, die aber freilich so, in dieser Form und diesem Umfange nur ein Aristoteles machen konnte. Man sieht hierbei aber schon, wie weit eine psychologische Ansicht führte. Er lieſs das Vorhersehungsvermögen auf den Schluſs führen, es müsse ein Wesen existiren, welches mit der Seele Aehnlichkeit (Verwandtschaft) und die vollkommenste Erkenntniſs habe. Derselbe Philosoph, welcher hier der Seele im Träumen gewissermassen die Gabe der Divination, die er glaubte, beilegt und dieselbe im Schlafe mehr als im Zustande des Wachens von den Banden des Körpers frei seyn lieſs, erklärt doch diese Gabe aus natürlichen Gründen *Cic. de Div. II.* 62. Merkwürdig ist es dabei, daſs Aristoteles die Volksgötter noch weit seltner und wenigstens eben so vorsichtig als Platon anführt. Vgl. *Met. XII.* 8. *p.* 207. *Sylburg.* Er tadelte auch diejenigen nicht so heftig, welche zuerst für die göttliche Natur Menschen- und Thier-Bilder wählten (vielleicht weil er Ewigkeit der Thiere glaubte), und erkannte selbst, daſs das Leben der Götter nach den Sterblichen gebildet sey. *de Rep. I.* 2. *Met. XIV.* 8. Er pries die Lehre der Alten von den Göttern als eine ehemals blühende, allmälig aber verlorene Wissenschaft. — In einer Stelle sagt er (wie Herakleitos und Empedokles, Hipponax und Diagoras, nach Simplicius zu dieser Stelle), daſs es etwas Angebornes im Menschen sey, Götter anzunehmen (*de Coelo I*, 3. *fin.* κοινὴ τῶν ἀνθρώπων ὑπολήψις. — Πάντες λέγουσι, θεοὺς βασιλεύεσθαι, *Politic. S. de republ. IV.* 15. *p.* 510. *Opp.*).

Die Natur Gottes läſst Aristoteles in folgenden Eigenschaften, die zum Theil aus Negationen der Eigenschaften natürlicher Körper zusammengesezt sind, bestehen. Die erste Ursache der Bewegung ist weder bewegt, noch beweglich, mithin unveränderlich, sich immer gleich, unwandelbar. — Gott ist ewig, denn er sezt die Bewegung der Materie rastlos fort und ruht in keinem Augenblik. — Er ist ein Einziger, denn es reicht Eine Ursache der Bewegung hin und mehrere würden ohne Grund angenommen werden; auch ist die ewige Bewegung ein Ganzes. *Phys. Ausc. VIII.* 5. — Er ist untheilbar (ἀδιαίρετος) und ohne alle Theile (ἀμερὴς) und Ausdehnung, mithin unendlich. — Gott ist eine Substanz im strengsten Sinne, welche abgesondert von allem Empfindbaren existirt, und Wirklichkeit in sich faſst, nicht blos Vermögen, was der Materie zukömmt; daher ist er auch ohne alle Materie. — Seine Bewegung ist ohne Ermüdung und Beschwerde, da er selbst unveränderlich ist. — Er ist das vollkommenste Wesen, unter allem Guten das Beste. Da seine Thätigkeit Denken ausmacht, so besizt er den vollkommensten Verstand; dieser aber ist die Quelle der Seligkeit, mithin Gott das seligste Wesen. — Dabei aber behauptete Aristoteles, die Gottheit könne keine moralische Tugenden üben; denn sie lebe in steter Selbstbeschauung, da sie das höchste Gut in sich sieht. Ohne alle Thätigkeit konnte er aber doch wohl den Beweger nicht seyn lassen; so wie sich dies daraus abnehmen läſst, daſs er den Begrif von Gott praktisch macht und auf die Tugend anwendet.

Nach spätern Schriftstellern soll Aristoteles noch andre sinnliche Eigenschaften der Gottheit beigelegt haben, was wohl statt finden konnte, da auch er Sinnliches und Nichtsinnliches vermischte. Er betrachtete Gott aus einer zweifachen Rüksicht, einmal als Princip und reinen Vernunftbegrif, dann aber auch als Sinnengegenstand im Raume und im Verhältniſs zur Materie. So erkannte er in Gott die Form der Welt oder ein sie bewegendes Wesen. Hatte er Gott: die Welt genannt, so begrif er dann Materie und Form als Eins darunter. Eben so konnte er ihn Himmelswärme, ein himmlisches Feuer nennen, wenn er das Aeussere dieser Form in Rücksicht zog, und eben so den Aether ihm als Körper zuschreiben, dessen Seele er ist. So galt Gott als reinstes Lichtwesen, wofür er auch noch ein sanftes von den natürlichen Elementen verschiednes Wesen, welches alle Vollkommenheit und Göttlichkeit in sich vereinte, annahm.

Bewiesen ist von Andern worden, daſs Aristoteles Gott nicht als Weltseele in der bestimmten Bedeutung des Worts gedacht habe, allein es fragt sich, ob er nicht der Sache nach etwas Aehnliches behauptet habe. Der Himmel ist ihm ja σῶμα τι θεῖον, *de Coelo II.* 3.

Gott, dem Beweger, wies er den Hauptsiz in der äussersten Sphäre des Himmels, in dem Umkreise, in welchem sich die Fixsterne und die Weltkugel bewegen, an. Die Gottheit umschlieſst die Welt von aussen als Gränze, und ihr als oberster unbedingter Ursache der Bewegung sind auch die Planeten untergeordnet. — Leicht konnte aber aus den Abtheilungen, welche Aristoteles von dem Himmel macht, die Meinung: der äusserste Himmel sey Gott selbst, entstehen. Dies zeigt Sextus: II, 1, 639.

Ausser der ersten Bewegungsquelle nahm aber Aristoteles mehrere, auch ewige, einfache und unbewegte Substanzen an. Diese Untergötter, welche die Gestirne regieren, sind abhängig von dem ersten Beweger. Und hiermit lenkte Aristoteles auf den Volksglauben ein, und vermied bei dieser Art Polytheismus den Vorwurf der Heterodoxie.

Die Gottheit selbst steht bei Aristoteles in genauem Zusammenhange mit der Welt. Sie ist nicht durch die Ordnung, sondern die Ordnung ist durch sie. Sie dient dem Bewegten zum Vorbilde, und ist selbst Zwek des Weltganzen. Atticus bei Eusebius (*Praep. evang. XV.* 5.) und Neuere werfen dem Aristoteles vor, von seiner Gottheit sey Vorsehung ausgeschlossen und führten *Met. XIV.* 9. *Nicomach.* X. 8. wo er sagt: εἰ τις ἐπιμέλεια τῶν ἀνθρωπίνων ὑπὸ θεῶν γίνεται, ὥσπερ δοκεῖ, an, in welcher Darstellung aber nichts zum Beweise dienen kann. *Met. XII.* 9. sagt er: Gott denke nicht an alle Dinge, weil das Nichtwissen mancher, besonders böser Dinge besser sey als das Wissen. Hier aber wird höchstens an einer speciellen Vorsehung gezweifelt. Wenn er übrigens von nothwendigen Gesezzen der Natur und vom Zufalle spricht, so kann man den Ausdruk nie streng nehmen. — Er lieſs die Vorsehung sich auf die himmlischen Dinge erstrecken, und von diesen dann die Veränderungen auf der Erde abhängen — also eine mittelbare Vorsehung. Nie ordnet er die Gottheit einer Nothwendigkeit unter. Es wird von ihm nicht alle Mitwirkung Gottes bei den Angelegenheiten der Erde vernichtet. Er waltet als erste Ursache aller Bewegungen, wenn auch beschränkt. Aristoteles fühlte, als Naturbeobachter und Naturforscher an Naturgesezze gewöhnt, kein andres Bedürfniſs, als eine erste bewegende Ursache. So ist die Idee eines Gottes bei ihm nur auf dem Wege der physischen Betrachtung erlangt, und dient ihm nur als Schluſsstein, ein unendlicher Zurükgang der Bewegung als physischer Behelf. Eben daher hat aber auch die Idee lauter physische Attribute.

Mit seinen Beweisen des Daseyns Gottes, namentlich dem von der Vortreflichkeit des Weltbaues scheint seine Lehre von der Ewigkeit der Welt im Widerspruche zu stehen. Wenn aber auch sein theologisches System wirklich den Atheismus begünstigte (wie Tiedemann glaubt) und sein Deismus wohl nicht viel zu bedeuten hat (wie Fülleborn sagt), so kann man doch für denselben keinen Beweis daraus folgern, dafs er die Welt für ewig erklärte. Wenn er unter allen Alten zuerst die Ewigkeit der geformten Welt annahm, so war sein System nächst dem Sokratischen freilich das einzige philosophische Lehrgebäude der Griechen, in welchem keine Kosmogenie war und seyn konnte. In der ewigen Welt des Aristoteles war nemlich Alles stets, so wie es jezt ist, von jeher gewesen, Alles drehte sich in demselben Kreise von Veränderungen und Bewegungen umher, daher er dann freilich keinen Weltbaumeister, keinen ersten Urheber der Weltanordrung erkennen konnte. Auch scheint sich des Aristoteles Ewigkeit nur auf das Himmelssystem, nicht auf die Thiergeschlechter zu beziehen. Er wollte damit also wohl nur sagen, dafs sie von Ewigkeit her gebildet sey und in Ewigkeit fortdauern würde, dafs die Gottheit sie von Ewigkeit her geordnet und bewegt habe. Daher konnte er die Lehre damit verbinden, dafs Gott nach seiner Unveränderlichkeit nicht neue Rathschlüsse fassen könne (*Meteor. I,* 41. *Cic. acad. quaest. IV.* 38. *nat. d. I.* 13.). Den Begrif der Ewigkeit nahmen die alten Philosophen überhaupt nicht streng.

Noch möchten für die Theologie des Aristoteles folgende Momente zu berüksichtigen und in Untersuchung zu ziehen seyn. — Wie viel dürfen wir aus seinem Stillschweigen ableiten? Hätte er auch nie der Götter oder Gottes gedacht, so konnte er als Mensch daran glauben, wenn er auch den Begrif desselben in seinem System als Philosoph nicht so dringend nöthig gefunden haben sollte.

Zeigt Aristoteles in seinen Schriften einen religiösen Ton, eine ehrfurchtsvolle Stimmung? Und mufs diese ein Philosoph, der noch dazu Naturforscher ist, zeigen, wenn er nicht für irreligiös oder Gottesläugner gehalten werden will? — Aus welchen Gesichtspuncten sind die Aeusserungen von der Gottheit zu betrachten? Welche Bücher sind dabei zuverlässig, unächt, interpolirt? Welches sind hier also die Hauptquellen? Ob *Metaph. XII.* (nach Fülleborn)? Dieses zwölfte Buch scheint nach Gründen, welche Buhle angegeben hat, aus andern Werken des Aristoteles compilirt. Man kann hier aber die verschiednen Stellen ordnen a) nach der Zeit und da erforschen, ob etwas erst Deutung eines Peripatetikers war, oder b) nach den Zwecken der Bücher (esoterische, exoterische), oder wenigstens c) nach mehr und minder deutlichen oder ausführlichen Säzzen u. s. w.

Nun kann Aristoteles in verschiedenen Lagen erscheinen und erscheint wirklich darin, a) als ofner Bekenner seiner Herzensüberzeugung (vgl. *Met. I,* 2. 3. und *XII.* 1.) — b) als Empirist, — als solcher sprach er von Anwendung des Weltalls, s. *Cic. N. D. II,* 37. — c) als Referent des gemeinen Menschenglaubens (*Met. XII. 7.* πρῶτη οὐσία *Sextus* 3, 24, 218.); — d) als Benuzzer mythischer Vorstellungsarten des Volks, oder wenigstens dichterischer Ausdrücke, als blosser Wiederholer des Volksglaubens, oder als eigner Versinnlicher (Untergötter oder Beweger, Volksgötter, ihr Wohnsiz, Thier, Himmel der Siz alles Göttlichen); — e) als ein mechanische Gesezze beobachtender Physiker oder als ein *a priori* räsonnirender und fortschliessender Philosoph (*Phys. Ausr.* 8, 1, 5. 6. 9. 15. *Cic. T. Q.* 2, 2.).

Nach diesen verschiedenen Gesichtspuncten ist er natürlich auch verschieden zu beurtheilen. Uebersieht man seine Gotteslehre, so war ihm Gott 1) nicht nur Weltbeweger, sondern auch 2) die *caussa efficiens* aller Dinge (ἀρχή, αἴτιον), also Weltursache, wo nicht Schöpfer. 3) τὸ ἄριστον, welcher eine Seligkeit darin findet, sich selbst und seine Tugenden anzuschauen, also doch wohl Besizzer moralischer Eigenschaften, wenn auch nicht Ausüber. Auch legt er seinen Gott ἐνεργεία (*de coelo* 2, 3.), mithin nicht blos Einwirkung oder Bewegung, sondern rastloses, ewiges Wirken bei. Endlich 5) Weltregierer, wie ein Feldherr.

Ueber Aristoteles Psychologie s. Geschichte der Psychologie S. 308 f.

Der Moral sprach Aristoteles als Wissenschaft diejenige Allgemeinheit und Gewiſsheit ab, welche der theoretischen Philosophie eigen sey.

Auch er begann von einem Object des Willens, jedoch ging er nicht, wie Platon, auf das absolut Gute, sondern auf das für den Menschen höchste Gut. Dies bestand ihm aber dem Inhalt nach in der Gesammtheit des höchsten und dauerhaftesten Vergnügens, — Glükseligkeit.

Seinem Scharfsinn entging es nicht, daſs nicht jenes Streben nach Glükseligkeit oder Vergnügen mit Moralität bestehen kann, und daſs also das Streben einzuschränken sey. Genauer sezte er daher die Glükseligkeit in die vollkommene Thätigkeit der Seele mit Vernunft durch das ganze Leben. Aus der vollkommensten und ungehinderten Thätigkeit aller, und besonders der edelsten Kräfte soll die Summe des Vergnügens hervorgehen. Mit dem Leben, d. i. dem Thätigseyn ist aber Vergnügen unzertrennlich verbunden, und es kann nicht entschieden werden, welches von Beiden um des Andern willen begehrt werde.

Aristoteles unterschied wohl Glükseligkeit, oder das moralische durch eigne Thätigkeit zu bewirkende Vergnügen (εὐδαιμονία) — und — zwar Vergnügen an sich (ἡδονή). Er ordnete also das Vergnügen noch andern und höhern Rüksichten unter, und lieferte mithin keinen strengen, sondern einen modificirten Eudämonismus, wie Tennemann richtig sagt. Aber nun unterschied er nicht gehörig Glükseligkeit und Sittlichkeit. Beide stellt er dar als die vollkommenste Anwendung der edlern Kräfte auf das Leben; Glükseligkeit aber blieb ihm eine unmittelbare Folge der intellectuellen Vollkommenheit. In dieser Hinsicht gibt er der Glükseligkeit einen unbedingten Werth. So stellte er Glükseligkeit als Endzwek des Menschen auf.

Freilich ist seine Glükseligkeit ein innrer Zustand der Seele, unabhängig von Geburt und vom Glük. Doch ist sie nur unvollkommene Glükseligkeit, wenn der äussere glükliche Wirkungskreis zur Anwendung der Thätigkeit fehlt. Vollkommen glükselig (μακάριος) ist nur derjenige, welcher sich zwar vollkommen tugendhaft zeigt, jedoch auch stets von äussern Gütern umgeben ist (wie Er, der glükliche Aristoteles). Die Glükseligkeit hat absoluten Werth, hat Würde, nicht Lob.

So ward Glükseligkeit das lezte Princip seiner Moral. Faſste er sie nun gleich als ein moralisches Handeln, so war sie doch kein Grundsaz, der ohne weitere Modification fest stehen, und als Naturgesez an die Stelle des Sittengesezzes treten konnte. Aristoteles verfuhr hier als theoretischer Empirist, daher ward er dogmatischer Eudämonist. Dennoch bemerkt man auch hier, wie sehr sich das tiefe moralische Gefühl über alle Theorie erhebt. In seinen Schriften wagt er es zuweilen schon nicht zu entscheiden, ob Thätigkeit nicht vielleicht das sey, warum man das Vergnügen begehre. Daher sagte er nicht: ἀνὴρ καλὸς κἀγαθός, sondern ἀνὴρ σπουδαῖος, d. i. mit Thätigkeit, strengem und ernstem Eifer, ausgerüsteter Mann (*Nicom. I. 8.*). Ja er gesteht sogar (X. 3.), daſs die Tugenden zu erringen wären (τὰς ἀρετὰς ἔχειν), auch wenn sie gar kein Vergnügen brauchten (καὶ εἰ μηδεμίαν ἐπιφέροι ἡδονήν), keines daraus folge — wobei es nichts ausmache, ob Vergnügen wirklich nothwendige Folge der Tugenden sey.

Tugend ist für Aristoteles 1) überhaupt: Vollkommenheit oder eine löbliche Eigenschaft, namentlich der Seele, und zwar entweder der intellectuellen oder der praktischen Vernunft, also Verstandes- und Willenstugend. Sofern theilte er die Tugenden in διανοητικὰς und ἠθικάς.

2) Die ethische Tugend ist weder Naturanlage (δύναμις), noch blosser (vorübergehender) Gemüthszustand (πάθος), sondern erworbene und bleibende Eigenschaft des Charakters, bestimmtere Richtung der Seele (ἕξις), welche durch selbstthätige Wiederholung erworben wird.

Näher bestimmt er diese Beschaffenheit oder Handlungsweise also: die Tugend besteht darin, daſs sie ein glükliches Mittel, d. i. ein richtiges Verhältniſs, in den Gemüthsbewegungen wie in den Handlungen trift, in Beziehung auf den Handelnden. Sonach muſs man grade zur rechten Zeit, auf die rechte Art, für den rechten Zwek Lust und Unlust empfinden. Diesem steht das Laster nach einer doppelten Richtung entgegen. Entweder man thut zu viel, oder zu wenig. Jenes Mittelmaas aber hat man nun nach den verständigen Grundsäzzen des Weisen zu bestimmen.

Das Wesen der Tugend ist also darein zu sezzen, die Mitte zwischen zwei fehlerhaften Extremen zu halten, das rechte Mittel zu treffen zwischen einem zu geringen Grade und zwischen einem Uebermaasse des Bestrebens. Dies ist wahr von allen Pflichten der Mässigung und Selbstbeherrschung. Diese können allerdings nicht anders ausgeübt werden, als durch die

Erhaltung des Gleichgewichts zwischen zwei gleichsam streitenden Parteien, der Trägheit und der Heftigkeit der Gefühle. Zwischen diesem zu wenig und zu viel, in den sinnlichen Gefühlen und Trieben ist also eine Schranke nöthig. Schon in dem pythagoreischen goldnen Gedicht hieſs es: *μέτρον ἐπὶ πᾶσιν ἄριστον* und *Chilon* sagte: *μηδὲν ἄγαν*.

Die gute Seite dieses Princips war die Anerkennung von etwas Natürlichen und Erlaubten in den Neigungen der Menschen, der Glaube, daſs die Tugend keine völlige Unterdrückung der natürlichen Neigungen fordre — eine Seite, die ihm den Vorzug vor den Stoikern gibt. Allein indem Aristoteles jenes Maaſs mit einem Worte bezeichnen wollte, so wurde es durch das von ihm gewählte *μέσον*, gewissermassen falsch gesezt; denn dies deutet auf eine feste, immer gleiche Bestimmung, welche der Tugend der Mässigkeit nicht zukommt. Die ganze Vorschrift bleibt eine leere Formel (Metapher), da unbestimmt blieb, was recht sey. Man sieht darin ganz den Mann der Verhältnisse, den Hofrath des Alexanders. Unbestimmt ist sein Princip, aber es ermangelt auch der Allgemeingültigkeit für alle Tugenden (z. B. Gerechtigkeit). Willkürlich ersann er die Regel, welche die Ursache der Verpflichtung nicht aus der Natur des Menschen entlehnt, sondern ganz übergeht. Uebrigens paſst es auch mehr auf den Genuſs körperlicher Vergnügen als auf Geisteshandlungen. In dem Streben der Sittlichkeit, als einer innern Gesinnung, kann der Mensch nie zu Viel thun, wie Aristoteles selbst einsah; darum aber durſte ihm keine Schranke gesezt werden.

Doch es ist nach Aristoteles nicht genug, dem Mittelmaasse zu folgen; es kommt nemlich auch auf die Art viel an, wie einer handelt, nemlich ob er es wissentlich oder mit Bewuſstseyn und Besonnenheit (*εἰδὼς*) thue, ob er es aus vorhergegangener, um der Tugend selbst willen geschehener Wahl (*προαιρούμενος*), endlich ob er diese Entschliessung fest und unerschütterlich hege und durchführe (*βεβαίως*). *Nicomach. II.* 4.

Unfreiwillig (*ἀκούσια*) sind Handlungen, durch Gewalt oder durch Unwissenheit vermittelt (*III.* 1.). Gewaltsam aber ist das, wo der Bestimmungsgrund (*ἀρχὴ*) sich ausserhalb des Handelnden vorfindet, so daſs der Handelnde oder Leidende nichts dazu beiträgt. Als Mittelgattung lassen sich Handlungen auffinden, welche erzwungen und freiwillig, aus Furcht vor grössern Uebeln geschehen. Unwissenheit gibt nur dann verschuldete Handlungen, wenn ein unsittlicher Zustand, eine Leidenschaft die Wirkung der Vorschriften aufhebt. — Freiwillig (*ἑκούσιον*) ist dem Aristoteles also eine Handlung, wenn ihr Princip in dem Handelnden liegt, und wenn er weiſs, das Einzelne kennt, auf dem die Handlung beruht (*III.* 1.). Er nimmt dabei *ἑκούσιον* in einem sehr weiten Sinn; er unterscheidet zwar zwischen den willkürlichen Handlungen der Thiere und Menschen, allein er schreibt doch auch den Thieren und Kindern Willkühr zu. Nur Etwas spricht er Beiden ab und dies ist die Wahl (*προαίρεσις*), diese höhere Aeusserung der Willkühr, wo man sich selbst zu einer Handlung mit Bewuſstseyn bestimmt. Diese Wahl ist aber vom Wollen, *βου-*

λήσις) unterschieden; der Wille geht auf Zwek, in den Wünschen auf unmögliche Dinge, die Wahl aber ist ein vernünftiges Begehren (ὄρεξις) durch Ueberlegung bestimmt, nicht sinnliches Begehren (ἐπιθυμία). So entstehen freie und überlegte Handlungen. Tugendhaft oder lasterhaft zu seyn, kann nur Werk der Freiheit seyn und gute Anlagen werden erst durch freie Richtung auf den Zwek zu Tugenden. — Hier aber zeigt sich ein wichtiger Vorschritt, den Aristoteles that, indem er die Tugend auf Freiheit beruhen lieſs, und annahm, ein guter und ein böser Wille müsse dem Menschen zugerechnet werden. Allein es fragt sich, wie er dies mit seinen übrigen Behauptungen vereinen konnte, da nach diesen der lezte Zwek in der Glükseligkeit, die Mittel in Gewöhnung begründet sind, und Beides nicht auf Freiheit des Menschen beruht.

In der weitern Analyse der Tugend lieſs Aristoteles diese durch öftere Uebung erlangte Handlungsweise der Willkühr, mit Ueberlegung das Mittel nach weiser Bestimmung zu wählen, von der Vollkommenheit des Erkenntniſsvermögens abhängen. Die Weisheit (φρόνησις), ohne welche keine Tugend möglich wird, ist der praktische Verstand oder das Vermögen und die Fertigkeit einen vorgesezten Zwek durch richtige Mittel zu erreichen. Ist der Zwek gut, so wird sie zur Klugheit (δεινότης), welche unterschieden ist von der List (πανουργία) (*Nicom. IV.* 8, 10. 12.). — Ohngeachtet dieser Behauptungen scheint die ganze aristotelische Moral mehr Weltmoral des Hofmanns zu seyn und mehr auf Klugheit, d. i. ausschlieſsliche Bildung

des Erkenntniſsvermögens hinauszugehen. Daher seine intellectuelle Tugend, aus der die eigentlich göttliche, nemlich die geistige Glükseligkeit entspringt. Das so anspruchlose und unabhängige Denken ist ihm die edelste Thätigkeit des edelsten Theils im Menschen, sie gibt Ruhe und Muſse; und so liegt im beschaulichen Leben Seligkeit, es führt den Weisen zur Aehnlichkeit mit Gott. Von dieser göttlichen Glükseligkeit unterscheidet sich die Ethische, d. i. die blos Menschliche, welche mit den niedern Kräften, mit Begierde und Affect zusammenhängt. Tugenden, wie Tapferkeit, Mässigkeit, Gerechtigkeit, sind nur menschliche Tugenden, und finden in der Gottheit nicht statt.

In der Aufzählung der Tugenden geht Aristoteles weiter als Sokrates, indem er, als Weltmann, mehrere Falle und Verhältnisse bestimmt. So zählt er zugleich die homerische νέμεσις und αἰδὼς auf; so sezt er gewisse Gemüthszustände und Neigungen, die der Weltmann mit mildern Namen belegt, hinzu, so den edlen Stolz, den er Groſssinn (μεγαλοψυχία), die feine Scherzhaftigkeit, die er Wohlgewandheit (εὐτραπελία) nennt, so geschmakvolle Prachtliebe (μεγαλοπρεπεία), Gnädigkeit bei Zorn (πρᾳότης). — Die Gerechtigkeit faſste er im weitern und engern Sinne, einmal als die ganze Tugend überhaupt in Beziehung auf Andere, und dann als specielle, wo sie die Gleichheit der Menschen zu schüzzen sucht. Sie ist entweder austheilend oder bessernd.

Von Aristoteles Zeit kann nicht mehr erwartet und verlangt werden, als Aristoteles ſeistete. Principe stellte er voraus, prüfte sie an der Zustimmung des gesunden Verstandes, an der Erfahrung und dem Saz des Widerspruchs, welche Richtung er dem Sokrates verdankte. Uebrigens blieb seine Moral mehr Tugendlehre als Pflichtlehre und verweilte mehr beschreibend bei dem Concreten als erforschend bei dem Abstracten.

Epikuros.

(342. bis 271. vor Ch.)

Von armen und abergläubischen Aeltern abstammend, schwächlichen Körperbaus, genoſs Epikuros weniger gelehrte Bildung, studirte die Zeitsysteme, namentlich von Xenokrates, jedoch nur oberflächlich. Besonders wirkte auf ihn Demokritos System. Er mochte sich wirklich Vieles selbst verdanken und lernte minder von Andern; wenigstens wollte er Alles aus sich selbst genommen haben. Dadurch ward er Pedant. Sein Charakter war im Ganzen sittlich unanstössig, doch ein Gemisch und so auch sein System. Jener bestand aus Schwäche und Eitelkeit, Gutmüthigkeit und Geselligkeit; so aber auch dieses, was sich daher mehr für Menschen, wie sie gewöhnlich sind, schikte. Seine Eitelkeit machte ihn zum Vielschreiber. Was uns der römische Dichter Lucretius von seiner Lehre aufbehalten hat, lieferte grade für den Hauptgegenstand und für den eigenthümlichsten Theil, die Moral, weniger als Diogenes und Cicero, welcher ihn jedoch nicht unbefangen genug beurtheilte. Doch konnte auch Cicero nur seinen Scharfsinn und seine Consequenz, nicht sein Leben und seine Sitten antasten. *Tusc. Qu. III*, 20. *de Fin. II*, 18. 25.

Uebrigens würdigte Cicero den Epikureismus mehr nach den Worten als nach dem Geiste, mehr nach seiner Zeit, als nach dem Zeitgeist des Urhebers, mehr nach seiner Philosophie als aus einem höhern Standpuncte; daher ist ihm nicht blind zu folgen (wie es Meiners selbst im pragmatischen Urtheile nicht vermied) und höchstens nur da, wo er Referent aus Epikuros eignen Schriften oder gar Uebersezzer war.

Der wichtigste und einzige Gegenstand der Philosophie war dem Epikuros die Moral, und seine Ansicht von der Natur und Bestimmung des Menschen ist bei ihm am meisten eigenthümlich (doch schrieb er auch περὶ τέλȣς, d. i. vom höchsten Gute, woraus eine Stelle bei Cicero).

Von der Zeitfrage nach dem höchsten Gute geht auch er aus und baut allein auf das blosse Gefühl oder auf Sensualismus. Er findet es nemlich in dem Naturtriebe, wonach alle thierisch-sinnliche Wesen streben, und dieses ist ihm nach seiner Erfahrung: Vergnügen (ἡδονὴ) und Abwesenheit des Schmerzes, so wie der Schmerz das höchste Uebel. Besonders ist ihm der Zustand der Schmerzlosigkeit das lezte Ziel alles Bestrebens, ἡ πάντος τȣ͂ ἀλγȣ͂ντος ὑπεξαίρεσις. *Summa voluptas nihil dolere*, oder *dolore carere*. — Schon daraus erhellt sein Begrif von ἡδονή. Er wollte darunter keineswegs die Lüste der im Genüssen Ausschweifenden verstanden haben, sondern nur: die Schmerzlosigkeit des Körpers und Unerschütterlichkeit der Seele — kurz: Ruhe, Ungestörtheit, Heiterkeit, Furchtlosigkeit des Gemüths.

Von diesem Vergnügen denkt er sich zwei Arten: das der Gemüthsbewegungen ἡδονὴ ἐν κινήσει, (Freude), und das der Gemüthsruhe, ἡδονὴ καταϛηματική, (Musse und Unerschütterlichkeit). Das lezte ist zwar vorzuziehen, jedoch muſs man immer nach dem Zustande streben, wo es dem Körper und der Seele wohl ist; dies wird erreicht durch Abwägung des Angenehmen und Unangenehmen.

Das Glükseligkeitssystem des Epikuros hat viel Aehnliches mit dem Aristippischen. Desto genauer ist sein Verhältniſs zu bestimmen. Epikuros unterscheidet sich also von diesem dadurch: daſs 1) dieses Glükseligkeit mehr in den einzelnen angenehmen Gefühlen und Bewegungen des Gemüths, Epikuros hingegen in dem durch die Abwesenheit aller unangenehmen Gefühle entstehenden ganzen angenehmen Zustande des Gemüths sezte; — mithin 2) daſs das aristippische System die angenehmen Gefühle als den lezten Zwek des Menschen betrachtete, Epikuros hingegen nur als Mittel zur Glükseligkeit; — 3) daſs Aristippos den körperlichen Schmerz für schlimmer als den geistigen hielt (eben so wohl als das Vergnügen), Epikuros hingegen den geistigen Schmerz (der Dauer und Extension wegen). Doch hielt Epikuros (wenn wir dem Cicero *Fin. I*, 17. trauen dürfen) die geistigen Vergnügen und Schmerzen nicht für viel grösser als die des Körpers, weil jene doch aus dem Vergnügen und dem Schmerz des Körpers entstanden wären. Endlich nahm 4) Aristippos auch gleichgültige Empfindungen an, Epikuros nicht.

Insofern könnte man den Epikureismus also einen geläuterten Kyrenaismus nennen. Man sieht, Epikuros wollte das Anstössige und Empörende hinwegnehmen; allein er kam dabei auf manche Widersprüche, die er nicht ahndete.

So weit diese Darstellung des Systems reicht, beruht es mehr auf einer psychologischen Behauptung, nemlich, daſs der Zustand der höchsten Lust in der Schmerzlosigkeit bestehe. Allein das ist eine zu negative Bestimmung und der Mensch strebt vielmehr nach etwas Positiven. Keinen Schmerz empfinden ist noch nicht wirkliche Lust, geschweige der höchste Grad desselben. Epikuros scheint das Aufheben des Schmerzes gemeint zu haben, da er keinen gleichgültigen Zustand annahm; also mehr psychologisch als moralisch.

Bei Epikuros kamen (selbst nach *Cic. Tusc. Q.* 5, 20.) öftere Lobeserhebungen der Tugend vor; er läugnete, daſs man angenehm leben könne ohne Tugend. Aber es klang besser, als es war, nemlich leerer Wortschmuk, ohngeachtet Epikuros diese Leere und seine Inconsequenzen aus zwei Gründen nicht geahndet zu haben scheint, einmal weil er für seine Meinungen sehr eingenommen war, zweitens weil er nicht eine methodisch strenge Bildung erlangt hatte.

Er lehrte: Unrecht an sich ist kein Uebel, vielmehr hat man Vortheile davon. Allein es begründet Furcht und darum ist Gerechtigkeit besser; denn der Gerechte ist am meisen von Unruhe befreit. Dieser Furcht zu entgehen, fügt

er doch auch die *concsiensia factorum* (*Cicero Fin. I.* 16.) bei.

Eben so ist es Sache der Klugheit (Φρόνησις), auf den Nuzzen zu sehen; der Weise muſs die Natur erforschen, um sich nicht mehr vor den Göttern und dem Hades zu fürchten, sondern sich dem guten Zufalle zu überlassen. Die Klugheit ist also die gröſste Tugend, weil sie die gröſste Kunst zu leben ist, und von Furcht befreit. — Man muſs also wohl tugendhaft seyn, nicht ob Tugend an sich einen Werth habe, sondern weil man ohne Klugheit und Gerechtigkeit nicht glükselig leben kann. — Tugend ward mithin blos als Mittel zur Glükseligkeit betrachtet.

Das epikureische Princip der Tugend war daher: Strebe, dein ganzes Leben mit den gröſsten und zahlreichsten Vergnügungen, nicht gestört von irgend einem Schmerz, oder doch nur mit der Einmischung des möglich kleinsten Schmerzes, zu erfüllen, und befolge deshalb die Gesezze, welche die Vernunft zur Anordnung der Sinnenlust vorschreibt. Dieses Princip war, 1) wie Garve richtig einsah, falsch; denn es beruht auf einseitigen (seichten) Beobachtungen des Menschen, in der Verkennung der höchsten Vergnügen und Zurükführung von Allem blos auf sinnliche Lust. Doch verkennt Garve die ἡδονή. So kurzsichtig war Epikuros doch nicht, daſs er unter Sinnlichkeit blos physische Reizbarkeit oder Empfindung durch äussere Organe verstanden hätte. Wie hätte er das *non dolere* und doch auch die sinnliche Lust empfehlen können. Es war 2) innerlich widersprechend und inconsequent, denn die Glükseligkeit, die er als das höchste Gut darstellt, sezt er in andrer Hinsicht, z. B. bei seiner Vorstellung von dem Werth des Lebens und des Menschen sehr herab. S. *Lucret.* 5, 200—235. 3, 855—984. Es war 3) nicht genugthuend und hinreichend, indem es dem Menschen in sehr verführerischen Lagen der Versuchung verläſst, und da das Laster verbergen kann: So stellt es auch den Menschen nicht in seiner Würde dar.

Auffallend ist es, und nur erklärbar aus der Oberflächlichkeit des Epikuros, daſs sich bei ihm so wenig Ahndung von der moralischen Natur des Menschen und noch weniger der Gottheit befindet. Man sieht, er blieb bei den gemeinen Begriffen des Volks stehen. Noch auffallender ist es aber, daſs auch grade in diesem Philosophen unter Allen am meisten System und Leben, Kopf und Herz in dem seltsamsten Widerspruch standen, da er gutmüthig und freundschaftlich war. Auffallender endlich und nur aus der Beobachtung erklärbar, daſs die Extreme sich berühren, ist dies, daſs er in Manchen mit dem kältesten Stoicismus zusammenstimmte, und dies grade in seiner Behauptung von der Möglichkeit einer totalen Schmerzlosigkeit. Beide zeigten hier Ueberspannung; — diese muſs also doch im Zeitgeiste gelegen haben. Beide priesen den Weisen, der dem geistigen Schmerz auch unter der Folter nicht unterläge. Vergl. über Epikuros *Cic. Tusc. Q.* 2, 7. *Cic. Fin.* 2, 28. Und Epikuros selbst überwand im Tode die heftigsten Quaalen. *Cic. Fin.* 2, 30.

Eben dahin gehört die Unabhängigkeit vom Schiksal, die er lehrte und die wenigstens ein Sieg der innern Kraft über den Körper, als möglich wie als räthlich voraussezte. Die Freiheit, die er annahm, war weiter nichts als Unabhängigkeit vom Einflusse der Naturkräfte, (z. B. der Atomen, wie des Schiksals). Troz dieser Ueberspannung, die der Epikureismus mit dem Stoicismus gemein hatte, schloſs Epikuros doch ehrlicher aus unverstellten Beobachtungen als Zenon, war aber auch seichter. Die bessere Natur war, wie schon Cicero sagte, in ihm dennoch mächtiger, als sein falsches System.

Im Ganzen wäre immer noch die Frage, mit welchem Rechte man von einem epikureischen System sprechen, wiefern man es also auch überhaupt in eine Geschichte der eigentlichen Systeme aufnehmen dürfe, bei seiner Seichtigkeit und Einseitigkeit der Beobachtungen, seinen Widersprüchen unter sich und mit dem Heiligsten des Menschen. Er schloſs sich (wie schon Meiners gut andeutet) meist an die Sophisten, selbst in Hinsicht auf Eitelkeit und Wortglanz an. Im Ganzen war es mehr eine Art (französischer) Hof- und feiner Lebensphilosophie, die er lehrte. Fröhlich möchte ich sie nicht ganz nennen, da er seinen Weisen eine Härte gegen den Schmerz aufbürdete, die wenigstens dem Wüstling nicht leicht ist. Die Gestalt derselben läſst sich erklären: 1) aus seiner individuellen zufälligen Bildungsweise, zu der auch die frühere abergläubische Erziehung gehört; 2) aus seiner Vielschreiberei, die viel Lärm machte und ihn selbst verblendete; 3) aus seinem Contrast gegen das Extrem der Stoiker und gegen einen ganz abergläubischen Religionscultus, wobei man ihn nicht gleich zum Läugner der Gottheit, sondern nur zum Aufheber der Furcht vor den Göttern machen sollte; 4) endlich aus der Vieldeutigkeit von ἡδονή.

Ein starker und tiefer, ein unbefangener und selbststandiger Denker war Epikuros nie, dennoch verdient sein System, der leicht erklärbaren Unhaltbarkeit ohngeachtet, dennoch hier seinen Plaz: 1) weil es ein Spiegel der Moral der grossen und vornehmen Welt aller Zeiten ist; 2) weil es die Richtung des Stoicismus aufklärt; 3) weil es den Geist der Zeit mehr als irgend eine Philosophie der Alten abspiegelt; 4) weil es so viele Anhänger fand, und so lange sich wirksam erhielt, bis auf die Erscheinung des Christenthums in Italien, welches mit dem Epikureismus noch immer zu kämpfen fand.

Und eben dies Lezte gehörte noch zu den auffallenden Merkwürdigkeiten dieses Systems, — die Wirkungen desselben.

Es lag in ihm ein Keim von — Intoleranz (gegen fremde Systeme und gegen Gemeinsinn) — eben so von Selbstsucht. Dennoch führte es erst spat dahin. Der Epikureismus nemlich erhielt unzahlige Anhänger. Die Gärten des Epikuros von Gargettos hatten noch dazu Schüler von den entgegengeseztesten Denkarten, grobe und feine Wollüstlinge, harte Egoisten und wohlwollende Menschenfreunde. Diese lebten unter sich in der gröſsten Harmonie und Freundschaft; ja selbst in der

buchstäblichste Harmonie der Meinungen, indem sie, wie freilich schon Epikuros mit Machtsprüchen imponirend gebot, gar nicht von ihres Meisters Worten abwichen.

Diese befremdende Erscheinung erklärt sich 1) aus der Unbestimmtheit, dem Schwankenden und dem Widersprechenden seiner Schriften und seines Systems selbst, was Jeder nach Belieben verstehen, deuten, und auswählen konnte; 2) aus der Schwäche der Anhänger, die sich zu keiner Prüfung der Grundsäzze ohne Auctorität erhoben; 3) aus der Angemessenheit an das alltägliche Leben, was den Epikuros sehr beliebt machen muſste.

Noch ist für den Epikurismus zu untersuchen übrig:

1) Eine pragmatisch-psychologische, mehr chronologische Darstellung seines Lebens und Parallele mit dem (reichern) Aristippos.

2) Kritische Scheidung der Zeugnisse des Epikuros, Metrodoros, Lucretius, Cicero, Athenäus und der Quellen des Diogenes.

3) Schärfere Bestimmung des Umfangs seiner Sprache — und Sprachkenntniſs.

4) Nähere Zusammenstellung seiner beiläufigen Aeusserungen über etwas Moralisches im Menschen — an denen es doch unmöglich ihm ganz fehlen konnte.

5) Darstellung der Gradebestimmung, in welcher er sich wirklich Widersprüche schuldig machte.

6) Wahrere Bestimmung seines Hauptprincips in seinem Geiste. Bis zu welchem Grade der Bestimmtheit meinte er seine Schmerzlosigkeit des

Körpers und seine durch keine Furcht erschütterliche Gemüthsruhe? Verstand er mehr eine psychologische Erfahrung oder eine moralische Selbstbeherrschung — a) Abwesenheit (Nichteinmischung) aller Schmerzen? Nein! denn diese schrieb er ja schon dem Kinde — als Naturzwang — zu. — b) Leichtes Verschwinden, kurze Dauer des physischen Schmerzes, wenigstens des heftigen? Wenigstens gab er dies als psychologische Wahrheit zu. Doch übersah er, daſs das ganze Leben des Menschen und selbst das glükliche ein Wechsel von angenehmen und unangenehmen Empfindungen ist, und daſs die lezten die Würze und Schäzzung von jenen sind. Daſs er gleichgültige Gefühle läugnete, darin hatte er Recht. c) Oder den auf den — zwar nicht vermeidlichen — aber doch aufgehobenen Schmerz folgenden Zustand der Ruhe? d) Oder — positiver — die trozzige Unabhängigkeit des stärkern Vernunftweisen von Qualen des Schmerzes, von den Mühen des einförmigen Lebens? Vielleicht meinte er die bleibende Ruhe, die ungestört durch äuſsre Unruhe und innre Besorgnisse ist.

Wie Epikuros in seiner Philosophie einem dreusten Dogmatismus folgte, so enthält auch seine Psychologie rationale und transcendentale Säzze. Doch erwarb er sich hier das Verdienst, die Erfahrung und die Anschauung erhoben zu haben, und nur das Erfahrungsmässige begreiflich zu finden. Auf willkührliche Hypothesen baute er einen groben

Materialismus. S. Geschichte der Psychologie S. 322. Er wollte das Wesen der Seele auflösen und lieſs sie ein zusammengeseztes Wesen seyn, nemlich eine Verbindung gewisser Theile des Menschenkörpers, dessen einen Theil die Seele ausmache. Wie er dennoch Seele und Körper unterschied, s. Gesch. der Psych. S. 323.

Für seine Theologie soll Epikuros das Buch des Theodoros *περὶ θεῶν* benuzt und studirt haben. Daraus aber würde jedoch noch nicht folgen, daſs er dieselben Behauptungen, mit derselben Bestimmung und in demselben Umfange wiederholt hatte. Nach Sextus glaubte er, daſs die Menschen die Kenntniſs von den Göttern aus den Traumgesichten geschöpft haben. Als ihnen im Traume menschenähnliche Gestalten vorschwebten, faſsten sie die Meinung, es gebe wirklich Götter in Menschengestalt. — Wäre Epikuros nicht der Sohn abergläubischer Aeltern gewesen, und dabei consequenter Philosoph geblieben, so wäre er freilich auf Atheismus zurükgekommen. Allein so gab er seiner Theologie eine seltsame Form, die wohl lustig war, so daſs man mit Seneca sagen könnte: *deos inermes fecit.* Er stellte die Götter in ohnmächtiger Blösse dar. Er dachte sich die Götter zwar auf der einen Seite, in mehr als einer Rüksicht, über die Menschen erhaben, allein auf der andern sah er einen Theil ihrer Erhabenheit darin liegen, daſs sie sich um die Welt und die Menschen nicht kümmern. So sehr er Vorstellungen des Aberglaubens von der Gottheit zu entfernen scheint, so bildete er sie doch nach sehr menschlichen Vorstellungen und ward dadurch abgeschmakt. Die Götter sind ihm lebende, aus Atomen bestehende Wesen, zwar unsterblich und selig, aber übrigens von menschlicher Gestalt, welche unermeſsliche Grösse hat. Sie bestehen ihm also aus einem Körper und sind dabei ewig: dies aber konnte er annehmen, sowohl weil die Materie ewig hieſs, als auch weil die Vernichtung eines Körper-Ichs noch nicht gedacht war. — War es auch ungeräumt, daſs er von diesen feinern Körperwesen Bilderchen in die Phantasie des Menschen fliegen, und so zum Begrif der Götter kommen lieſs, so war es doch eher zu billigen, daſs er sich auf eine allen Völkern der Erde gemeinsame Vorstellung von der Gottheit berief.

Er lehrte dennoch, daſs die Götter von den Menschen angebetet werden müssen, und daſs Frömmigkeit Pflicht sey (*Cic. n. d. I.* 41.). Um dies zu erklären, nimmt Cicero einen Widerspruch bei Epikuros an. Keineswegs aber dürfen wir mit Meiners (vermischte Schrift. II. S. 45 f.) absprechen, und annehmen, die Empfehlung der Götteranbetung sey blosse Maske gewesen, unter der er das Anstössige seiner Abläugnung der Vorsehung verbergen wollte. Dann hätte er alle Religion aufgehoben. Wir können hier nicht aburtheilen, da uns seine Schriften entrissen sind. Religiös konnte noch das Anstaunen der Götter seyn, als unsterblicher und seligster Wesen, welche nur an den Grossen hangen und den kleinen Menschen sich selbst überlassen, dadurch aber etwas Grosses an sich bewundern lassen. Genug, daſs Epikuros von Verehrung der Götter, abgesehen von aller Gunst derselben, sprach. Nicht um sich Vortheile zu verschaffen, sondern um der Achtung des Vollkommnen willen sollten die Götter verehrt werden. Epikuros ahndete eine Gottheit, die verehrungswerth und Vorbild der Menschen sey.

Stoische Philosophie.

(Fragmente.)

In den frühern Bearbeitungen der Geschichte bis auf Buhle findet man zwar den früheren und spätern Stoicismus geschieden, dagegen den ersten noch in ein Ganzes zusammengeworfen, wie es Lipsius that, nicht aber nach seinen einzelnen Urhebern oder Vertretern entwickelt, mithin noch keine Geschichte des ältern Stoicismus geliefert. Tennemann erwarb sich zuerst das Verdienst, das System der ältern Stoa in seiner ursprünglichen Wahrheit und reinen Urform dargestellt zu haben, welches Unternehmen mehr Selbstbeherrschung, mehr scheidenden Scharfsinn, besonders in der schon den alten Referenten gewöhnlichen Mischung der einzelnen Stoiker zu Einer sogenannten stoischen Philosophie verlangte. Auf einzelne Denker war zurükzuführen, was alle Schriftsteller allen Stoikern beilegen. Dennoch ist es gewagter, die einzelnen Systeme der einzelnen Stoiker noch an einen Begriff und eine Eintheilung der Philosophie, die unter ihnen wechselte, anzureihen.

Die schlimme Seite der ältern Stoiker zeigte sich auf folgenden Puncten: a) Durch ihre spizfindigen

Distinctionen, troknen Probleme und Paradoxieen wurde zuweilen auch ihre Moral angestekt. b) Die einfachern Peripatetiker warfen es den ältern Stoikern vor, daſs sie eine sophistische Wortkünstelei in die Sittenlehre einführten, und die Sprache durch neue und geschmaklose Worte verdarben; auch vernachlässigten sie eine schöne, lebendige Darstellung. c) Ihre Schriften enthalten zu viel Polemik mit Zeitgenossen, und bestreiten Grundsäzze mit Heftigkeit, welche sie dennoch nur verändert ausdrücken. d) Die Stoa entzweite den Menschen mit sich selbst, weil sie ihn von den Gefühlen losriſs und zu einer rauhen Härte zog. e) Alle schlimme Seiten des Dogmatismus treffen auch sie. Ihr auf theoretische Voraussezzungen erbautes Moralsystem konnte nicht Haltbarkeit haben; auf das Absolute in jedem Pflichtgebote nahm man noch nicht genug Rüksicht, um eine Moral wissenschaftlich zu begründen.

Das Verdienst der Stoiker aber leuchtet aus Folgendem ein: a) Sie thaten weit mehr für die Wissenschaft als die Epikureer, und schlugen einen gradern und festern Weg zur Aufsuchung eines Princips ein, als ihre Vorgänger. b) Wichtiger, verbessernder Einfluſs auf die Zeitgenossen begleitete ihre Philosophie, und es wirkten einzelne Lehrer durch anschaulichen Vortrag und Belebung der Gesinnung in einer Zeit, wo bei einreissenden Sittenverderbnissen grosse Männer so nöthig waren. Die ächte Wahrheit nahmen sie in Schuz. c) Das historisch-philosophische Verfahren, worein Garve ihren höchsten Vorzug sezt, war der Grund, daſs die stoische Moral stets eine *petitio principii* zu seyn schien. Es war nemlich der naturhistorische, psychologische

Weg. d) Stoiker waren diejenigen, welchen es klarer geworden war, daſs die Moral aus dem Wesen der Vernunft abzuleiten sey, und welche, ohne auf einen moralischen Egoismus zu verfallen, den Sinn des Weltbürgers annahmen. Sie hatten überdem in ihrem sinnlichen Zeitalter einer durchdringenden, kräftigen Sprache nöthig (wie bei uns Kants Rigorismus), und sie muſsten jede Miſsdeutung zu verhindern suchen.

Ihnen verdankt die Moral den Grund. Dennoch darf man auch hier nicht, wie niemals, in den sich oft widersprechenden, oder wenigstens ungleichzeitig sich fortbildenden Menschen, und wäre es der stoische Weise selbst (der zwar nicht lügen will, auch von den Irrthümern der Sinne frei seyn mag, aber dennoch irren und sich täuschen kann), nie aus einem von ihm ausgesprochenen Schluſssazze sicher auf den deutlich gedachten oder gewiſs begründeten Vordersaz schliessen, geschweige aus einem angeführten allgemeinen Grunde auf eine besondere Folge. So lassen sich nicht alle Säzze, die das Wesen des Stoicismus ausmachen, auf Zenon zurükführen (wie Tennemann will), da sich dessen wohl nicht alle Stoiker als eines festbestimmten Princips bewuſst wurden. So auch im Einzelnen. Dieselbe *Φαντασία καταλεπτικὴ* des Zenon, welche Cicero *visum* übersezte, kann nicht auf die Erklärung des Zenon übergetragen werden: sie sey ein Eindruk, in die Seele oder das Afficirtwerden (nicht sein Product?) der Seele durch einen Eindruk (S. Tennemann IV. p. 28.). Hier ist die Verhaltniſsbestimmung zu des Aristoteles Ansicht der *Φαντασία*, als die vermittelst der Empfindung dargestellte bildliche Vorstellung anzugeben und durch Vergleichung zu erläutern.

Da das Princip der Zenonischen Moral die gesunde, nicht blos menschliche, sondern auch göttliche Vernunft, mithin die Gottheit, als das Ideal der Vernunft, als das vollkommenste und zugleich seligste Wesen war, so wird der Hauptsaz seiner Moral begreiflicher: daſs Sittlichkeit zwar des Menschen höchstes Gut, jedoch von Glükseligkeit nicht verschieden sey; obgleich die Lezte nach der moralischen Welteinrichtung dem Sittengesezze Verbindlichkeit gibt. — Die wichtigste Unterscheidung, welche Zenon in dem Praktischen entdekte, war unstreitig die zwischen sittlichen und vollkommen vernünftigen Handlungen und zwischen solchen, die zwar nicht böse, aber auch nicht gute und sittliche, sondern nur legale (*μέσα*) genannt werden können. Auch Kleanthes versuchte eine Verdeutlichung dieses Unterschieds zwischen Moralität und Legalität der Handlungen. *Seneca de benef. VI.* 11.

Zu der Religionsphilosophie lieferten die Stoiker mehrere Beweise, welche ihr Verdienst sind. a) Es ist die gemeine Meinung, daſs Götter vorhanden sind, eine Meinung die durch zahllose Jahrhunderte geherrscht hat. Hier zeigten sie also einen Ueberblik und bemerkten das Gemeinsame. Sie sezten hinzu, wäre jene Meinung falsch, so müſste die allen Wahn auflösende Zeit sie längst zerstört haben. b) Die Geschichte diente zum zweiten Beweis, da sie dadurch bestätigt, indem sie von Göttererscheinungen spricht und aussagt, daſs sich die Götter durch Wahrsagungen kenntlich gemacht haben.

Auch würde jede Wahrsagung der Zukunft ohne Existenz der Götter unmöglich seyn. c) Vorsehung und Weltregierung bewiesen sie sogar aus dem Volksglauben, weil die Gestirne Alles in der Welt bewirken und Götter sind (Platonisch). d) Der Beweis, welchen Kleanthes aus der Ahndung der Eleatiker und Platons entlehnte, von den vollkommensten Wesen ward der Leitstern zu reinern Ansichten. Eben so e) der Beweis in Beziehung auf die Sittenlehre. Diese gebietet die Götter zu ehren, und gebietet daher Götter zu glauben, sonst würde die Vernunft mit sich uneinig werden (*Sext. Emp., adv. Phys. I.* 133.). Eben so sezt der Begrif der Gerechtigkeit ein Verhältniſs des Göttlichen zum Menschlichen voraus (*Sext. l. l.* 131.). f) Eine wohlgeordnete und regelmässige Welt endlich muſs einen vernünftigen Beweger haben, der seine Weisheit und Güte in seinen Werken kennbar macht. — Die Stoiker suchten die Substanz der Gottheit zu bestimmen und nannten sie daher Weltseele, Fatum, Feuer, allgemeine Vernunft, Sittengesez. Verdienstlich war ihre Behauptung der Einheit Gottes aus der Einheit der Welt, ihre Untersuchungen über Entstehung des Polytheismus, und die Ausschliessung aller Gemüthsbewegungen von derselben. Bei ihnen ist aber sichtbar, wie der Volksglaube allmälig abläſst und die Götter zu Einem Gott werden. Ihre Deutungen von Fabeln waren systematische, und die Phantasieschöpfungen erhielten intellectuelle Consequenz.

Skeptiker.

Die Streitigkeiten der Stoiker mit den Akademikern kann als Kampf des Dogmatismus mit dem Skepticismus bezeichnet werden. Dennoch darf man es mit der Begründung beider Denkarten hier eben so wenig genau nehmen, als dann, wenn man die vorausgegangene Periode durch einen Kampf des Rationalismus mit dem Empirismus bezeichnete. Jener Kampf aber löſste sich in Eintracht auf, da man Vereinigungsversuche mehrerer philosophischen Systeme unternahm, und da die Stoiker ihren Sectengeist aufgaben, von Platon aber mit mehr Hochschazzung sprachen. Es ward der erste unvollkommne Skepticismus ein Reinigungs- und Heilmittel der blind dogmatisirenden Vernunft, und die gesammelten Beobachtungen über die Aeusserungen der praktischen Vernunft muſsten eben sowohl das Interesse auf die Moral lenken, als die von den Akademikern mehr ins Licht gesezte Subjectivität der Vorstellungen zu künftigen neuern Untersuchungen des Erkenntniſsvermögens aufforderte.

Aenesidemos erneuerte den Pyrrhonismus, und richtete seine Skepsis auf das Allgemeine, durch welche Unbedingtheit sein Skepticismus unphilosophisch ward. Hatten die Akademiker sich gröſstentheils auf die Widerlegung einzelner dogmatischer Sätze beschränkt, so fingen nemlich die Skeptiker mit Aenesidemos an ihre Aufmerksamkeit auf das Allgemeine zu richten, in ihren Zweifeln gegen die dogmatische Erklärung zu höhern Gründen aufzusteigen, in der Widerlegung einzelner dogmatischer Säzze aber eine gewisse Methode zu beobachten. Der frühere Skepticismus hielt sich einzig an die Erscheinungswelt; der spätere hatte ein schwierigeres Geschäft vor sich. Je mehr er sich aber an die allgemeinen Gründe des Dogmatismus und an den Kreis der höhern wissenschaftlichen Erkenntniſs wagte und sich als subjectiver Oppositionsgeist gegen den Dogmatismus zu constituiren suchte, desto einleuchtender wurden die Widersprüche der Dogmatiker, desto fruchtbarer war die Ausbeute an propädeutischen Regeln für den wissenschaftlichen Verstandesgebrauch. Kam schon Aenesidemos durch vergleichende Reflexion über den Wechsel der Erscheinungen zu dem trostlosen Resultate, daſs die gröſste Verwirrung und Gesezlosigkeit in allen Dingen herrsche, und suchte Sextus zugleich die Ungewiſsheit der objectiven Erkenntniſs und sogar die Unsicherheit alles Gewissen darzuthun: so erblikt man auf der andern Seite, wie sehr ein solcher oft sophistisch-dialektischer Skepticismus, welcher dogmatisch genug voraussezte, daſs, wenn man sich der Gewiſsheit der Erkenntniſs rühmen wollte, Alles bewiesen werden müſste, sich durch sein eignes gränzenloses Verfahren untergraben muſste. Schon daraus läſst sich die geringe Sensation und der beschränkte Einfluſs dieses neuen Skepticismus auf die Dogmatiker erklären, wobei noch auf den Umstand zu rechnen ist, daſs dieser Skepticismus keine Schule machte wie die dogmatischen Parteien, welche den Buchstaben der Schulsysteme lernten und lehrend wiederholten, — ein Umstand, welcher überhaupt in der Geschichte der Philosophie das Schiksal und die Herrschaft eines Systems oft auf Jahrhunderte lang entschied, so

wie späterhin die Annahme und Fortpflanzung desselben in den scholastischen Akademien und Compendien. Immer bleibt die Erscheinung des Skepticismus, obgleich seine Vertreter wie immer, so auch jezt, die kleinere Partei ausmachten, in einem Zeitalter der Geistesabspannung eine merkwürdige Erscheinung; nicht gering sind auch seine Verdienste. Eine Menge der Widersprüche, die unter den Dogmatikern herrschten, löſste er auf, er vernichtete die Frage nach einem objectiven Zusammenhang der Vorstellung mit ihren Objecten, er stellte wichtige Gegengründe gegen die realistischen Vorstellungsarten der Dogmatiker von Zeit und Raum auf, er erschütterte den Auctoritätsglauben, der in Alexandrien so viele Nahrung fand. Dennoch entstanden auch Nachtheile daraus, daſs der Stof zu eingreifendern wichtigern Untersuchungen für die Wissenschaft verloren ging, indem die Skeptiker sich eben so wenig als die Dogmatiker in den wahren Gränzen zu halten wuſsten, und ihre wahre Sphäre verkennend, mit dem Ungewissen auch das Gewisse für jedes Bewuſstseyn in Anspruch nahmen und dadurch auf dialektische Kunstgriffe und Sophismen geriethen; mehrerer Inconsequenzen nicht zu gedenken. — Merkwürdig ist die Erscheinung eines so vielumfassenden, so wohl unterrichteten und doch zugleich so gewandten Geistes, wie Sextus, in diesem Zeitalter. Ohne dem damals schon herrschend gewordnen Glauben an die Unhaltbarkeit der gangbaren Philosophie, und als Römer hätte er schwerlich auch damals ausserhalb Alexandrien das geleistet, was er leistete. — Daſs die meisten Skeptiker Aerzte und zwar von der empirischen Schule waren, darin, so wie in ihrer kleinen Zahl, liegt ein Nebengrund, daſs die Dogmatiker von der Existenz des Skepticismus so wenig als möglich Notiz nahmen und sich von ihm in ihren Speculationen nicht irre machen liessen. Einen Hauptgrund finden wir in dem Charakter dieser Art des Skepticismus, welchen schon Tennemann aufgefunden hat.

Der Skeptiker, wie ihn Sextus in sich darstellte, ermangelte nicht des natürlichen Interesse für Wahrheit, welches den Dogmatiker leitet, so wie ihm nicht das Streben, jenes Interesse in sich zu tilgen, eigen ist (was Beides Tennemann behauptete). Zugegeben, daſs der dialektische Geist seines Raisonnements und der Charakter des Streits nicht überall die kenntliche Aeusserung eines durchaus reinen und unmittelbaren, ungetrübten und innigen Interesse jeder Art zulieſs, so sind wir dadurch noch nicht hinlänglich befugt, ihm ein doch immer nicht blos theoretisches Interesse aus der tiefsten Seele zu nehmen, und, indem wir es ihm und auf seiner Bildungsstufe und in einer Zeit der Unfruchtbarkeit der Geisteskraft, so wie der beginnenden Superfötation der Phantasie in Neupythagoreern, unbedingt absprechen, seinen Gegner, den Dogmatikern, es allein, und als Hauptleitstern zu lassen. Je weniger er noch die Gränzen seiner erkennenden Natur sich gestanden hatte, desto weniger wuſste er, was er that, und wenn ihm eher das Interesse an positivem Wissen als an Wahrheit abzusprechen seyn dürfte, so könnte schon dieses die Regungen eines Bedürfnisses nach höherer Gewiſsheit, und um so mehr vermuthen lassen, je uneiniger er mit sich selbst werden muſste.

Die Geschichte des Skepticismus muſste unter den richtigen Gesichtspuncten, welche Tennemann in seiner Darstellung wählte, eine innere werden, da eine äussere schon durch das Isolirte seiner Erscheinung erschwert war, und da selbst die platonisirenden Skeptiker ganz getrennt und unabhängig und unbeachtet von den Dogmatikern ihren Weg — nur über Trümmer, ohne wieder aufzubauen, verfolgten. Um so mehr möchte sich mit dem Skepticismus des Sextus der eigentliche Tod der griechischen Philosophie bezeichnen lassen, wonach sie erst unter neu aufstrebenden Menschen in einem spätern Zeitalter wieder belebt werden konnte.

So scharfsinnig Aenesidemos mehrere Fehler der Dogmatik aufdekte, so bleibt doch dem gelehrtern Sextus das Verdienst der allgemeinern Anwendung und der vollendetern Darstellung. „Dem Aenesidemos war die Skepsis eine Reflexion auf das Widerstreitende der Natur der Objecte, dem Sextus hingegen ein besonderes Talent des Geistes, alle Arten von Vorstellung einander entgegenzusezzen (S. Tennemann V. S. 61.). Subjectives Fürwahrhalten und objective Gewiſsheit unterschied wahrscheinlich Sextus zuerst deutlich. Dieser bemühte sich den Skepticismus als den reinen Gegensaz jedes Dogmatismus, als ein philosophisches Factum oder eine individuelle Denkart darzustellen; den Skepticismus der neuern Akademiker hielt er blos für einen negativen Dogmatismus.

Zu der Religionsphilosophie lieferte Sextus eine zusammenleitende Darstellung und Classification, eine Revision und Kritik der bisherigen ältern und neuern Versuche, und so eine Vorbereitung zu einem allgemein gültigen Resultate. Diese Kritik aller vorherigen Meinungen über die Veranlassung zur Religion, sezte zugleich die Meinungen mehrerer Völker (die er schon von Aegypten, wie von Scythien unter der römischen Weltherrschaft herbeiziehen konnte) einander entgegen, und strebte so eine *Uebereinstimmung* vorzubereiten.

Römer.

Für die Geschichte der Philosophie der Römer ist dem Geschichtsforscher noch Vieles zu thun vorbehalten, theils in einer Geschichte der römischen Philosophie, die erklären muſs, wiefern es wahr sey, daſs die Römer *nie* aufhörten Schüler der Griechen zu seyn; theils in einer Darstellung des Charakters oder wenigstens des Colorits des römischen Philosophirens. Im Ganzen haben wir nicht einmal eine Geschichte der *philosophischen Begriffe* der römischen Schriftsteller, sondern höchstens nur eine allgemeine Culturgeschichte derselben.

Die Römer waren ein so selbstständiges Volk geworden, daſs die Philosophie bei ihnen schon blos *darum* nicht gedeihen konnte, weil sie ihnen eine *fremde* war. An *Kopf* zum Philosophiren kann es ihnen so wenig gefehlt haben als den Griechen; denn sonst würde es unter den spätern italienischen Kirchenvätern keine Philosophen und unter den heutigen Griechen keine Nachbeter gegeben haben. Ja auch die Griechen waren nicht allesammt geborene Philosophen; in Athen gab es zugleich unphilosophische Menschen; und wenn man die Athener und Spartaner oder Böotier vergleichen wollte, so würden die Römer neben den Griechen sich zu schämen keineswegs Anlaſs finden. An Ernst und Männlichkeit, ja selbst an einem festen Charakter übertrafen einzelne Römer sogar die ernstern Griechen; und so konnten sie auch Geistestalente besizzen, die man ihnen oft absprach. Das Einzige, was ihnen mangelte, war die Muſse und der Frieden des Geistes. Sie konnten sich nicht in metaphysischen Speculationen zeigen, da dies nur in Frieden und Schulen geschieht. Nur Waffen schmiedete das römische Volk, und unter Kriegen emporgestiegen muſste, es die Ausbildung der wissenschaftlichen Gewandheit des Geistes vernachlässigen.

Das Studium der römischen Schriftsteller kann nicht das Interesse haben, was die Griechischen, schon als die Originellern, auf sich ziehen. Allein man darf dennoch die Römer als Nation nicht durchaus zu Sclaven in geistiger Hinsicht machen, so wenig als die Eroberer der Welt es in politischer Hinsicht waren. Wirklich legten sie es ganz darauf an, sich selbst eine Philosophie zu geben; denn sie begannen mit der Philosophie des gesunden Menschenverstandes und einer reifen Urtheilskraft der Geschäftsmänner, und erhielten diese sogar länger in einer ehrwürdigen Gestalt als die Griechen.

Die von den Hetruriern erhaltenen Superstitionen waren mit Naturbeobachtungen vereint; dabei hatten sich jene schon bis zum Geschmak erhoben. Merkwürdig ward bald die frühe Gesezgebung und Rechtsverwaltung. Dann entstand zwischen dem zweiten und dritten punischen Kriege eine Sentenzenphilosophie. Dies war das Zeitalter, in welchem die glükliche Verfassung des römischen Staats, der

oft bewunderte Patriotismus seiner Bürger, und die männliche Erhabenheit ihrer Grundsäzze Rom zur Beherrscherin der Welt machte. Ein hohes Ehrgefühl, eine seltne Gleichmuth im Unglük, Groſsmuth zeigte sich immer noch unter Einfalt der Sitten. Aber bald ward der an den Völkern der Erde ausartende Uebermuth an ihnen selbst gerächt. Der Cultus ward ein blos politisches Mittel und nur kämpfend und durch Kriege und Beute konnte sich der Staat erhalten. Die im Treibhaus erzeugten Blüthen der römischen Cultur liessen Ueppigkeit, Entnervung, Sclavensinn verwelken.

Als Scipio Africanus und Lälius die gelehrtesten Griechen um sich versammelten, begann das Lernen der Philosophie, dem das Studium der Dilettanten folgte. Die Frucht, welche der ausgestreute Saame der Philosophie hervorbrachte, war Dialektik und Raisonnement. — Durch mehrere griechische Philosophen, die sich in Rom aufhielten, wurden mehrere Parteien begründet.

Merkwürdig ist's aber, daſs bei aller Herrschaft der griechischen Philosophie unter den Römern, sich eben mehrere Parteien neben einander erhielten. Verräth dies auch einen gewissen Indifferentismus, so doch auch ein Talent für Dialektik und einen selbstständigen Sinn. Die Zwecke waren übrigens anfangs sehr zufällig, besonders bei der dialektisch-rhetorischen Kunst.

Dem alten römischen Nationalcharakter muſste natürlich eine andre Art zu philosophiren angemessen seyn als dem Neuern. Den Römer der alten

Zeit, wie die Scipionen, zog die Stoa an; diese wurde, während die geschäftlosen Epikureer jede Art des Aberglaubens, des Ruhestörenden, verfolgten, ein Damm gegen rechtlose Anmassungen, namentlich den Despotismus der Kaiser. Die Philosophie der Lezten konnte sich mit den Grübeleien der ältern Stoa in Italien nicht mehr halten; sie hatte eine durchgängig reine praktische Richtung angenommen, und vor Allem die specielle Ethik bereichert. Anfangs blieben die Römer gleichgültig gegen den Epikureismus, obgleich Lucretius schon früh für seine Verbreitung sorgte. Aber er und Andere beschränkten sich mehr auf die Physik des Epikuros, die für die Römer eine leere Speculation bleiben muſste. Den Zügellosen war der Epikureismus wegen seiner Lossagung vom Aberglauben und noch mehr wegen seiner die Neigungen schmeichelnden Lebensphilosophie willkommen; doch die in Italien einheimischen Pythagoreer konnten der Frivolität mancher Epikureer die Wage halten, wenn sie wenigstens nur die praktische Nüchternheit ihres Meisters Pythagoras hätten erben können.

Der Eklekticismus wurde in Vielen durch die Art vorbereitet, den einzelne Römer an der griechischen Philosophie fanden; dabei blieben sie, wenigstens bis zu den ersten Kaisern, frei von Schwärmerei. Frei von allem Sectengeist und alle Schulen umfassend zeigte sich allein Cicero.

Cicero erhaben über den gemeinen Glauben übertraf seine Zeitgenossen durch das Vielumfassende seines Studiums, wenn es auch nicht tief eindrang und die Philosophie Andrer nicht rein auffaſste.

Wäre er mit dem Philosophiren wie ein andrer Redner, welcher als Grieche zuerst in Rom der Sprecher der Philosophie wurde, wie Karneades (zwischen welchem und Cicero eine mehrfache Aehnlichkeit statt findet), ununterbrochen beschäftigt gewesen, so würde er jezt nicht blos einzelne Parteien der Philosophie herausgehoben haben, wie er dies that. Allein die Anwendung, welche dieser Mann gesunden Verstandes von der Philosophie zur Censur des Aberglaubens, zum Theil auch der Unsittlichkeit seiner Nation und seines Zeitalters machte, und wodurch er die Philosophie nationalisirte, bleibt ihm eigen. Sein Verdienst ist ferner nicht zu verkennen in der liberalen und unpedantischen (gleich der französischen) Darstellung der ernsten griechischen Philosophie. In ihm finden wir mehrere aufgeklärte und freie Vorstellungen, namentlich in Hinsicht der Religionsphilosophie.

Ein Rükblik auf die nun — alte Philosophie entdekt in ihr das höchste (poetische) Leben in dem Ganzen und ungetrenntem Einen. Religion und Tugend fielen da noch nicht in den Kreis des Wissens, sie waren unzugänglich der Speculation. Die alte Philosophie war ein Erzeugniſs der Musse und Freiheit; die neue ist ein Geschäft und eine Ueberlieferung. — Und dabei die Frage: welches System der alten Philosophie hat wohl am meisten früh oder spät auf's Leben gewirkt? Wirken Grundsäzze wie Meinungen? Was aber wirkt das Princip des Lebens in den Objecten, das reale (Epikureische) überhaupt, und was das des Lebens im

Subjecte, das ideale (gewissermassen das Stoische)? Das stoische System, sagt **Johannes Müller**, habe nie einen grossen Kopf, geschweige ein Genie gebildet. Allein Systeme bilden nicht die Genie's, die freien.

Als die griechische Philosophie erloschen war, zehrten viele productlose Jahrhunderte an der Ideenfülle derselben und jede Zeit und jedes Land schuf sie zu einer eignen Carricatur um. Sollte späterhin das ächte Philosophiren gedeihen, so bedurfte es dann einer förmlichen Wiedergeburt der Geisteskraft, durch Rükkehr zur Kindheit, zum Ursprünglichen, zu jugendlich frischen Formen, — und dann der Geistesfreiheit.

De
Anaxagoreae
Cosmo-Theologiae fontibus
Commentatio.

(1797.)

Beneficium sane magnum atque gratum, nec non diligentiori animi contemplatione dignissimum in humanum genus contulerunt omnes ii, quorum vel excellens rerum gerendarum facultas, vel constans animi morumque probitas, vel eximia vis ingenii in eo potissimum elaborauit, vt humanitati vigorem suum ac dignitatem non modo restitueret et stabiliret, verum, quantum fieri posset, eandem etiam summo studio augeret. Atque si nos res eorum traditae, qui huiusmodi cura culturaque stirpis nostrae inclaruerunt, tenent iucundissime, illa etiam mentis humanae in altum nitentis tentamina ac pericula, quae, quantae naturae nostrae vires, quanta praestantia et quam splendida origo sit, clarissime probent, vt intento animo diutius intueamur, aequum est. Quarum animi nostri virtutum illustre documentum reperimus in notione summi et unius omnium rerum auctoris et gubernatoris sapientissimi eruenda, explicanda atque confirmanda. Itaque magno etiam cum studio quaeri coeptum est, quo tempore ad adquirendam illam cognitionem, quae, quanto magis abdita et a sensuum tactu remota est, tanto altior et difficilior ad consequendum videatur, homines enisi sint; quando persuasio ista, quum argumentis stabilita tamquam certo fundamento niti, tum latius propagata regnare coeperit; ecquis mortalium laudetur, qui primus omnium solo suae rationis ductu illam cognitionum, ad quas hominibus accessus patet, arcem summam adscendere, et potiri ea conatus sit.

Quo qui possent vellentue suis viribus nisi adspirare, vt in summa illa antiquitate pauci exstiterunt, ita Graecos etiam, et multis a natura beneficiis ornatos, et culturae eximiae adminiculis instructos, constat paulo serius viam, quae eo duceret, invenisse. Namque omnium fere monumentorum veterum consensus in eo deprehenditur, Periclis demum aetate conceptam de vno numine opinionem quingentis fere annis ante diuinum illum numinis, summis virtutibus instructi, rerumque humanarum rectoris aeterni ac benignissimi, interpretem, natam esse in animo Clazomenii Anaxagorae. *Qua in re non illud quidem plane relinquendum videtur, Asia hunc oriundum, primum etiam fuisse, qui hanc eximiam lucem Europae nostrae adtulerit: sed tamen quaenam tanti tamque repentini et admirandi progressus caussa exstiterit, quibus adminiculis instructus, quaque via et ratione ductus ad tantam notionem penetrauerit vetus ille philosophus, haec omnia certe non minus, imo magis etiam excitare debent cognoscendi cupiditatem. Has ipsas vero quaestiones, per se grauissimas, vt hactenus fere intactas, vel certe obiter tantum et breuiter, nec singulatim et adcuratius pertractatas videmus, ita nec ipsum sententiae auctorem expediuisse verisimile est, quem, quae prima suae doctrinae semina fontesque essent, haud ita memorem fuisse, vt iam de iis, non dico philosophorum more disserere, sed historicorum certe modo exponere posset, facile crediderim. Quid? quod omnino antiquioribus, si qui eorum harum quaestionum examen tentauissent, tam felicibus esse vix contigisset, quam recentioribus, animi humani recessus altiori indagine percontatis, esse liceat. Nolo tamen hoc loco silentio prorsus praetermittere,*

quae vel Aristotelis*) *crisis, vel Stagiritae commentatoris* Simplicii**), *Peripatetici syncretismus, vel inter recentiores* Bardilii *coniecturae****) nequaquam contemnendae, vel* Tiedemanni†) *nec in hoc negotio desideranda diligentia et subtilitas, vel denique* Buhlii††) *huic rei adspersae acutae obseruationes, vniuerse tentarint atque admonuerint. Me vero, vt ad istud argumentum animum adpellerem, praeter luculentam eius grauitatem dignitatemque hoc etiam impulit quod* Graeci *recte aestimentur omnia sua nemini fere, nisi suarum virium vigori, suaeque mentis aciei acrius paulatim et in dies cernenti debuisse, quodque adeo illi, qui nostra aetate ab antiquioribus sapientibus populisue monotheismum abjudicarunt,* Anaxagoram *inter Graecos primum eius auctorem exstitisse concederent. Sed quamquam in omni omnino philosophiae historia cautius et adcuratius pertractanda, prudentibus etiam recentiorum criticorum praeceptis, vel in solis vitis et fatis sapientum, vel in opinionibus meris expromendis haerere vetamur, atque potius et dogmata argumentis innixa, et eorum nexum, caussas atque origines respicere iubemur, ta-*

---

1) *Conferantur imprimis loci Metaph.* 1, 3. *de An.* 1, 2. *Phys. Ausc.* 3, 4.

**) *Inspiciendus est locus classicus in Commentario ad Phys. A. l. l. p.* 106. *a. Ed. Aldinae* 1526. *f.*

***) *Inueniuntur in libro egregio:* Epochen der vorzügl. philosoph. Begriffe. Halle 1788. Th. I. S. 36—47.

†) Geist der speculativen Philosophie, Marburg 1791. Th. 1. S. 327.

††) Lehrbuch der Geschichte der Philos. Göttingen 1796. Th. I. S. 216.

men fontium, vnde haec petantur, definitionem magis certam equidem saepius mihi visus sum desiderare, qui eos in tali nominatim historia nec vno sensu dici, nec eadem via indagari posse reperissem *). Nunc satis sit monuisse, vbi externos fontes ab internis subtiliter discreueris, in illis solis, seu propioribus seu remotioribus, minime adquiescendum, sed hos internos etiam, eosque prae ceteris, quum vniuerse tum singulatim spectandos. In praesenti vero nihil vltra licet experiri, nisi, vt, exemplo quodam huius rei subiecto mentem nostram quodammodo declaremus, et tractandi modum in tali quaestione sequendum aperiamus. Etenim praeter consilium, symbolam quandam addendi ad Psychologiae Historiam, illud etiam nobis erat propositum, vt, oblata hac occasione, periculum faceremus ostendendi probandique, mentis humanae inuenta vel ore prolata, vel libris tradita, tantum ex ingenio et rerum conditione eius aetatis, qua primum illa prodierint, imo e superiore potius quam inferiore aeuo; temporum diligenter vbique ducta ratione, non modo debere, verum etiam posse explicari atque illustrari. In quo tentamine, multis quidem difficultatibus impedito, nec mediocrem diligentiam circumspectionemque desiderante, etiamsi certis vbique testimoniis probari nequeat, philosophum Clazomenium vel non-

---

*) Quae animo nostro perfectae et absolutae horum fontium indagationis obuersatur imago, ea, quum vberiorem descriptionem postulet, quum quae huius loci esse videatur, propediem plenius adumbrabitur alio loco, vbi istiusmodi disquisitionem et posse magna cum vtilitate tentari, et debere ad certum quoddam consilium, legem atque ordinem regi, demonstrare conabimur.

nulla sibi plane non, aut ex parte tantum debuisse, vel omnibus istis adminiculis, quibus e nostro iudicio vti poterat, vere etiam usum esse, tamen non modo id negari nequit, maximis quibusque ingenii humani inuentis, quamuis hoc ipsos eorum auctores illustres fugerit, et suae et superioris aetatis impressa esse vestigia, verum illud etiam concedatur necesse est, genus humanum ad omnes rerum grauiorum notiones reperiendas, animoque concipiendas tacite ac pedetentim praeparatum esse. In Anaxagoreae vero Cosmophysices originibus explorandis noua etiam accedit ratio, eiusmodi indagationis commendatrix, quod iam antiquioribus temporibus, adeoque inter ipsos aequales reperiebantur, qui, quae ab ipso inuenta tradebantur, an eorum primus solusque auctor dici posset, dubitarent. Superest nimirum locus Phauorini in omnimoda historia *), quo Clazomenium non ea modo, quae de sole ac luna perscripserat, ab antiquioribus petiisse Democritus cum Platone fertur dixisse, verum quoque τὰ περὶ τῆς διακοσμήσεως καὶ τοῦ Νοῦ sibi idem Democritus subripuisse contendit. Ad quod crimen eleuandum tollendumque vel meminisse suffecerit, Leucippi illum discipulum omnia ridentem paulisper infestum, certe aliquamdiu **) fuisse Anaxagorae ἀγελάστῳ. Praeterea, quomodo Anaxagoras ea jam aetate,

---

*) Ap. Diogen. Laert. in Vita Democriti, 9, 34. p. 569. ed. Meibom. Cf. Plato in Cratylo, p. 282. Vol. 3. Bip. et Schol. ad Aristophan Nub. v. 179.

**) Laudasse enim eundem dicitur ap. Sextum adv. Math. 7, 14. cuius ipse consuetudinem olim detrectarat. v. Diog. [illegible] 14. p. 88.

vbi, praesertim in Ionia, et Graecia proprie sic dicta, illa animi humani facultas et vis, rerum a materia sejunctarum notiones effingendi, contemplandique diutius, videatur haud ita valde exercitata fuisse, ad notionem vnius summique numinis euolauerit, nisi cognitis eius adminiculis, recte non potest intelligi *).

Iam in ista fontium descriptione liceret forsan ipsius Systematis, quod eorum, qui philosophiae historiam tradiderunt, opera et studio satis expositum declaratumque sit, narratione supersedere, neque ea, si secure omitti posset, inseretur. Sed in eiusmodi quaestione tractanda lex grauissima obtinet, vt summa fide auctoris placita, eorumque nexum, quanta fieri possit castitate, perspicuitate et integritate exhibeamus alienissimi quum ab omni partium studio et opinione praeconcepta, tum a mala emendandi exornandique veterum doctrinam cupiditate. Huic autem legi obsequendi multo etiam minus gratia fieri poterit, vbicunque vel recentiores in tradendis antiquioris philosophi decretis saepius in diversas partes discesserint, vel eius dogmata varias admittere videantur formas et expositiones, quum, quae earum vnice vera sit, vel qualis cogitationum series in auctoris animo fuerit, et quibus adeo verbis vsus sit, nisi testimoniis veterum disertis, effici nequeat. Quem vero potius vel veterum vel recentiorum sequamur, quam Anaxagoram, aut vbi omnium eius cogitationum, vt ita dicam, faciem et proprium colorem propius conspicere possimus, quam in

---

*) *Per se planum est, nunc neque de religionis vniuersae, neque de Monotheismi originibus, verum id vnice agendum esse, vt de Anaxagoreae Theologiae fontibus exponamus.*

ipsis Anaxagorae scriptis περὶ Φύσεως? *Quorum etsi non omnes, tamen aliquot partes tamquam tabulas e naufragio ereptas habemus, quae ad primum physici illius operis librum pertinuisse videntur, quaeque nec illius discipulis, nec Aristoteli, sed huius interpreti erudito, mille fere annis post Anaxagoram florenti, Cilici illi Simplicio servatae debentur* *). *Quibus fragmentis colligendis, componendis, castigandis et recte ordinandis quum idem etiam, qui nostra aetate insignium, et de vniuersa historia philosophiae, et de Parmenidis, quodammodo etiam de Xenophanis reliquiis, meritorum iustissima laude floret, operam se nauaturum significauerit* **), *integram ei hanc curam relictam cupimus. Vbi vero eadem vel breuiora esse, vel lacunas habere videantur, tum demum adeundi no-*

---

*) *Pleniorem, certe longiorum locorum, quos Ammonii discipulus in commentariis, fragmentorum veterum philosophorum etiamnum neglectorum plenissimis ad Aristotelis Phys. Ausc. seruauit, allegationem, quae in Fabricii Bibl. Gr. p. 648. Vol. 2. Ed. recentiss. in Cap. de Anaxagora desideratur, editor haud dubie dabit in Cap. de Simplicio. Mireris Bruckerum, saepius Simplicium adferentem, tamen sua e fragmentis ipsis non hausisse, quibus primum Meinersius vti coeperit.*

**) *Vid. quae Fülleborníus, V. C., sperare nos iusserit de fragmentorum philosophorum quorundam Graecorum collectione, in collectione egregia:* Beiträge zur Gesch. d. Philos. St. 6. S. 167. *Quod vero eorum, quae Anaxagoras ipse scripsisse fertur, tam sero mentio fit, hoc parum abest, quin, an genuina sint, dubitationem moueat. Sed tamen ea vniuerse ad Nostrum pertinere, liquet ex eorum non modo argumento, quod cum testimoniis conspirat Aristotelis, verum lingua etiam, quae concinit cum Pericleae aetatis ingenio. Cf. infra nota.*

bis sunt fontes, quos secundarios licet nominare, siquidem ipse Anaxagoras siue discipulis nonnulla in scriptis suis vel nimis coarctata, vel ambigue dicta, vel leuiter tacta, ore tradere, explicare, definire, siue adeo ipse post τῶν Φυσικῶν editionem *) quaedam, quamquam pauca, mutare potuerit. Cuius ordinis fontium facile princeps auctoritate iudicandus est Aristoteles. Reliquos **) eosque seriores ibi tantum potero curare, vbi eos non prorsus contradixisse animadvertero ingenio antiquioris philosophi.

In ipsis vero Anaxagorae sententiis expromendis temperandum mihi quodammodo esse video, quum nunc primaria tantum eius Theologiae decreta delibari,

---

*) De tempore, quando A. hos libros in lucem emiserit, quum eius definiendi VV. DD. hactenus nullam curam egerint, quumque ea quaestio huc maxime pertineat, quod mihi quidem omnino probabile videtur, liceat adferre. Non in Ionia, neque primis statim annis suae apud Athenienses commorationis Anaxagoram eos edidisse, credere iubemur partim eo, quod, turbis belli, tunc temporis quum maxime aestuantibus, agitato ei Athenis tandem otium contigit, partim ea re, quod Empedocles, quamquam Nostro annis inferior esset, tamen prius eo sua edidit. Iam quum ex Baylii ac Meinersii (G. d. W. 1, 724. etsi Diogenis narrationem sequutus est Cel. Wolfius in Prol. ad H. I. p. 69.) computandi ratione Clazomenius Ol. 81. Athenas migrauerit, non ante quinquagesimum aetatis annum, sed post obitum Xenophanis, vel medio fere quinto ante C. n. sec., operum suorum editionem Nostrum adgressum esse, ad persuasionem commendatum est.

**) Ad quam quaestionem profecto dolendum est, quod nos vti non possumus Theophrasti, libris deperditis περὶ Ἀναξαγόρου. v. Simpl. l. I. p. 35. b. Diog. L. 5, 42. et Suid.

et breuis eorum subiici debeat conspectus *). Hanc tamen Theologiam, quam ipse auctor e sua Cosmogonia aptam et nexam, et huius illam partem esse voluerit, id quod vel ex inscriptione Anaxagorici operis patet, nos etiam seiunctam auulsamque tradere haud possumus. Praeterea, et vtraque nostri physici atque philosophi doctrina arctius iuncta, et ipsis eius verbis, quanta fieri potuit, fide seruatis **), futurum esse arbitramur, vt, quae ille rerum, non modo in sensus incurrentium, verum etiam ab illis remotarum, naturam perscrutando inuenisse, collegisse et copulando procudisse dicitur, clariore luce circumfundantur.

„Anaxagoras igitur, quas nunc quidem res, inquit, huc illuc dispersas dispositasque videmus, hae omnes olim simul erant, et vna congregatae, in vnum quasi aceruum congestae, adeoque inuicem commistae ***), nec non inerti quiete fruentes. Aderant igitur omnes res, quae nunc adsunt et cernuntur, tunc vero earum tantum elementa exstabant infinita, quum quoad multitudinem, tum quoad paruitatem †), visu

---

*) Plura fortassis suppeditabit nostratibus inquisitio Cl. Goesii, cuius ille spem nobis excitauit in libello: über das System des Thales, S. 73. coll. p. 38. 39. vbi etiam se de Anaxagorae Theismo plura dicturum, et falsam eorum opinionem, qui inuentam vnius verique Dei notionem illi Physico vindicare laborent, examinaturum promittit.

**) In iis vertendis iam Romanus poeta linguae suae egestatem accusauit. v. Lucret. 1, 831.

***) Ἦν ὁμοῦ πάντα χρήματα h. e. πράγματα, v. Fischer. ad Phaed. p. 303. n. 14. ed. rec. Ὁμοῦ similiter apud Pherecydem v. 59. p. 62. ed. Sturz.

†) Τῷ πλήθει adeoque τῷ εἴδει. Nostri ἀρχαὶ ὑλικαὶ sunt ἄπειροι,

propter paruitatem nequaquam percipienda *), *atque adeo aeterna* **). *Eadem vero elementa neque augeri vnquam, neque solui possunt, sed suus quibusque numerus semper constat* ***). *Neque elementorum quidquam oriri, neque interire potest; quidquid enim oriri vulgo dicitur, nihil aliud est, nisi noua commistio, seu disiunctio* †). *Neque vero propter summam illam omnium rerum commistionem in iisdem particulis certus quidam color apparebat* ††), *siquidem iis obscura cum claris, humida cum siccis, frigida cum calidis confusa continebantur. Quid? quod inter se similes erant illae rerum particulae* †††), *quamuis caete-*

---

unde vel minimum, vel maximum nihil quidquam dici potest, quum semper eo vel minora vel maiora reperiantur. Simpl. ad Ph. Ausc. p. 35. *b.*

*) Οὐδὲν εὔδηλον ἦν ὑπὸ σμικρότητα.

**) *Illas particulas non* αἰωνίους, *quod vocabulum tum nondum in vsu esset, sed* ἀγενήτους καὶ ἀφθάρτους *appellauit. Simpl. p.* 36. *a.*

***) Ἅπαντα ὁμοιομερῆ *dixit* διαμένειν ἀΐδια, *secundum Aristot. Met.* 1, 3.

†) *Serius mutationem,* ἀλλοίωσιν *nuncuparunt. v. Arist. de gen. et corr.* 1, 1. *et Alex. Aphrod. h. l. Pseudo-Plutarchus de plac. philos.* 1, 17. *p.* 30. *ed. Beck.* παράθεσιν *nominabat.*

††) Οὐδὲ χροιὴ εὔδηλος ἦν οὐδεμία, *ex quibus verbis alia huic affinis sententia eiusdem explicanda erat ap. Sext. adv. Math.* 7, 89. *sq.*

†††) *Inerant omnium rerum genera, quibus communes qualitates conueniebant, totumque a parte quantitate tantum differebat, auctore Platone in Phaed. p.* 178. *Bip. Dicuntur αἱ* ʽΟΜΟΙΟΜΕΡΙΑΙ, τὰ ὁμοιομερῆ, ἡ ὁμοιομέρεια, τῶν ὁμοιομερείων μίγμα. *Simpl.* 34. *b.* 112. *b.*

rum diuersae *), *quandoquidem in omnibus omnium rerum partes aliquae exstarent* **). *Etsi autem vnumquodque corpus vniuscuiusque corpusculi particulam contineret, praeualebat tamen illud, cuius copia summa esset in aliqua particula* ***), *adeoque ea, quorum in aliqua re maior pars est, arctissime sunt inuicem coniuncta* †). *Nimirum hae res commistae, totum aliquod* (ἕν) ††) *conficientes, multa eaque diuersa complectebantur, quoniam iis continebantur omnium rerum et germina* †††) *infinita, omnimoda, maximeque diuersiformia, et modi seu formae* *), *hoc est, colores et affectiones rerum* **). *At eaedem particulae contine-*

---

*) Ἀνομογενεῖς. *Simpl. addit* οὐδὲν ἐοικότες ἀλλήλοις.

**) Ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἐστιν, *ap. S.* 55, *a. et al. loc.* Πάντα ἐν πᾶσιν. *Dion. Hal. Rhet. p.* 103, 3.

***) Ὅτῳ πλεῖστα ἔνι, ταῦτα ἐνδηλότατα ἓν ἕκαστον ἐστὶ καὶ ἦν. *Id vero, cuius plurimae partes corpori insunt, facit eius* χαρακτηριζόμενον.

†) *Ita, vt ne summa quidem vi discerni possint; ap. S.* 35. *a. lin.* 45.

††) *Pro* ἐνεῖναι *ap. S.* 33. *b. legend* ἓν εἶναι, *vti ipse, p.* 8. *a.*

†††) Σπέρματα ἄπειρα. *S. p.* 8. *l.* 19. *non verterim: semina.*

*) *Sic intelligo* ἰδέας παντοίας, *in quibus explicandis desiderare mihi visus sum interpretum diligentiam. Ex illius temporis scriptoribus apparet,* ἰδέας *vsurpari quidem de cogitandi adeoque sentiendi modis ap. Herodot.* 6, 100. *at multo saepius de generibus, formis, adeoque figuris diuersis. Locus quidam nomen traxit a falce,* κατὰ τὴν ἰδέαν. *Thuc.* 6, 4. *Ibidem dicuntur de bellorum generibus* 1, 109. 4, 55, *Species apud Eurip. Bacch.* 471. *est. Plato demum significationem hodiernam diligentius definiuit.*

**) Χροίαι καὶ ἡδοναί.

bantur semper ab Aëre, et (igneo) Aethere, quorum vterque, nullo limite interposito, circumfusus (ἄπειρος), *per vniuersum inde latissime expansus atque dissipatus est.“*

*„Quae quum elementa per infinitum tempus quievissent, tandem *) ad ea accessit, inque ea agere coepit Mens, seu Intellectus **). Est ille* ΝΟΥΣ *nulli particularum admixtus ***), sed solus seiunctusque ab omnibus, et seorsim existens †), neque aliorum vim sentiens ††). Nihil cum aliis commune*

---

*) *Hanc transeundi formulam, quam in ipsis Anaxagoreis Fragmentis desideramus, desumsi partim ex Aristot. Phys. A. 8, 1. partim ex Diog. 2, 6. in. qui ipsum adeo Anaxagoram scribentem effert:* Πάντα ἦν ὁμοῦ, εἶτα Νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησε. *Ita et Sext. adv. Phys. 1, 6. pro quo Origen.* ἐπελθών *Euseb. Pr. Ev. 10, 14.* εἰσελθών. *Alex. Aphr. ad Met. 12 p. 372. Nostrum dixisse ait, „intellectum ab initio quodam haec discernere fuisse exorsum.“ Io. Philopon. in Met. p. 4. b. „Cogitavit mens secernere ipsa.“*

**) Τῇ ὕλῃ, s. τοῖς ὅλοις s. τ. πράγμασιν s. τ. οὖσιν ΝΟΥΝ ἐπέστησεν, *vt referunt Plut., Clem. Al., Diogenes, et S. 38.*

***) Ἀμιγῆ, μεμίκται οὐδενὶ χρήματι, τὸ ἓν ἀμιγές. *Ar. Met. 1, 7.* Ἄκρατον *ap. Plut.* Ἁπλοῦν *ap. Arist. de An. 1, 2., quo verbo et Parmenides vtebatur.*

†) Μόνος ἐστὶν αὐτὸς ἐφ᾽ ἑωυτοῦ, *plane vt Herodot. p. 699, 66. et 634. b. Wess. eodem sensu.*

††) Ἀπαθῆ. *Hoc addit Arist. Phys. 8, 5., in quo tamen loco Vir acutissimus Vater in egregiis Vindiciis Theologiae Aristoteleae p. 39. Aristotelis et Anaxagorae sententias, inprimis de* τῷ ἀκινήτῳ, *videtur commiscuisse.*

*habet *), adeoque nec comparari cum aliqua re nec immutari potest, sui tantum similis, sibique semper constans tum quoad magnitudinem tum quoad paruitatem **). Est adeo purissima natura ***), omniumque rerum tenuissimum subtilissimumque †). Infinitus est plurimumque valet, nec eius potentia circumscribi potest finibus, siquidem summa vi pollet ††). Quaecunque animam ducunt, siue sint maiora siue minora, in omnia vim suam exserit †††). Solis suis viribus, et solo suo vtitur arbitrio, suamque propri-*

---

*) Μηδενὶ μηδὲν ἔχει κοινόν. *Aristot.* οὐ μετεχόμενον ὑπ᾽ ἄλλων. *S. 8. b.*

**) Νοῦς δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι καὶ ὁ μείζων καὶ ὁ ἐλάσσων. *In his non alium sensum deprehendo, quam hunc: eundem semper manere natura sua, siue in magnis siue in exiguis appareat.*

***) Καθαρώτατον. *Apud Anaxagorae discipulum, Tragicum in Hel. 873.* καθαρὸν *Aetheri tribuitur. in Hippol. 1120. libertatem ab animi commotionibus indicat: hinc inturbatam, nec vlla re commotam, et ab omni materia remotam mentem intellexerim.*

†) Λεπτότατον. *Id quidem iam ab Homero ad animum* (μῆτιν. *Il. 23, 590.*) *transfertur, ab Eurip. vero etiam ad* νόον *Med. 529, et subtilem, acutam expeditamque describit mentem. Schol. ibi* ὀξύς.

††) *In hunc modum* τὸ ἄπειρον *mentis accipio, nec ab illis Nostri verbis magnopere diuersum* ἰσχύει μέγιστον. *S. 33. b. 38. Confirmari hoc potest veteris interpretis Hesiodi neglecta explicatione:* εὐρεῖά τις καὶ μεγάλη δύναμις. *Ed. Heins. p. 261.*

†††) Πάντων, ὅσα ψυχὴν ἔχει, κρατεῖ Νόος, *s. ap. Simpl. ad Ar. de An. 1, 3. p. 36. b.* πάντα *est* δημιουργῶν. *Ex hoc vero loco non modo illud clarum fit, quo sensu vitae auctor in hominibus reliquisque animantibus cogitandus sit, verum hoc etiam ap. Plat. in Crat.* διὰ πάντα ἰόν. *p. 263. T. 3. Bip.*

am potestatem habet, nec vlla caussa, nisi sua voluntate ductus decernit *). *Maximam idem habet* **cognoscendi** *vim, omniumque rerum pollet cognitione* **): *nouit enim, quae vel commixta vel seiuncta vel disposita erant, quin praeuidet, qualia futura sint olim.* — *Iam Mens illa rexit elementorum illorum* **circumvectionem**, *ita vt omnia penitus circumagerentur* ***), *non sine certis legibus adeoque consiliis* †). *Et initium fecit rerum agitandarum a parvis, quae quo magis mouerentur, tanto eorum plura deinceps agitabantur, id quod non sine vi et celeritate fiebat* ††). *Illa vero circumactio necessario effecit etiam separationem. Tum enim disiungebatur rarum a denso, calidum a frigido, lucidum ab obscuro, aridum ab humido. Neque igitur omnia omnino admiserunt separationem, siquidem non simile a simili, sed contraria tantum seiungebantur* *). *Neque vero quidquam omnino erat, quod multa illa elementa circumactionis ope separaret, praeter Mentem.* — *Porro, qualia futura essent illa, nimirum et qualia fuere, et quaecunque nunc sunt, et qualia futura sunt, omnia constituit et disposuit Mens, adeoque perturbata in ordinem redegit, totumque formauit* **). *Neque solum instituit eam, quae nunc obtinet circumactionem astrorum (solis, lunae) aëris et aetheris, quae tum separabantur, verum omnia etiam quantacunque et sunt et erunt* ***). *Quemadmodum antea Mens operabatur, ita neque nunc agere omnino desinit* †): *manet enim omnium rerum ordo per reliquum tempus sub Mentis praesidio* ††).“

---

*) *Anaxagoras* αὐτοκρατὴς *dixit ap. S.* 37. *b., Plato, eius sententiam repetens, l. l.* αὐτοκράτορα. *Verbum illi aetati maxime proprium, Euripideum, Thucydideum. Ap. Eurip. mentis solius est epitheton. v. Androm.* 482, 5. *In Thucyd., vbi Schol.* αὐτεξούσιον *explicare solet, vel de libertate ipsi* τύχῃ *imperante* (4, 64.) *vel de* λογισμῷ *s. ratione sponte agente* (4, 107.) *vel sensu politico occurrit, e. c.* τὸ πᾶν, αὐτοκράτορσι διάθειται (*v.* 1, 126. *coll.* 6, 18. 5, 45.). *Huc quoque referam* αὐτοκίνητον *illud ap. Lactant. Inst.* 1, 5, 18.

**) Γνώμην περὶ πάντος ἴσχει, πάντα ἔγνω Ν., *habet* τὸ γνωστικόν, *cf. Arist. de An.* 1, 2. Πάντα νόει ἐξῃρημένως. *Simpl. ad l.* 3. *de An. p.* 63. *b.*

***) Αἴτιος τῆς περιχωρήσεως (*verbum Parmenideum*), τῆς περ. τῆς συμπάσης Ν. ἐκράτησεν.

†) Ἕνεκα τινὸς *h. e. non temere sed consilio inductus, addidit Arist. Met.* 12, 10.

††) Περιχωρεῦντες ἀποκρ. ὑπὸ βίης καὶ ταχυτῆτος *ap. S. p.* 8. *a.*

*) *v. S.* 38. *a. l.* 19. *et* 37. *b., nunquam* τύχοντα ἀπὸ τυχόντων.

**) Διεκόσμησε — *ceu imperator, qui aciem* διακοσμεῖν *ap. Hom. Il.* 2, 125. *dicitur, vnde* διακόσμησιν *dixit* τάξιν *aliquam. S.* 37. *b. Similiter Diodorus Sic. in Hist. initio, ex mente Anaxagorae de providentia dicit:* ἄστρων διακόσμησιν καὶ τὰς τῶν ἀνθρώπων φύσεις εἰς κοίνην ἀνασταγίαν συνθεῖσα.

***) Περιχώρησιν, ἣν νῦν περιχώρεει, Ν. διεκόσμησε, *et ap. S.* 35. *b.* καὶ ὁπόσα ἐστὶ καὶ ἔσται, πάντα διεκ. Ν.

†) Ὁ δὲ Ν., ὅσα ἐστί τε κάρτα, καὶ νῦν ἐστίν. *Obscurior hic locus apud Simpl.* 33. *b. l.* 47. *emendatrice egere videtur manu, forsan leg.* ὅσα ἔστησε, κ. κ. ν. ἐ., *i. e. quaecunque constituit, haec sane etiamnum sunt.*

††) *Simplicius p.* 33. *a. hoc secund. Anax. efferre videtur his verbis:* διάμενει Κόσμος (*etsi serius hoc de* **mundo** *verbum*) λοίπον ὑπὸ τοῦ Ν. ἐφεστῶτος διοικούμενον τε καὶ διακρινόμενον. *Eodem modo Mentem Anaxagoram* φρουρὸν εἶναι *dixisse perhibet Suidas V. Anax.* 1. *p.* 172. *Käst. Cf. Plut. v. Pericl. Diog.* 2, 6.

Quas illi ΝΟΩΙ ab Anaxagora tributas virtutes ipsis auctoris verbis hactenus exposuimus, eas iam separatim spectatas sigillatim enumerare conabimur. — Primum igitur est ille Intellectus principium vel caussa mouens, h. e. in gyrum torquens inconditi vniversi et quieti magnam molem *). Deinde eundem statuit esse principium vel caussam seiungentem, h. e. magnam istam commotionem conversionemque orbicularem ita moderantem, vt ne contraria amplius coniuncta, sed, quantum fieri poterat, dissociata essent **). Tum visum Clazomenio est, Mentem esse principium vel caussam ordinantem, h. e. separandis eam rerum elementis effecisse, vt apte composita atque constructa corpuscula et vniuerso et singulis corporibus afferrent ordinem, praestantiam, atque ornatum ***). In qua ego tamen sententia duplicem διακόσμησιν cum aliis reperire non potui, alteram illam omnia vere separantem, alteram vero mente tantum delineatam (αἰσθητὴν καὶ νοητήν). Hic enim vel Eleaticorum sen-

tentias Nostro affinxisse, vel seriora ac sua intulisse videntur Aristotelis interpretes *). Sed non modo talem in origine rerum paratarum Mentem se gessisse statuit Anaxagoras, verum eandem etiam ordinato mundo tamquam praesidem et custodem praefecisse videtur, quae, cur vniuersi ordo et egregie conseruetur, et multis modis varietur, caussa sit **).

Iam, quum et antiquiorum et recentiorum, qui Anaxagoreae Theologiae non nihil alieni suique vel imprudenter adsperserint vel audacius affinxerint, non paucos possis deprehendere, quicunque illam Mentem vel pluribus verbis efferre, vel nomine insignire, vel naturam eius declarare voluerit, is, vt et maximam adhibeat prudentiam, et certos intra fines se teneat, admonetur. Iis, quae supra e testimoniis fide dignissimis de Anaxagora adtulimus, probe consideratis, primum facile intelligetur, quatenus ille Νοῦς et quo sensu vnice dici queat non modo ἀρχὴ et αἴτιος πάντων *), sed etiam a serioribus **) δημιουργικὸς et κοσμοποιῶν, a recentioribus autem omnium rerum auctor et creator totius mundi, vis genetrix seu effectrix, vniuersi opifex et aedificator ***). — Ad illam deinde quaestionem, num Anaxagoras agens illud principium Deum vel ipse dixerit vel nobis nominare concesserit, rectius nunc poterit responderi. Mihi quidem pluribus de caussis nata est persuasio, ipsum Clazomenium Dei vocabulo plane non vsum esse, quamquam hoc nuper etiam a viris doctis repetitum videam †). Quin eum hoc ob humiles, quae tum obtinebant, Dei notiones non potuisse, quo vlterius progressa fuerit nostra dissertatio, eo clarius intelligetur. Et quamquam, quatenus Anaxagoras illum Νόον summa et perfectissima intelligendi facultate auxerit, nos, qui eandem numini diuino tribuamus virtutem, eum recte possimus appellare Deum, tamen haec virtus ad plenam perfectamque Dei notionem, qualem hodierna

---

*) Hoc veteres post Anax. ita disertius: 'Αρχὴ (S. αἴτιον) Κινήσεως. (Plat.), adeoque hoc sensu etiam 'Α. τῆς γενέσεως. S. 6. b., κίνησιν ἐμποιούμενος et κινήσας πρῶτος ap. Arist. Phys. 8, 1. 9. κινῶν τὸ πᾶν.

**) Διακρίνων (Ar.) τὸ ἓν S., ἀποκρίνων τὰς 'Ομ., ὁ τὰ πάντα διαιρῶν καὶ διακόσμων, Plut., ἐκκρίσεως πάσης αἴτιος.

***) 'Ο Διακοσμῶν, Socr. ap. Pl. in Phaed. p. 222., cf. Crat. p. 263. Bip., κοσμῶν πάντα τὰ πράγματα. Aristot. Met. 1, 3. αἴτιος κόσμου κ. τ. τάξεως πάσης, vbi opp. αὐτομάτῳ κ. τύχῃ. Eo tantum sensu a Simpl. dici poterat κόσμους ἐγέννησεν p. 6. b. et 33. a. Stob. I, 11, p. 298. Heer. πάντα διαταξάμενος. Euseb. ἐκ τῆς ἀταξίας εἰς τάξιν ἤγαγεν. Perspicue satis illa complexus est fere omnia Hermias in Διασυρμῷ, §. 6.

*) Cf. Simpl. p. 33. b. coll. p. 106. a. sq. Locus Anaxagorae sane obscurior, quem in hanc rem laudauit Meiners. Gesch. der Wiss. Th. 1. S. 669. quemque explicatum iri ipse desperauit, non pertinet ad illam διακόσμησιν. Recte quidem iam S. p. 34. a. iudicabat, locum memorabilem diligentiori quaestione esse dignissimum, quam nihilominus etiamnum desiderat. Forsan huic loco lux quaedam eo adfundetur, quod auctorem ibi non de ortu, sed de conseruatione mundi dicere statuamus, quippe qui hominum vel recens natorum, vel in longinquis, forsan septentrionis regionibus, tum vulgo fabulose descriptis colentium, qui iisdem coeli terraeque beneficiis, quibus omnes alii fruantur, rationem habuisse videatur. Sed ista hic tantum obiter.

**) Hoc equidem non temere colligere mihi videor vel ex ipsa Mentis descriptione, in fragmentis obuia, vel ex natura τοῦ νοῦ eodem fere modo ab omnibus, qui tum erant, Graecis cogitata; de qua re deinde. Providentiae notio est etiam in illo Diodori loco. Accedit Aristotelis auctoritas, qui eum dicit τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς de An. 1, 2. In Phys. A. 3, 4. τὸ κυβερνᾷν additur. Cf. S. p. 5. b.

---

*) Cf. Plato et Arist. passim.

**) v. Simplicius ad Ph. Ausc. p. 106. et rel.

***) v. Meiners Hist. doctr. de U. V. D. p. 251. 253. 362. 365. Gesch. d. W. 1, 672. Tiedemanni Geist der sp. Ph. 1, 324. 339. et 328. Venturini Ideen, S. 57.

†) Meiners G. d. W. 1, 671. et Tiedemann. l. l. 1, 327. Qui ab hoc eum in rem laudatur Simplicii locus, nihil quidquam diuini nominis habet.

philosophia postulat, minime videtur sufficere. Ipsum Dei nomen, a Nostro non vsurpatum, serius demum sensim sensimque in Physici nostri Cosmotheologiam irrepsisse, nec leue in critico eius sententiarum examine ad obseruandum, nec, diligentius locis veterum excussis, difficile ad aperiendum esse arbitror. Socrates *) Anaxagoram mente illa δαιμόνιαν ἰσχὺν cogitasse putabat: neque multo clarius loquitur Aristoteles **) νόον appellando τὸ θεῖον. Cicero ***) nec ipse mentem illam diserte Deum, sed tantum diuinam dixit. Primus fuit Pseudo-Plutarchus ille, qui †) mentem cum Deo coniungeret, etsi nec hic eam simpliciter Deum nuncupauit, nec eum sequuti Themistius ††), atque Stobaeus †††). Aristotelis vero interpres, saepius laudatus *), iam rationem quandam, cur recte τοῦ θεοῦ μετέχειν dicatur, adtulit, quod partim principium sit ideoque venerandum, partim neque ortum sit, neque interire possit. — Addiderunt denique naturae mentis definitionem, eamque aëream vel aethereum Nostrum cogitasse voluerunt, ideoque Anaxagoram, quod Νοῦν cum Aethere permutauerit, et commiscuerit, adeoque fere corporatum reddiderit,

---

*) Ap. Platonem, p. 261. in Phaedone.

**) Phys. ausc. 3, 4. extr.

***) Quaest. Acad. 4, 37.

†) De plac. ph. 1, 7. p. 22. Beck.

††) Or. 26. p. 317. C. Ed. Hard. Νοῦν καὶ θεὸν πρῶτος ἐπιγεγόμενος τῇ κοσμοποιΐᾳ.

†††) Lib. 1. C. 3. p. 56. Heer. νοῦν κοσμοποιὸν τὸν θεόν.

*) Simplicius ad Ar. l. l. 107. a.

vituperarunt *). *Ab ista tamen criminatione equidem Anaxagoram meum non difficili negotio putem posse liberari.* **Νοῦς** *enim, quum, vt luculenter apparet ex eius notione ac descriptione, prorsus ab ipso cogitetur purus (ἀμιγὴς) et seorsim plane existens, qui poterit cum aethere commutatus aut materialis dici? Tum aetherem ipsum ad rudem illam rerum indigestarum molem (quod chaos nominant) maxime pertinere, eamque ab eodem cinctam, simul quoque cum infinitis illis rerum particulis, quas continebat, agitari voluit: sed* **Νοῦς** *nullum omnino vim alienam sentit. Poterat vero iam ipse ille Platonis locus aliud docere, vbi Socrates Anaxagoram, quod praeter Mentem* **) *alia etiam, veluti principia, nominatim* **αἰτίας, ἀέρας δὲ καὶ αἰθέρας** *induxerit, vituperat. Quid, nonne omnis ista criminatio plane nulla esset, si Anaxagoras Mentem nihil aliud quam Aethera esse, vel illam aethere constare perhibuisset? quod contra alterum alteri opponit, vt caussarum vltimam proximae* ***). *Accedit vero Anaxagorae de ipsa Aetheris natura sententia,*

connexa illa ex eius mundum vniuersum cogitandi describendique ratione atque consuetudine. Hinc quaerendum fundamentum eius sententiae in illo ipso loco *), *vbi astronomicas rationes exponere videtur. Ibi, postquam dixerat, densum, humidum, frigidum atque tenebricosum (qualem veteres aëra cogitabant) ex aëre collectum secretumque, et inde conflatam hanc nostram terram esse* **), *addit eiusdem circumuectionis vi tenues, calidas et siccas particulas in remotiorem Aethera excerni* ***). *Namque vt densum illum obscurioremque aëra nubibus adfinem esse existimauit, ita et aethera ad summas coeli regiones, priores physicos sequutus, euexit. Purissimum autem subtilissimumque aethera circumuectione et fieri et manere igneum* †) *finxit, eamque ob caussam stellas ac eo candentes veluti scintillas vibrari, et eius aestu multa, veluti fulmen, deiici putauit* ††). *Iam in Aristotelis locis* †††)

---

*) *Conferantur post seriores illos (Plut. l. l. 4, 2. Theodoret. Serm.) VV. DD. iudicia, qualia licet animaduertere in Bruckero H. Ph. V. t. p. 513. Meinersio l. l. 1, 670. in nota. p. 672. et 683. Tiedemanno l. l. p. 328. 329. 331. 332. Buhlio l. l. 1, 217.*

**) *Phaed. p. 223. Bip.* ὁρῶ ἄνδρα τῷ νῷ οὐδὲν χρώμενον. *De Anaxagorae vero Mente ibidem Socrates Platonicus cum ironia et pro more satis ambigue loquitur; quod quum non animaduertissent interpretes, vim illius loci magnopere debilitarunt.*

***) *Caeterum quam vera sit illa vituperatio, nunc examinare non licet. Optime, vt mihi quidem videtur, hac de re Baylius in Dict. v. Anax. nota R.*

*) *Ap. Simpl. in Phys. Ausc. p. 38. b.*

**) Ἐνθάδε συνεχώρησεν, ἔνθα νῦν ἡ γῆ, *at terram voluit ex aqua, nubibus contenta, secerni.*

***) Ἐξεχώρησεν εἰς τὸ πρόσω τοῦ αἰθέρος.

†) *Hinc secundum Stob. 1, 2. p. 508. docuerat, aethere rapide commoto lapides de terra sublatos et adustos esse: id quod eius sententiam de lapide coelitus delapso, quae physicis etiam obseruationibus firmata esse potuit (cf. Boettigeri elegantem disp.* Was ist von den Steinen zu halten, die vom Himmel fallen, D. Mon. 1796. Aug.) *luce quadam videtur circumfundere.*

††) *Arist. Meteor. 2, 9. Egregie igitur poterat Physicus vano* τῶν μετεώρων *metu Periclis animum, Plutarcho teste, liberare. Unde illustrari poterit Luciani lepidissimus ille locus de Joue, fulmen frustra in sui negligentem Anaxagoram vibrante. v. Timon.*

†††) *De Coelo 1, 3. coll. Meteor. 1. 3.*

*nihil inuenio nisi hoc, errare Anaxagoram, quando aethera, qui plerumque sedes Deorum habebatur, ignem esse existimet: sed aliud Aristoteles etymon sectabatur atque Anaxagoras, quem, vbi aetheris vocabulo ignem significauerit, etymologiae ratione ducta, aetheris vocem ab vrendo fulgendoque deriuasse, e Simplicio *) probare possimus. Quae sententiae et confirmantur multis Euripideis locis et explicantur. Quod omnino non modo multa ex Anaxagorae placitis in Euripidis fabulas, vt egregie ostendit Valkenarius, fluxerint, verum etiam non pauca ad doctrinam Clazomenii sapientis illustrandam apposita peti possint e scenici Atheniensium philosophi tragoediis, haud ita difficile ad declarandum est **). Namque non modo in Phaëtonte aethera* ὑγρᾶς κράσεως *expertem facit, verum profundi etiam aetheris* ἄβατον φῶς *cingere terram docet ***). Ex his vero, quae hactenus in hanc rem adtulimus, puto iam clarius apparere, Nostrum de*

sub-

---

*) Ἀπὸ τοῦ αἴθειν. *S. ad Ar. de Coelo l. l. p. 27. b.*

**) *Eiusmodi loca deinde afferentur. Nunc sufficiat monuisse, Tragicum, obseruante Valkenario (in Diatr. ad E. Hippol. p. 48.), aetheris* ἀπείρου *nomine Jouem significare, id quod e Fragm. I. inter incerta (p. 480.) apertum esse videtur: quamquam in eo sibi constitisse negari possit Euripides, qui Bacch. 291. sq. partem aetheris terram ambientis a Joue ruptam dixerit. Verum haec optime possunt conciliari ope loci, Anaxagorearum sententiarum plenissimi, in Chrysippi fragm. 7. p. 435. Cf. et Plato Rep. 3. p. 272. Vol. 6.*

***) *Hoc Phoen. 816., illud in loco inter fragm. p. 463. n. 7. quocum cf. Vossii explicationes* (Myth. Br. 2, 177. 178.), *qui vero ibi laudatur locus Plut. de p. ph. non 3, 12. sed 2, 8. reperitur.*

substantia, quae dicitur, mentis ipsius non magnopere cogitasse, id quod ei vix verti poterit vitio.

Expositis iam atque confirmatis Anaxagorae nostri sententiis, via ad primarium nostrum consilium explicandum, fontesque huius doctrinae quum iusto ordine indagandos, tum ad certorum testimoniorum fidem describendos, munita esse videtur. Quum vero vel ex iis, quae de Anaxagorae decretis delibauimus, et ex mutuo eorum aptissimoque nexu ille vigor, illa acies animi sua sponte agentis, suaque vi omnia inuenientis, qua Graecorum natio illius etiam aetatis excellenter polluit, clarissime eluceat cognoscique possit, quin ante omnia et vniuerse et sigillatim de internis fontibus agendum sit, dubitari non potest. Itaque nunc primum eo occupati, vt, quid sibi ipsi Anaxagoras proprioque ingenio maxime debuerit, declaremus, non potius vitam eius et fata narrando exponemus, quam quae ad animi eius indolem, culturam et mores pertineant, et ductas inde rationes, tamquam prima omnium fundamenta, disserendo explicabimus. Quomodo enim nisi ab his internis profecti vel eius ratiocinia certius penetrare, et concludendi modum pressius sequi, vel certiores fieri de systematis finibus et fundamentis, vel reconditas omnes caussas, quae in istas eum cogitationes impulerint, et ista via duxerint, expiscari, vel denique intelligere queamus, quomodo, quaque via per hanc cogitandi atque sentiendi rationem atque consuetudinem, quae maxime ei propria, et ad res inueniendas nata fuisse videatur, ei contigerit ad meliorem omnium illarum rerum cognitionem peruenire? Itaque qualis eius animus, quae cuiusque facultatis, et per se et cum reliquis spectatae, mensura atque vsus, quae vires praeualuerint, quae videantur quieuisse, quae praeser-

tim phantasiae cum mente ratio intercesserit, et vtra earum pollentior, quo voluntas inclinarit, quibus studiis seruierit, quo animo affectus ad meditandum accesserit, qualem se per omnem vitam gesserit, quam sobrii circumspectique iudicii fuerit, denique quid omnino ab eo iure potuerit exspectari, declarandum est. Ad quod consilium peragendum, quoniam, quae historia suppeditat, adminiculorum haud ita magna copia est, quae sat esse videatur, profecto quidquid vllius in rem nostram vsus repertum fuerit, oportet adhiberi. — Ac primum quidem videamus, qualem vim in Anaxagoram, qui temporibus nominis Graeci nobilissimi viueret, aetatis suae ingenium habuerit, et quem ille et suis et alienis se praebuerit. Patriam Ioniam, olim iam Lydorum regi ignaue succumbentem, diuitiis et mollitie diffluentem, tum satrapum superbia oppressam, denique illius Aristagorae dementibus consiliis Persarumque vi varie vexatam Ille, quamuis honesto loco natus opibus abundaret, tamen popularium suorum Pythagorae, Xenophanis, Democritique aequalis exempla sequutus sponte reliquit, postquam agros suos gregibus depascendos commiserat. Illud ipsum autem veteres[*]*) consentiunt fecisse eum* ὑπ' ἐνθουσιασμοῦ, *quo omnia postposuit discendi quaerendique diuinae delectationi. Pericula et mala, quae magno illi Graeciae de sua libertate cum Persia certamini adiuncta erant, poterant quodammodo etiam ad eius animum fingendum valere. Ex itineribus redux in patriam factus cum opes suas perditas videret, dixisse fertur, nunc se demum saluum esse. Cui dicto quemcunque sensum subieceris,*[*]*) confiteare necesse est, ex eo elucere illam eius a pluribus veterum collaudatam* μεγαλοφροσύνην *animumque elatum, nec fragilium bonorum valde amantem. Eadem animi constantia inflictam amori paterno filii morte nunciata plagam ferebat, illoque responso, mortalem se genuisse, dolorem suum consolabatur.*[**]*) Facile cum his coniungi possunt veterum testimonia, quae eum seuerum moribus adeoque* ἀγέλαστον *fuisse dicunt.*[***]*) Quae animi indoles et insigni corporis decore atque dignitate, et eloquentiae haud artificiosae neruis sustentata,*[†]*) quomodo vel alios ferire atque commouere,*[††]*) vel ab aliis, praesertim Athenis iam ad mollitiem inclinantibus, tamquam exemplum illustris-*

---

[*] *Cic. Tusc. Q.* 5, 39. *Diog.* 2, 6.

[*] *Explicem hanc Valerii Max.* (8, 7.) *narrationem vel ex alia eiusdem* (7, 2.) *traditione, secundum quam eum Noster beatum plerumque professus sit, quem ex miseriis constare alii censeant, vel ex illa Ioniam tum satis peruagata sententia, nobilissimo Polycratis Samii exemplo confirmata: exemtum infortunio esse neminem, quamdiu ei fortuna faueat; cum quo Solonis etiam coram Croeso illa de Deorum inuidia disputatio conferri potest.* (*v. Herodot.* 1, 32. 3, 46. 7, 46. *et Garuium praeclare disserentem in* Versuche über versch. Geg. 2, 51.)

[**] *Egregie et hunc sensum explicat aequalis Artabani illa de vitae breuitate sententia ap. Herodot.* 7, 46. *p.* 532. *Wess.*

[***] *Cf. Aelian. V. H.* 8, 13.

[†] *v. Plut. in Pericle.*

[††] *Athenis sub finem vitae expulsum Lampsaceni liberaliter exceperunt, araque condita mortuum honorarunt. Arist. Rhet.* 2, 23.

simum) spectari potuerit, facile intelligitur. Anaxagoras vero quum in eorum numero fuerit, qui a regendis ciuitatibus alieni,**) totos se ad rerum inuestigationem transferrent, non defuerunt, qui, quod nimium temporis et operae rebus contemplandis impendisset, ei exprobrarent. Quod negotiis rebusque ciuilibus non vacaret, hoc inprimis offendisse Graecos, vel e Comicorum dicteriis manifestum est, et inde a Socrate illo***) atque Platone†) fuerunt, qui eum non in* φρονίμοις, *quia non potius, quorum vsus in promtu sit, quam abdita, difficilia et altiora quaesiuisset, verum tantummodo in* σοφοῖς *vellent haberi.††) Sed haud ita difficilis est eius defensio: namque vt in eo sola religionis a vulgari diuersitas, minime vero vitae ratio adcusari potuit,†††) ita etiam ad illas quaestiones hoc studio incubuit, quod eum humanitatis sensu nunquam exueret priuaretque: id quod inde etiam elucet,*

---

*) *Pericles certe et Euripides ad eius se exemplum composuisse videntur. Sic, vt hoc vnum moneam,* μισογέλως *vterque eorum erat e veterum testimoniis.*

**) *Cic. de Or. 2.* οὐ φροντίζων τῶν πολιτικῶν. *Diog. 2, 7.*

***) *Quem iste* τὸν μέγιστον φρονοῦντα ἐπὶ τῷ τὰς τῶν θεῶν μηχανὰς ἐξηγεῖσθαι *dixerat, eundem* παραφρονεῖν *censuit apud Xenoph. Mem. S. 4, 7. 6.*

†) *Ibi inter* μετεωρολέσχας *seu* μετεωρολογίας ἐμπλησθείς, *i. e. coeli obseruationi paene nimium intentos refertur, v. Hipp. mai. p. 5. et 8. Vol. 2.. Phaedr. pag. 370. Vol. 10. et Sisyph. p. 235. V. 11. Bip.*

††) *V. loc. memorabiles in Aristot. de Morib. 6, 7. coll. Eudem. 5, 7.*

†††) *Cf. Hermippus ap. Diog. 2, 13. Themist.* τὸ δίκαιον *ad eum transfert. Orat. 2. p. 30.*

quod sub extremum vitae tempus singularem curam infantum ageret, eorumque tenerrimum proderet amorem.) Praeterea iidem etiam illi Hegesibuli filio* τὸ ὑψηλόνουν *atque vires idoneas vel ad contemplanda sublimia, vel ad quascunque res agendas tribuerunt, ac virum summum, maximaque grauitate et ingenii gloria insignem praedicarunt.**) Atque Periclem illum et eloquentia et reipublicae gerendae prudentia eo tempore Atheniensium facile principem constat philosophi nostri non modo familiaritate delectatum, verum etiam institutione vsum esse: vt, qui in Pericle imaginem quandam Anaxagorae expressam esse, aut Graecos illum oratorem huic physico quodammodo debuisse putent, haud ita multum errare videantur.***) Morum certe maiestatem animique grauitatem, necessariam illam ad leuitatem attici popelli continendam, et libertatem a tristi superstitionis metu, eum Ionio suo hospiti acceptam retulisse, nemo facile negauerit; quamquam Graeci ipsi, quo maiorem Pericli aegritudinem adferrent, haud raro minus honorificum de praeclaro Ana-*

---

*) *Mortis suae mensem vt pueri quotannis ludentes et vitae munere laetantes agerent, instituit. v. Diog. 2, 14. et Plut. in Polit.*

**) *In Phaedro l. l. In Hipp. mai. autem, vbi Sophista quidam eum iacturam omnium bonorum aegre non ferentem vituperat, auctor haud dubie Sophistarum magnificentiae studium perstringere voluit. Cic. Ac. Q. 2, 23. A Timone Syllographo, quamquam ioci caussa, tamen vere etiam appellatur* ἄλκιμος ἥρως, *a Strabone* ἀνὴρ ἐπιφανής.

***) *Plato saepius vtrumque coniungens, Nostrum illi et ad eloquentiam et ad* τὸ εὐφυὲς *comparandum magno vsui fuisse dicit. Alcib. 1. p. 35. V. 5. Phaedr. 370. V. 10.*

xagorae ingenio iudicium ferrent.) Animi autem aequabilitas quum mediis in fluctibus aduersae fortunae,**) tum in ferenda bonorum iactura constanter ab eo seruata, satis declarat hominem et parua spernentem et magna sobrie***) ac sine ira atque inuidia sectantem, cuius mens nullis nebulis obfuscata philosophiae studio liberali aptissima fuerit. Bonis suis ita exutus priuatusque, vt coelum suam patriam diceret, siderumque et cursus eorum contemplatione magnopere delectatus, veri inueniendi studio†) ad origines rerum inuestigandas traducebatur, et quantum quidem pro illorum temporum ratione posset, nouam sibi, relictis priorum commentis, aperiebat viam. Quodsi ipse mentis aciei plus quam phantasiae lusibus tribuerit, neque hominem in vlla re magis elaborare debere, quam in vera animi libertate comparanda et indaganda rerum natura voluerit,††) si ingenii acumine polluerit animumque a perturbationibus liberum seruauerit, nonne his consideratis procliues sumus ad credendum, et maxime idoneum ad tantum periculum faciendum, primamque omnium rerum caussam explorandam accessisse, et diligentiam laboriosissimam ac cupiditatem veri inuestigandi, inuentaque copulandi seu conciliandi sincerrimam secum adtulisse* **magnum Anaxagoram**?

Iam, vt iustum quendam ordinem sequamur, fontes eius doctrinae, qui in **ipsius animo** *latebant, aperiamus. Primum itaque ex ratiociniorum arcto nexu et variis coniunctionibus declarandum est, quomodo ipse ad summum cosmogoniae fastigium et a physicis ad metaphysica paulatim adscenderit. Namque in ratione, qua cogitata sua connectere amauerit, in argumentis et sumtionibus primum reperiri fontem, facile intelligitur.* **Primarium** *itaque Clazomenio* **consilium** *fuit experiri, num et quatenus ad illas quaestiones, ex quo semine, quaue ratione illa rerum tanta arte conspicuarum vniuersitas progerminauerit et effloruerit, cui harum rerum prudentissima collocatio et ordo perpetuus debeatur, posset a nobis responderi. Quod tanto autem studio illum rerum ordinem exponere, et generum, formarum atque mutationum, quas natura exhibet, caussas antecessoribus, quos in physicis multum doctrina reliquit, altius repetere laborabat, haec, quanto opere eum illae quaestiones tenuerint, satis videntur declarare. Quod vero animum aduerterat Clazomenius ad quaestiones* **theoreticas**, *huius rei caussa fuit et ille ingenii, quod antea describere conati sumus, impetus, omnium rerum explicationem atque probationem adgrediens, et philosophorum illius superiorisque aetatis studium ac consuetudo. Quemadmodum vero more patriorum philosophorum, qui e*

---

*) *Huc pertinere dictum illud Periclis nobilissimum ap. Thuc. in* λόγῳ ἐπιταφ. *existimauerim* (2, 40. p. 506. *ed. Bauer.*) φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας. *Quam prope vero crimen impietatis Anaxagorae obiectum, Periclem quoque tetigerit, quamque acriter hic illum defenderit, illius rei explicatio ab hoc loco aliena est.*

**) *Aliquando Pericles ipse eius prope oblitus esse traditur. v. Diog. in vita An.*

***) νήφων. *Arist. Met.* 1, 3.

†) *Sic iam Arist. Met.* 1, 3. ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας.

††) Θεωρίαν τοῦ βίου τέλος καὶ τὴν ἀπὸ ταύτης ἐλευθερίαν *ap. Clem. Al. p.* 497. *Pott.*

schola Milesia) atque Italica prodibant, materiam quaestionis e spatio rerum sensus fugientium delegit, ita eorundem secutus exemplum animum intendit ad naturae origines eruendas: id quod inde a theogoniarum fictoribus omnes deinceps fecerant philosophi. Quid? quod iisdem fere decretis ac sumtionibus, eum cum antecessoribus et aequalibus nisum esse deprehendas. Secutus enim et veterum poetarum et sequentium physicorum opinionem,* τὸ μηδὲν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος γίνεσθαι, *aeternam sumsit esse materiem.**) Quod vero in illa prima omnium rerum conditione omnia permista et perturbata cogitaret, id Nostrum, qui, vt videbimus, saepius religionis vulgaris dogmata argumentis quibusdam firmare studeret, ideo fecisse arbitror, quod ab initio nihil nisi indigestam rerum molem fuisse cum aliis statueret: qua etsi nihil rudius esset, tamen iam certas quasdam rerum classes, quamquam non discretas, in ea latuisse ratus est.***) Inertem porro eandem molem planeque et ab aeterno immotam esse voluit, quod, quum priores motum materiae aeternum statuissent, primus cum Empedocle coaeuo fecit. Huc primum duxit eum mistura ipsa, quae omnis tolleretur, si commotione mutaretur materia adeoque variae eius qualitates apparerent. Quum nihil a se ipso moveri nullamque materiae mutationem eius vi oriri nec vllos continuos motus sine certa directione instituta vel temere fieri postea animaduertisset: quiescentem cogitavit* ὕλην. **) Eandem materiam firmam esse duxit, ac per se constare et certum implere locum.**) Plura seu multa* στοιχεῖα *illi rerum moli ideo intulisse videtur, quia obseruatas corporum diuersitates, nisi nativas eas aeternasque diceret, aliunde se non posse explicare putabat. Infinitas* πλήθει *non poterat non chaus particulas dicere, si omnia omnino ex massa illa elementorum recte se deriuasse vellet existimari. Has vero particulas vt similes inter se, seu corporum deinceps enatorum qualitatibus iam instructas, forma autem diuersas fuisse crederet:***) variis caussis, praesertim physicis obseruationibus, commoueri potuit. Corporum enim varia membra, neruos, carnes, sanguinem ali augerique vidit vno et eodem nutrimenti genere, veluti pane.†) Per illam enim Chemiae infantiam, ne dicam absentiam, fieri potuit, vt alimenta iis se corporis partibus, quibus quaeque alendis destinata sint,*

**) Ita nuncupo eam philosophorum successionem atque dogmatum, quae alias vetus Ionica appellari solet.*

***) S. p. 34. b. 106. a. Docet veteres Theologos Graecorum (qui appellentur) ideo aliquo tempore omnia oriri voluisse, quia ad animi nostri imbecillitatem se demiserint, cui non liceat ad aeternae originis notionem adscendere. — At ipsi nec audebant nec cogitabant de hac re vlterius quaerere.*

****) Hanc omnium commistionem vnam dici posse naturam idem cum Eleaticis dixit, tamen non* θεῖον, *vt illi. S. ad Ph. 1, 6. b. 8. 38. b. 107. b.*

**) Indicatur huius sumtionis fons ap. Aristot. Ph. 3, 4. Explicare h. l. studuit Tiedemanni acumen (l. l. 1, 323.), qui etiam Examen instituit argumentorum Anaxagorae, quae, quo minus hic etiam examini subiicerentur, libelli nostri ratio impediebat.*

***)* Ἐν ἑαυτῷ στηριζομένον. *Ar. l. l. c. 5. S. p. 112. b. et 113.* ἐν οἰκείῳ.

****) Aristot. de Coel. 3, 4.*

†) Ipse, ἐν τροφῇ, *inquit,* ἐστὶν μοῖρα αἵματος *etc.,* πᾶν ὑπὸ τοῦ ὁμοίου τρέφεται. *S. 106. a. l. 29.*

assimilare nesciens, ea iam integras corporum particulas continere putaret. Id quod in Nostro neminem mirari aequum est, quum etiam post eius aetatem saepius factum sit, vt e singulis euentis et visis totius rei ratio colligi posse crederetur. Vt homines e suo semine progerminare vidit physiologus, ita quoque illarum particularum sua cuique semina insita esse voluit.) Viderat etiam, in rerum natura reperiri corpora maxime contraria; quas iis diuersitates serius demum intercessisse quum sibi nullo modo persuadere posset, non minus, quam, quae iis distinguebantur, prima rerum elementa, aeternas existimabat. Porro quum rerum apte dispositarum suumque locum et ordinem tuentium vniuersitas, tum singulorum corporum propriae quaedam ac constantes qualitates potuerunt eum commouere, vt pro varietate corporum suam cuique classem adsignandam putaret.**) Poterat vero etiam aliis, forsan ab astrorum ratione petitis, impelli argumentis, quae veteres scriptores ipsos fugerent. His quidem elementis ita comparatis singulare etiam nomen* **Ὁμοιομερείων** *fingere conatus, in eo procudendo linguae aetatis suae leges non minus secutus est, quam Democritus, qui vocem* μικρομέρειας *vsurpauit.***) Quae ad doctrinam suam de rerum natura fusius explicandam, et magis exornandam addidit, haec ex iis, quae hactenus dicta sunt, necessario sequuntur, et intelliguntur facillime. Namque ad res ex elementis procreandas, non opus erat ex eius sententia vlla eorum mutatione, quam Thales statuisse videtur, sed tantum aut compositione aut discretione.*)*

Plura iam et varia ab antecessoribus facta erant, omnes rerum perfectiones ac virtutes hactenus obseruatas ex ipsius materiei indole atque viribus explicandi, pericula, Anaxagoras autem facultatem se mutandi, formandi atque efficiendi aliquid cum quodam consilio, materiae inesse pernegauit: quare, quum ei persuaderi non posset, ipsis rerum elementis insitam esse liberam voluntatem et discernendi atque dispartiendi omnia facultatem, alienam vim, hac facultate gaudentem, adhibendam putabat. Quaecunque enim oriantur, ex aliqua re oriri, quaecunque soluantur, in aliquam rem solui, et quamque rem aliquid sequi atque praecedere, animaduertit. Itaque duplici ad rerum origines exponendas principio vel caussa opus esse arbitrabatur, quorum alterum **ποιητικόν**, *alterum vero* **κινητικὸν** *postea dictum est, quamquam, an vtriusque eorum claram plenamque notionem auctor ipse habuerit, in dubium veniat.**) Neque vero in eo Dualismum, qui*

---

*) *Cl. Aristot. de Generat.* 4.

**) *Illa enim materia nondum habebat corpora organica, vti Lucretius serior adeoque Tiedemannus voluerunt, v. Aristot. Met.* 1, 7.

***) *v. Arist. de An.* 1, 2.

---

*) *Stob.* 1, 18. *init. p.* 368. *Arist. Met.* 1, 3. *S. p.* 34. *b.* 38. 49.

**) *Ita praeclare iudicat Aristoteles Met.* 1. *p.* 1239. *cf. Al. Aphr. ad Phys.* 1, 4. *S. p.* 6. *b.* 33. *a. Distinguendum vero esse inter mundum* νοητὸν *et* αἰσθητὸν *s.* φαινόμενον, *id non Anax., sed Eleatici inprimis docuerunt. S.* 5. *b.* 113. *a. Parmenidem tamen nouimus, sensibili mundo duo principia subiecisse et eorum alterum, actiuum illud* (θερμὸν) *sensu carere statuisse.*

proprie ac vere dicatur, reperiri arbitror.) Voluerat denique ab efficiente principio omnia deriuari, siquidem viderat formas et figuras rerum mutari, et inde concluderet, non fortuito haec accidere, sed suis quaeque effecta esse caussis. — Ac primum quidem ab eiusmodi caussa commotionem τῆς ὁμοιομερείας, quae inerti illi particularum globo afferenda esset, effici voluit. Motus autem et caussa, quam in ipsa materia reperire nulla ratione poterat, et initium aliquod poneretur, necesse erat.**) Itaque eius sententia, quae ab antecessorum opinione, aeternam quandam materiae commotionem sumente, discessionem fecerat, et primum omnium aliam motus caussam adhibendam esse clare perspicueque ostenderat, non omnino argumentis destituta pendebat. Quod vero commotionem non temerariam, sed constantem, continuam et ordinatam ab illius caussae viribus proficisci voluit, hoc ideo fecisse putandus est, quia cum illis confusam turbatamque materiam animo coniungere sine repugnantia non poterat. Multa oriri, seu denuo componi viderat, quorum omnium nihil erat, in quo nullum ordinis atque compositionis initium appareret. Materiae commotionem, quae, nisi adiuncto certo consilio, directione ac veluti mensura cogitari nequeat, vel temere, vel ab aeterno coeptam, negauit. Astronomiae deditus obseruarat siderum constitutum cursum, anni constantes vicissitudines, ac suum cuique corpori eumque optimum locum in rerum natura adsignatum. Fluit autem ex conditione ipsius materiae, qua elementa continebantur, suis illa quidem virtutibus praedita, sed formis nondum certis distincta, quod non de creatione, sed de ordine tantum Anaxagoras dixerit. Tantum vero aberat, vt, quemadmodum posuerant Theogoniarum conditores, omnia pluribus naturae viribus vel adeo caussis personarum habitu indutis effecta, et nouos tanquam Deos introductos vellet, vt potius vnum illud idque agens principium statueret. In quam eum cogitationem non tantum ratio impulit materiae, quae et ipsa vnum quoddam esset, sed indefessum etiam quaerendi studium duxit ad caussarum omnium summam et vltimam, omnesque vires complexam, seu fundamentum huius mundi ab omni parte absolutum. Eiusmodi caussas complures pro diuersitate corporum diuersas propter constantiam per totum mundi orbem nulla re obstante regnantem, minime admittendas putabat. Neque gradus perfectionis non definitos addere cogebatur primi motoris notioni, quem tanta praeditum cogitaret perfectione, quantam ipse animo posset concipere.*) Id vero ea demum poterat Graecorum aetate reperiri, qua, paulatim via ad meliorem morum doctrinam munita, practica illa, quae dicitur, homini-*

---

*) *Hunc sibi tamen reperisse videtur Tiedemannus l. l. p. 328. coll. p. 353. et Cudw. Syst. I. p. 328. Dualismus autem apud Cartesium ad mundi tantum substantias pertinet, quum discrimen inter mundum Deumque profecto quaelibet doctrina, quae vnum Deum docet, admittat.*

**) *Fortassis naturae effecta et obseruationes eum docuerant, hanc rerum vniuersitatem moueri posse, v. c. terrae motibus. Vidit etiam eius aetas Delum antea ἀκίνητον prima tum vice κινηθῆναι, idque factum esse a Deo narrat Herodotus 6, 98. cf. 2, 8. et Arist. Meteor. 2, 7.*

*) *Ita Kantius explicauit Anaxagorae inuentionem* Kritik der praktischen Vernunft 1, 2, 2. *p.* 253. 254. *Edit. 1mae, a.* 1788.

bus allata est, auctorem rerum omnium summum perfectissimumque quaerendi, necessitas. Quam quidem caussam animo Nostrum adsequi non potuisse, nisi ope rationis probe exercitatae, minusque seruientis phantasiae imperio, apertum est. Est quidem menti humanae id facultatis atque studii a natura inditum, vt, quaecunque alicui rei propria sint, vna notione possit comprehendere, et omnia vel cogitata vel sensibus oblata, quamquam maxime disiuncta sint, ita conglutinare aliquo vinculo, vt ad se pertinere videantur, perpetuo laboret. Sed id profecto non sufficiebat, verum necesse etiam erat, vt Anaxagoras non modo res et grauitate et varietate sua conspicuas diuersisque locis ac temporibus sensuum officio acceptas, vti facto vsus erat, animo componeret ac copularet, sed et suis quasque conditiones, vires virtutesque fundamentis niti, probe persentisceret. Hoc fere modo instructus paratusque Noster in communionem doctrinae antiquiorum Ionicorum de vno στοιχείῳ ita venit, vt summam illam agentemque caussam non, vt illi, in materia sitam, sed ab ea plane seiunctam et longius remotam esse vellet. Namque quoniam elementorum ille cumulus omni vita carebat ac sensu, et, vt Anaxagorae verbis vtar, quaeuis commixtio illam omnis ordinis caussam, quo minus vim suam exsereret, impediuisset, eam vt ab elementis prorsus segregaret necesse erat, ne qua illi cum his affinitas aut necessitudo videretur intercedere.

Ita iam ad summum Anaxagoreae Cosmo-Theologiae caput locumque primarium, qui, qualem potissimum caussam mundi praefecerit descriptioni, docet, accessimus: in quem, quo plura et grauiora, quae illi caussae tribuuntur, praebeant ad nouam hanc doctrinam adcuratius cognoscendam aestimandamque adminicula, eo intentius aduertendus animus est. Quae quidem quaestio duas etiam partes habet, quarum prior de re ac notione ipsa, posterior de eius nomine agat.

Etenim, in quem redactu est corporum illorum moles, ordinem tam egregium a Caussa aliqua profectum esse oportuit. Quam neque in casu quodam fortuito, qui monstrum fudisset inconditum, nec in fato coeco aut necessitate dura, quibus consilium aut incitamentum deesset, neque in vi aliqua mere physica, veluti vento vel simili re, quae et ipsa materiae legibus obtemperaret, ponere potuit Ionius philosophus, qui vel ad tantam tamque inertem molem ciendam grauiori momento, vel ad particulas tam infinitas tractandas vi opus esse, quae et ipsa infinita, non tantum multo quam materia purior atque clarior esset, verum etiam subtilissima perspicacia gauderet, atque omnibus omnino rebus longe antecelleret, probe intellexisset. Ad mundum hoc modo componendum ornandumque exigi videbatur natura, quae non tantum sensu suique conscientia, verum etiam summa vitae ac libertatis copia et agendi facultate praedita consiliorum grauitate et constantia polleret, atque omnino digna aestimari posset, quae tanto tamque egregio operi praeesset. Cuiusmodi vim, quae tot rerum genera et vna complecti, et separationem eorum concipere atque experiri posset, in tota rerum natura nusquam Clazomenius sibi reperire visus est nisi in summo vitae flore in omnibus animantium generibus conspicuo, in illa mentis infinita vi et ratione, quam omnibus illis virtutibus instructam a Diuina natura non ita *multum distare ipse videtur quodammodo suspicatus esse. — Indagandae igitur sunt rationes, quomodo Anaxagoras et priora illa attributa, et praesertim rerum condendarum initium in Mentem conferre potuerit.*

Nullam omnino vim magis omnibus aliis dissimilem longiusque a materiae contactu remotam, et nullam virtutibus excellentioribus exornatam magisque sibi constantem reperiri putauit quam Mentem. Neque poterat pati pura Mentis ratio quidquam materiae sibi admisceri.[*] *Neque agendi efficiendique facultas, qua principem illam caussam instructam esse oportebat, a natura Mentis abhorrebat, quam cogitando celerrime aliquid perficere, ad res externas euagari, easque varie mutatas cogitare posse cognouisset. In eandem vero* αιτιαν *Imperium etiam inprimis conuenire perspexit, siquidem et summae libertatis et omnium cogitationum, consiliorum, mutationumque compos esse censenda sit.*[**] *Primi Motoris notio nequaquam aliena fuit a Mentis natura, quam prisci iam omnis vitae motusque vnum principium habuissent.*[***]. *Quae quidem opinio ipsa etiam profecta videtur a distinctiore summi daemonis notione, non indigni ad quem elementorum non ipsa quidem conformatio, sed commotio tantum referretur. Atque videtur eum Anaxagoras, ne quid eius dignitati detraheretur, non cominus sed eminus vim suam in materiam exserere voluisse, eumque omnia vno tamquam ictu commouere primamque vniversi*

---

[*] *Vt ait Aristoteles de An.* 3, 4. *p.* 1416.

[**] *Hoc* κρατεῖν τὰς διανοίας *Thucydides* 6, 11. *dixit.*

[***] *Cf. Arist. de An.* 1, 2.

caussam haberi, quam singulas res ipsum fingere maluisse.[*] *Ex eodem etiam commotionis fonte recte poterat rerum discretio et separatio deriuari, quum non solum id mentis proprium sit, vt compositarum rerum partes discernere animoque disiungere valeat, verum ipse quoque Anaxagoras, teste Simplicio, animaduertisset, puerum, vbi rerum discrimen cognouerit, tum demum scire viribus suis recte vti. Descriptionem denique et ordinem bene vidit neque a sensu quodam, vt amicitiae, quod Empedocles statuit, neque a phantasia omnia perturbante, sed potius a Mente pendere. — Quomodo autem has omnes perfectiones in Mente inprimis agnouerit, quaque via peruenerit ad has inprimis virtutes obseruandas Ionius philosophus, de eo iam quaerendum est.*

Nostrum animi humani inuestigatorem credere aequum est, primum agnouisse in se ipso vim illam vnam et principem, eamque animaduertisse non tantum sentiendo, cogitando et volendo solere se exserere, verum, imprudente etiam et inuito se, facultates suas exercere posse. Ad naturae obseruandae studium incumbens non substiterat in rebus vita carentibus considerandis, sed animum etiam ad animantia contemplanda conuerterat. Inprimis hominem ipsum adcuratius intuitus, qui illi locus inter caetera animantia adsignatus sit, iam cognitum habuisse videtur. Cognouerat enim illam hominis partem, quae maximam dignitatis[**] *habet commendationem. Itaque eum e reli-*

---

[*] *Haec coniectura maiorem adipiscitur veri speciem, coll. diserto loco Euripidis inter ei. fragm. incerta n.* 123. *p.* 488.

[**] *Omnium plenissime iudicium illud Nostri exposuit Plutarchus, de Fortuna VI. p.* 373.

quis animalium classibus penitus exclusum esse voluit, quippe qui illis et ratione[*]) *et manuum vsu superior esset. Quae quidem, vel hoc nomine, commemoratione dignissima sunt, quod notionem summi numinis, cuius virtutes nisi comparationum auxilio cogitari nequeant,*[**]) *ex iis quae homini propria sunt collectam, et ad eius imaginem effictam, denique a contemplatione mentis humanae ad notionem summae Mentis peruentum esse videamus.*[***]) *Nec praetereundum est, caeterorum quoque animantium structuram non prorsus incognitam fuisse viro* φυσικωτάτῳ,[†]) *neque ei tantum in animantibus omnibus, quum maioribus tum minoribus, praestantioribus et abiectis,*[††]) *verum*

---

[*]) *Dixerat eum* φρονιμώτατον τῶν ζώων. *v. Aristot. de part. an.* 4, 10. *De plant.* 1, 1. *Plut. de am. frat. p.* 478. *T.* 2.

[**]) *Cf.* Kant's Kritik der Urtheilskraft. S. 435.

[***]) *Quem animi nisum et adscensionem clarius ostendit Anaxagorae discipulus, Tragicus saepe laudatus in Troad. v.* 886. 887., *vbi inuocatur Iupiter et additur: siue ille sit Necessitas, siue* Νοῦς βροτῶν; *et in Phoen.* 549., *e quo versu ita Origenes contra Celsum p.* 214. "Ὅστις ἀφ' ἑνὸς λογικοῦ τοῦ ἀνθρώπου συνεκδοχικῶς πᾶσι τοῖς λογικοῖς τεταγμένα ἐν τῷ παντί φησι δουλεύειν. *Cf. Philo de nom. mut. p,* 408. *Vol.* 4. *Ed. Pfeiff., qui Anaxagoram, quamquam non nominatum, videtur vituperare, et Origenes c. Cels. l. l.*

[†]) *Hanc ipsam adpellationem e Sexto l. l. p.* 611. *repetii. Constat, quam sobrie capitis cuiusdam taurini monstrosam deformitatem, qua Lampon astrologus magnam aliquam reipublicae conuersionem portendi autumabat, e physicis rationibus declarauerit. Verum et ita tetigit genus irritabile vatum: v. Plut. in Pericle, et Theophr. Char. c.* 16.

[††]) *Etenim, quae in brutorum natura constanter obseruabantur, quaeque a ratione profecta esse multi existimabant, hoc modo explicandi fecit periculum.*

etiam in plantis νοῦν *quendam, deprehendi visum esse.*[*]) — *Obseruata eiusmodi vi in singulis quibusdam rerum naturae partibus traductus Noster est ad vim totius mundi efficacissimam cognoscendam; quae non modo nullis machinae legibus subiecta, sed libera etiam ratione praedita, videri poterat vniuersa quaedam atque princeps vis, omnes omnium substantiarum reliquarum, quae vel machinarum ritu impelluntur, vel libera voluntate exercentur, vires complexa. Ratio enim iam corroborata et exercitatioribus in rerum contemplatione viribus instructa desiderabat ideam caussae mundi absolutae, et, reiecta omni symbolica effictione, summum quendam orbis conditi statuebat auctorem. Denique Anaxagoras nullam sibi deprehendere videbatur digniorem, altiorem, pollentioremque vim, vnde quum illa admiranda magnificentia, tum prudentissima atque exactissima et sciendi cupiditatem maxime acuens omnium maiorum minorumque rerum constitutio, dispositio, coniunctio ac ponderatio, per vniuersum mundum aequabiliter fusa, deriuari posset, quam Mentem, humana ampliorem et liberiorem omnia complexam, nec quidquam sine consiliis agentem, et inertis materiae commotae, inque ordinem redactae, ac pulcerrime exornatae caussam.*[**])

---

[*]) *Arist. de Plant.* 1, 1. *coll. Simpl. de An. p.* 6. *b. et* 63. *b., vbi S. ab hoc, qui machinae modo agere soleat, distinguit, atque adeo illum* νοῦν *in omnibus hominibus inueniri negat.*

[**]) *Quem iudicandi modum non aeque abhorrere putem ab ingenio nostri, ac quem Thomassinus (Methode d'étudier la Philos. I,* 14.) *sequutus est, Clazomenium scilicet suam aetatem, nimirum maturiorem, ad antiquioris aeui doctrinam de vno Deo reduxisse.*

*Quibus expositis iam hoc apparere arbitror, rerum externarum cognitionem atque vsum euehere potuisse homines ad summi numinis notionem, praesertim ea aetate, qua inciperent mentis rationem, morum praecepta continentem, agnoscere. Namque omnium omnino virium et perfectionum societas absolutissima, et facultas omnia omnino definiendi constituendique validissima cogitari non posse videbatur, nisi in natura perfectissimo intellectu pollente. Quam homo naturam omnium exactissimam primo animo tantum conceptam atque cogitatam, mox vere esse existimatam, et argumentis comprobatam, denique personae habitu exornare conatus est. Ad quem omnium rerum fontem principem adscendebatur per omnia ea, quorum suo quodque fundamento nititur, eundo vsque ad id, quod ab vlla re neque pendet neque sustentatur.**)

*Itaque quas quidem scriptis conseruatas habemus harum rerum quaestiones a Nostro institutas, hae omnes profectae erant a structura totius mundi contemplanda, eiusque origine indaganda. Quae vero rerum naturae facies eum inprimis tenuerit animumque eius ferierit, tum quomodo eam considerauerit, et quid in eadem maxime memorabile habuerit, haec vel ex iis, quae hactenus allata sunt, possunt intelligi. Manifestum est, in rerum naturam eum eatenus inprimis intendisse animum, quatenus ea totum esset e variis materiis, quae prius iam exstiterant, instructaeque erant certis quibusdam virtutibus, compositum. Terrae mutationum externarum, caussis earum cognitis, quasdam praeuidit.**) *Siderum quoque magnitudines, interualla, cursus, cometarum lacteique orbis naturam anquirebat.***) *Pluuiam et tonitrua proficisci putabat a caussis naturalibus.****) *Tum nominatim solis et formam et obscurationem definiuit;*†) *lunamque terream esse dixit, eiusque non modo* καταυγασμοὺς *et vmbram, verum etiam* οἰκήσεις, πεδία, λόφους, ὄρεα Φαράγγας *docuit et declarasse dicitur:*††) *vnde quum ipse coelum ad Xenophanis exemplum suspexit, tum etiam hominem quendam, vitae molestias aegrius ferentem, coelum adspicere iussit,* καὶ τὴν περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν.†††) *Quae si mente omnia comprehenderimus, non modo parum dubitabimus, quaedam certe eum descriptionis, harmoniae, consiliorum, legumque in rerum natura iam reperisse vestigia, quibus deinde Socrates insisteret: verum eundem etiam videbimus paene coactum esse, vt mundum vel sine intellectu et minutissima penetrante condi, vel sine iudicio et intelligentia amplissima constitui ac gubernari, vel maxima illa mundi corpora sine vi primaria et sibi constante et sua sponte agente volui non potuisse, sumeret statueretque.*

---

*) *Recordemur eorum, quae Kantius* (Kr. der reinen Vernunſt, 611. 59. *coll.* 606. 5.) *in hanc rem disputauit.*

*) *V. eius de Lampsacenis montibus apud Diogenem, de Nilo ap. Sext. iudicia.*

**) *Cic. T. Q.* 5, 4. *Diog. et Stob.*

***) *Pertinent huc haud dubie Aristophanis scommata in Nub.* 350. 372. *cf. Plat. Apol. S. p.* 61. *et de Leg. X. p.* 888. *Bip.*

†) *Solem* διάπυρον μύδρον *h. e. massam lapideam ignitam dixit. v. Valken. Diatr. p.* 30. *Wesseling. ad Herod. p.* 76. 24. *et Lennep. Etym. p.* 137.

††) *Plat. Apol.* 14. *Cic. A. Q.* 4. *Plut. Nic.* 23. *Diog.* 2, 7.

†††) *In loco, qui neglectus esse videtur, ap. Aristot. in Eudem. I,* 5.

Clazomenium vero in iis, quae cogitauerat, oratione efferendis tradendisque non temere versatum esse, facile potest demonstrari. Etenim quemadmodum in omni omnino philosophiae historia tractanda, ad quam non modo suam quaeque aetas, verum illa quoque, qua nulla adhuc schola certum quendam sibi proprium vindicasset sermonem, culturam redegerit linguam, perpetuo indagare debemus: ita nos eiusdem rei Anaxagoreum contemplantes aeuum, cuius iam tanta rerum huius generis memorabilium vbertas sit, sedulo oportet rationem habere. Haud ita pridem lapsa erant tempora, vbi pedester sermo, solutus quidem metri vinculis, imaginum tamen tamquam nube obuolutus obscuratusque incesserat. Pugnauit ille quidem primis Anaxagorae annis hoc se onere leuare, sed huius maculae, ad quam abstergendam illius ciues, Cadmus iste ad historiam, et Pherecydes ad philosophiae studium incumbens parum fecissent, vestigia reperiuntur etiam Pythagorae atque Xenophanis et forsan illius quoque aetati, qui Nostri fertur praeceptor fuisse, adspersa. Quam parum vero felices in cogitando progressus faciamus nulla linguae subleuati perfectione, ea autem quam multum debeat fortunae prosperisque rerum conditionibus, id quem fugiat neminem esse arbitror. Huc nominatim pertinet papyrus centum fere annis ante Nostrum in Ioniam importata.*) Ante Persica vero bella constat arte scribendi Ionios tantum Magnaeque Graeciae incolas, non Athenienses, imbutos fuisse.**)

---

*) Id docuerunt VV. cel. Wolfius in Prolegg. Hom. 1. p. 59. et Boettigerus über die Erfindung des Nilpapyrs und seiner Verbreitung in Griech. 1796. T. Merk. Partic. 2. et 3.

**) Wolfii Proleg. I. p. 69.

Anaxagorae vero tempore inualuit vsu legendi scribendique elementa quoque perdiscere.*) Hinc Noster primus etiam interdum scriptor, qui soluta oratione de philosophia exposuerit, fuisse traditur. Sed huius rei narrationes partim recentiores, partim non satis definitae**) locum relinquunt coniecturae, Anaxagoram primum fuisse, qui Athenis philosophiam clarius traderet. In hanc ipsam Anaxagorae aetatem incidit etiam Homericorum carminum, vnde omnis Graecorum religionis et aliarum disciplinarum cultura, omnisque interpretationis origo exstitit, vulgarior vsus, et auctus exemplorum numerus.***) Memorabilem sane aetatem, quae plura et egregia Nostro ad tantam quaestionem soluendam subderet incitamenta! Atque Anaxagoram in ipsius linguae naturam et vim animum intendisse, eo non modo demonstrari posse arbitror, quod iam eius aetate Sophistae in lingua indaganda elaborare coeperunt,†) quodque illa Periclis celebrata eloquentia Nostro, eius praeceptori, certe quadam ex parte debebatur, sed adsunt eius rei clariora etiam vestigia. Namque et in singulis quibusdam verbis vsurpandis οὐκ ὀρθῶς νομίζειν τοὺς Ἕλληνας ipse*) significauit, et finxisse etam noua verba videtur,**) certe pluribus verborum vulgarium certiores fines posuit. Id quod iam elucet luculentissime e delectu vocabuli, quo ad principem illam agentemque caussam designandam vsus est. Quod supra breuiter monitum est, Nostrum Dei vocabulo abstinuisse, eius rei caussas hic liceat subiungere. Viderat enim Graecos, qui tum erant, quam ambiguo et indigno fere sensu θεοὺς dicerent, relicta plane huius vocabuli antiquiore illa et augustiore potestate, quae partim ex Homeri vno adhuc loco,***) partim ex etymologia potest cognosci, ad eam vero in Mente illa describenda rediisse Hegesibuli filium, ex ipso etymo putem posse demonstrari. Sobrie enim adhibita philosophia linguae apparet, illud vocabulum ex oriente, atque ab antiquiore illo astrolatrico cultu profectum vel siderum cursum et motum,†) vel mundi huius ordinem, dispositionem et ornatum indicasse.††) Ex antiquissimis illis Homeri carminibus, vel ex religione vulgari Clazomenium multa Deos, et inprimis summum eorum, Iouem spectantia seruasse, deinde monstrabitur; nunc satis sit monuisse, Anaxagoram, Periclis amicum, qui incultos adhuc Atheniensium animos et δεισιδαιμονίαν nosset, cunctatum esse Xenophanis perspicacissimi audaciam imitari, Deorumque Homericorum vanitatem et ipsius poetae mendacia in lucem protrahere.*) Itaque leniori vtens medicina in Homero legendo explicandoque se ad accommodationem, vel moralem quandam interpretationem contulit,**) Metrodori Lampsaceni ductus exemplo, qui eadem illa aetate allegorias in Ho-

---

*) Cf. eiusdem Boettigeri, cuius ingeniosa sollertia in his dirimendis egregie solet versari, Prol. quid sit fab. docere, P. 2. n. 1.

**) Clem. Str. 1. Diog 3. 1. cf. Füllebornii Beitr. zur G. der Ph. 7, 3.

***) Vsque ad Periclis aetatem Graeciam constat Homerum auditione magis quam lectione cognitum habuisse.

†) Hi enim multo mihi plus ad linguae culturam videntur fecisse, quam illis nonnunquam conceditur, adeoque ipsi Platoni in multis quaestionibus huius generis praeiuisse.

---

*) In fragmentis ap. |S. p. 34. b. lin. 51., v. c. in verbis vulgatis: γίνεσθαι et ἀπόλλυσθαι, ad eius quaestionem profecto gravissimis.

**) Id quod de ὁμοιομερειῶν vocabulo valet.

***) Il. 6, 180. θεῖον est magnum et stuporem horroremque obiiciens, quale θεῶν φῦλον in summa illa antiquitate fuisse, ex vulgi opinione traditur in ea ipsa prima Iliados parte Rhaps. 5, v. 440. sq. In serioribus libris haec notio durior non amplius occurrit.

†) Ita θεὸς a θέειν currere, deriuatur. Quam deducendi rationem primus adtulit Plato in Cratylo p. 397 P. 1., fortasse a Sophistis acceptam. Praeterea etiam Sinensibus Tien coelum adpellatur.

††) Ita ex θῶ formatur, vnde τίθημι natum. Ad quam deriuationem defendendam excitari potest dictum illud Anaxagorea antiquius, quod Herodotus (2, 52. p. 129. Wess.) seruauit, Pelasgos numina sua ideo θεοὺς cognominasse, ὅτι κόσμῳ θέντες τὰ πάντα πρήγματα καὶ πάσας νομὰς εἶχον. Vocabulum Κόσμος ab initio respondens voci τάξις, h. e. apta institutio (cf. Her. 7, 99. cum Thuc. 3, 77.) ad coelum a Pythagora (Phot. Bibl. e vita Pyth. p. 714. c. 31. ed. Hoeschel. et Plut. de plac. 2, 1. Tiedemann Geist der sp. Ph. 1, 130), ad mundum vniuersum vero a Sophistis demum, translatum videtur (v. locus disertus ap. Xenoph. M. S. 1, 1. 11.); quoniam rerum vniuersitas, antequam ea Anaxagorea opera adcuratius cognita esset, eo nomine ornari non poterat.

*) Neque tamen omnem inuidiam potuit effugere. Omnem in eum intentam persecutionem, variasque eius caussas, nondum, quantum sciam, satis apertas et examinatas, et Lacedaemoniorum machinas contra eum adhibitas, alio forsan loco exponemus, vbi etiam, cur in Magna Graecia Xenophanes impune Homerum exagitare potuerit, et iam ante Pauonem fuisse, qui a politicis caussis profectam vellent Nostri adcusationem, declarabitur.

) Testis Phauorinus est ap. Diog. 2, 11. p. 86. Dixerat enim Anaxagoras Homeri poësin ἀποφήνασθαι περὶ ἀρετῆς καὶ *mero sectari coepisset.) *Quarum quidem rerum graviorum egregia conspiratio, vel rationi quam Anaxagoras in scriptis veterum tractandis secutus sit, vel fontibus, vnde suam Theologiam hauserit, haud exiguam lucem videtur accendere. Id certe clarissime ostendi posse arbitror, Nostrum suae doctrinae partes alias e religione vulgari accepisse, alias cum illius decretis conciliasse, forsan etiam, remotis arbitris, hanc conciliationem suis suasisse discipulis.***)

Quod contra in Anaxagorae Theologia vocabulum νόος *de diuino numine dictum admodum solemne et quasi domesticum est: id quod eius scriptorum fragmenta adhuc seruata testantur; neque minus frequentem in libris eius deperditis eiusdem nominis vsum fuisse, apparet vel ex eorum testimoniis, quibus totum*

δικαιοσύνης. *Cf. Wolfii Prol. ad Hom. p. 162. Vol. I. Dicebatur inde haud dubie Luthero Theologus Anaxagoricus is, qui in quoque S. L. loco, quidquid vellet, inueniret.*

*) *V. Tatiani Or. c. Gr. p. 160. ed. Col. 1686. ad Iust. Mart. Caeterum iam Pisistrati aetate Theagenes Rheginus eidem Metrodoro, cuius Nostrum Diogenes vult imitatorem fuisse, praeiuerat.*

**) *Docere hoc videtur locus in Ge. Syncelli Chronographia p. 149. (Par. 1652. f.), qui simul illam vtriusque doctrinae coniunctionem luculentissime declarat. Vbi enim adtulit e Platone, Promethea, qui a barbaro victu ad mansuetudinem homines traduxerit, significare* τὸν ἐν ἀνθρώποις νοῦν, *addit:* Ἑρμηνεύουσι δὲ οἱ Ἀναξαγόρειοι τοὺς μυθώδεις θεοὺς, νοῦν μὲν τὸν Δία, τὴν δὲ Ἀθήναν τέχνην. *Eodem fere modo Metrodorus ille Iovem, Athenen etc.* φύσεως *dixerat esse* ὑποστάσεις κ. στοιχείων διακοσμήσεις. *v. Tatianus l. l.*

περὶ Φύσεως *opus oculis perlustrare contigit, vel ex eo, qaod Anaxagoras ab ipsis aequalibus, si fides Plutarcho habetur,* ὁ νοῦς *cognominatus sit.**) *Quod vti ostendere potest Nostrum simpliciter, Dei non adiecto nomine illum vocem vsurpasse, ita etiam, quantopere et suam et aliarum rerum naturam perscrutatus, quamque ipsa antiquitas altiorem eius doctrinam admirata sit, videtur declarare.***) *Huic autem voci quam ipse propriam potestatem, quamque diuersam esse voluerit a notione* ψυχῆς, *de eo iam ita exponetur, vt tradenda illius vocabuli eiusque valoris deinceps mutati historia, viam, qua translatum sit ad numen diuinum, aperiamus.****) *Quod eo magis faciendum est, quo eum ipsum studiosius in naturam* νόου *et* ἀνοίας *et* Φρενηρείας *inquisiuisse, colligere possis e Platonis Phaedro.*†) *Et*

---

*) *Timon Phliasius in Syllis ap. Diog. 2, 6. Plut. in Pericle 1, 595. Reisk. Harpocration et Suid. v. Anax., Aelian. V. H. 8. vlt.*

**) *Nescio an liceat primum illius cognominis vsum Comicorum alicui aeui illius vel Cratino vel Eupoli vel Teleclidi tribuere. Fieri etiam potuit, vt Pericli magnam in ciuitate auctoritatem inuidentes, eius praeceptori arrogantiam quandam affingerent; neque audeo decernere, an ille verborum novator Aristophanes ad inuidiam Anaxagorae nouum hoc vocabulum* νουβυστικὸς *suopte ingenio finxerit Eccles. 441. Vesp. 1289., quod antiq. interpres* νοῦ πεπληρωμένον *explicat. Plato certe in Phaedro* ἄνοιαν, *Anaxagorae* νῷ *ambiguo quodam sensu addere videtur. In contrarium deinde Apollinaris de sententia sua theologica* ἄνους *appellabatur.*

***) *Quamuis Meinersius* (Gesch. der Wiss. I, 682.) *Anaxagoreae philosophiae obscurissimam partem psychologiam dixerit, adeoque, quod de Pythagoreis (p. 542.) pronuntiauerat, repetierit, hoc tamen quaerendi studium impedire non debet.*

†) *Phaedr. p. 370. Vol. 10.*

*quamquam quid discriminis inter significationem eius primam ac veluti originariam, et inter vulgarem, quae vsu sensim recepta est, intercesserit, et quid, quam sibi philosophi vindicarunt, ab vtraque distinxerit, haud ita difficile ad reperiendum est, tamen monere liceat, notionem mouendi atque aceruandi huic etiam vocabulo ab initio adhaesisse.**) *Postquam externarum mutationum interna eaque agens caussa quaeri coepta est, facile iam fieri poterat, vt eorum, quae agerentur, plura ex interno illo fonte constantius deriuarentur. Caussae vero illius notionem diu inter Ionios vagam solutamque errasse, testantur etiam carmina Homerica. Sed ne iusto vlterius euagari videar, quae has res diligenter examinando reperi, breuiter explicabo. Itaque Homero sententiam de binis hominum animis, sentiente illo, et altero cogitante ego equidem non ausim tribuere,***) *neque eum vel νόον de mente tantum, sensu prudentiaque dixisse, qui ei et cogitationis, consilio-*

---

*) *Νόος et νοῦς est a νέω, cui nuper V. D., Halbkart, in libello mox laud. p. 10. natandi significationem subiecit. Equidem potius cum Scheidio (Animadv. ad Lennep. Obss. ad Orig. L. G. Tr. ad Rh. 790. P. I. p. 604. coll. p. 615.) originitus significasse motum crediderim, qui quando per vices sursum ac deorsum tenderet, veluti in nutu oculorum ac capitis, hominibus antiquissimis animi cogitantis signum posset existimari. Quod vero Lennep (p. 613.) negat, vnquam νοῦν brutis tribui animantibus, id Anaxagorae doctrina satis refellitur. Plut. de pl. phil. 5, 20.*

**) *Cum auctore vitae Hom. in Gale opusc. myth. Amst. 1688. p. 345. sq., Meinersio* Gesch. der Wiss. I, 544. *et cel. Sturzio in doctissima Prol. 3. de vestigiis doctr. de animi immort. in Hom. Ger. 1797. p. 14.*

*rum, morumque vim subiecerit,**) *vel vero verbo νόειν perficiendi exsequendique potestatem tribuisse arbitror.***) *Vniuerse νόος apud Homerum cogitata aeque ac sensa, animi studia, indolem atque prudentiam, nequaquam autem iam certo ac clare definitam vim animi indicat. Quemadmodum vero in diuersis Homeri carminibus diuerso constat significatu νόον efferri* ***), *ita nunc ἐν θύμῳ, nunc ἐν στήθεσσι, nunc μετὰ φρέσι, nunquam tamen loco ψυχῆς positus reperitur. Pertinet igitur semper ad homines, etiam in bruta mutatos.*†) *Iam viderat Homerica aetas nonnullos mortalium νόῳ illos quidem excellere, nihil tamen sine vllo Deorum auxilio posse efficere:*††) *itaque νόον ad Deos etiam, inprimis vero ad Mineruam,*†††) *sed omnium saepissime ad summum Deorum, qui eorum conciliis praeesset et voluntatem interpretaretur, quique ipsam Mineruam genuisset atque sibi perpetuo adsidentem haberet, transferebat. Iupiter Optimus Maximus et* longe praestat mortalibus νόῳ,*) et eundem illis largitur;**) eiusdem decretum (νόον) ne Deus quidem potest subterfugere,***) aliosque plane latet.†) — His fere similia in Hesiodi variis illis carminum fragmentis occurrunt. Iouis, qui omnia scit et intelligit, consilium, difficile illud quidem intellectu, semper tamen perficitur.††) — Qui ab his proximi fuerunt poëtae, distinctius νόον ad Deos transtulerunt. Namque Solon non modo illa priora, semper et vbique decretum diuinum ignotum†††) esse hominibus repetiit, verum adcuratius etiam definiuit mentis mensuram ita, vt, quae omnium rerum fines sola complecteretur, eam nos facile metiri non posse, diceret.*) In quo eum loco vt mentem diuinam expressisse statuamus, Clementis suadet expositio. — Thales Solonis aequalis memoratur ille quidem magnam νόῳ tribuisse celeritatem,**) sed eundem iam mundi νόον diserte docuisse, incertis tantum, vt deinde monstrabitur, traditur testimoniis. — Postea Pherecydes quidem existimabat

---

*) *C. Guil. Halbkart in Comment. de Psychologia Homerica. Züllich. 1796. 8. C. 1. §. 3. p. 9. et 10.*

**) *Studuit hoc ex Od. 18, 229. coll. 20, 310. et Il. I, 549. ostendere V. Cel. Wagnerus in egregia Prol. de fontibus honesti ap. Hom. 1795. p. 12.; quum tamen in illis locis penetrandi, in hoc decreti sua sponte facti notio videatur sufficere.*

***) *In Odysseae libris mediis (8, 576. 9, 176. 13, 202.) de humaniore, seu vere diuino illo ac religioso (θεουδὴς opp. barbaro) vsurpatur, et diserte distinguitur ab ἀρετὴ et βουλή (Od. 12, 211. etc.).*

†) *Od. 10, 240. Reliquis vero bestiis νόος nusquam tribuitur.*

††) *Od. 1, 66. — 16, 197.*

†††) *Il. 22, 185. Od. 5, 23.*

---

*) Κρείσσων Il. 16, 688. 17, 176.

**) Ἐσθλόν. Il. 13, 732. sq. Od. 1, 348. 5, 244.

***) Od. 5, 103. cf. Hes. Op. et D. 105.

†) Od. 24, 474. In aliis locis Iouis νόος tam arctis circumscribitur limitibus, vt nunc a Iunone circumueniatur (Il. 14. 160.), nunc somno obnubiletur (Od. 19, 479. et Il. 14, 252).

††) Op. 265. Th. 638. — Op. 481. Th. 1002. — cf. Th. 37. et 51. Ipsius tamen Iouis νόος fallitur a Prometheo.

†††) Ἀφανὴν νόον. v. Carminum Ei. fragm. 31. p. 111. ed. Fortlage.

*) V. Fragm. 30. cf. Clem. Str. 5, 12.

**) Τάχιστον νοῦς, διὰ παντὸς τρέχει. Diog. I, 35.

hominum menti quaedam a Deo posse inspirari;*) verum multa in hac re magis definiuit eius discipulus Pythagoras, qui non modo primus esse traditur, qui animantia omnia νόῳ instructa, mundumque ipsum intelligibilem**) perhiberet, verum etiam tria animi μέρη, h. e. vires, νοῦν, Φρένας atque θύμον, i. e. rationem, cupiditatum, inclinationum et affectuum sedem adcuratius distinxisse, eaque omnia vnis exceptis Φρεσί, quas hominibus solis relictas vellet, in animantibus reperiri contendisse dicitur.***) Idem et docuisse, mentem humanam a Diis dari, et dixisse eam diuinae mentis particulam, Diisque cognatam extrinsecus hominibus inseri traditur.†) — Deinde Comicus ille Pythagoricus, Epicharmus mentem a sensibus vlterius secreuit, nec quidquam vel visu, vel auditu, sed omnia mente cerni et intelligi suo more dixit.††) — Quot Nostro cum Xenophane Colophonio communia fuerint, alibi declarabitur, nunc id saltem monere liceat, hunc ad vniuersum illud suum νοητὸν quodammodo iam ita transtulisse νόον, vt ab eius notione quidquid

---

*) Εἰς νόον βάλλειν. p. 180. ed. Sturz.

**) Νοερὸν v. Alex. ap. Diog. 8, 25.

***) Diog. 8, 30. p. 513. Cf. Meinersii Gesch. der Wiss. I, 542. cum Tiedemanni l. l. I, 134. Id planum esse videtur, eum primum clarius sensisse, quantopere mens materiei, et ratio sensuum cupiditatibus praestaret; duas certe praecipuas facultates animo adtribuisse. v. Aristot. Met. I, 5.

†) In quo Anaxagoram cum eo consentientem fecit Stobaeus in Cap. περὶ νοῦ, c. 51. lib. I. p. 790. Heer.

††) Νοῦς ὅρα καὶ Νοῦς ἀκούει, τὰ δ'ἄλλα πάντα κωφὰ καὶ τύφλα. v. Olymp. ad Plat. Phaed. c. 10. et Davis. ad Cic. Q. T. I, 20.

*operosi limitatique esset longius remouendum statueret.**) — **Pindarus** *repetiit, communem quidem* νόον *cum Diis essè hominibus, sed illum Iouis sortem regere cuiuslibet.***) **Aeschyli** *quis est qui grauissimam de summo Ioue eiusque animo ignoret sententiam, eum non modo omnium patrem coelique gubernatorem omnium hominum Deorumque furta notare,****) *sed animum etiam gerere quam reliquos Deos seueriorem et magis inflexibilem.*†) — — *Iam* **Parmenides** *docuerat* Νόον, *quamquam multis erroribus expositus occaecatione feratur,*††) *tamen nihil aliud esse, quam aptam institutionem corporum et vniuersi orbis, qui totus mente repletus sit, vnde etiam factum, vt* νόον *a* ψυχῇ *nihil differre putaret.*†††) *In quo vltimo memorabile est Anaxagorae aequales,* **Democritum,** *qui tamen* Νόον *veritatem cognoscendi Vim dixerat,**) *et* **Empedoclem** *consensisse. Quam vtriusque rei commistionem in Nostro etiam vituperauit Aristoteles maxime hanc ob caussam, quod* ὁ κατὰ φρόνησιν λεγόμενος νοῦς *in paucas tantum res creatas cadat. Sed*

vbi

---

*) *Sic in fragm. 4. in Fülleborn. Ed.* οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει, *et fr. 6.* ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.

**) *V. Nem. 6, 8. Pyth. 5, 164. Idem fere legimus in Theognide v. 202. sq. et 377.*

***) *In fragm. ap. Stob. I, p. 122.*

†) Ἄγναμπτον νόον *Chorus dicit in Prom. v. 163.*

††) *Fragm. v. 50. p. 60. ed. Fülleb.*

†††) *V. 143. p. 94. — et p. 102.*

*) *Aristot. de An. I, 2. Analyt. post. 2, 18. extr. Idem quoque plantis* νόον *et* γνῶσιν *tribuit. Ar. de Plant. I, 1.*

vbi hoc Anaxagoras commisisse dicitur, videtur vel illorum vocabulorum alio quodam significatu vsus esse, vel ea certo tantum modo commutasse. Quamquam enim νόου *et* ψυχῆς *notiones magis iam definitae ac discretae essent, tamen, qui vtrique communis erat, significatus, saepius adhuc vsurpabatur, et ipsum philosophum oportebat, voce, quae integram contineret notionem animi, qualem nos eam cogitamus, quamque vocabulum* ψυχῆς *tunc temporis neutiquam comprehenderet, nondum reperta, vsum loquendi seruare Homericum. Sed etiamsi, quatenus* νόον *a* ψυχῇ *distinxerit Anaxagoras, non satis clarum esset, tamen eum emendatiorem rationis humanae notionem animo informatam habuisse colligitur ex eo, quod eum mentem illam summam plane* ἀμιγῆ, *nec machinarum modo agentem, nec animam mundi esse voluisse, demonstrari possit, quodque vim veritatis cognoscendae, a sensibus prorsus abiudicatam, vni intellectui vindicaverit* *).

Quibus secundum Anaxagorae ipsius mentem propositis, restat, vt iam altera quaestionis nostrae parte, quae **externos fontes** *vnice comprehendet, quaeramus, vtrum sua Clazomenius dogmata omnia, an eorum tantummodo partem aliunde hausisse, numque vel populorum exterororum vel religionis publicae vel philosophorum priorum decretis et inuentis vsus esse dici possit. — Quod ad commorationem eius in* **peregrinis** *terris attinet, constat quidem e Valerio*

---

*) *V. Sext. a. M. I, 7. 7, 90. P. H. I, 13. Arist. Met. I, 5. Cic. Ac. I, 13. 2, 23. 31. De eius adeo fonte et sede cogitauerat secundum Censorin. de die nat. c. 6.*

Maximo *); *eum e diuturna peregrinatione in patriam reducem factum esse, sed quam ille peregrinationem intellexerit, non satis liquet. — Primus, quantum novimus, Theodoretus* **) *fuit, qui eum ad* *Aegyptiorum* *sapientes* γνώσεως περὶ τοῦ ὄντος *adcuratius addiscendae caussa profectum esse tradiderit, quem deinde Procopius* ***), *Ammianus Marcellinus* †), *Georgius Cedrenus* ††), *Morerius adeoque Valkenarius* †††) *sequuti sunt. Vti Morerium iam Baylius refutauit, ita hoc iter Meinersius etiam* *) *negauit. Licetne coniecturam interponere? Nili incrementum declarasse dicitur Anaxagoras, atque a niue in Aethiopiae montibus liquescente derivasse* **). *Ea ipsa vero quaestio videtur illa aetate multum agitata fuisse, vnde Noster quoque de eadem dicere poterat, si vel maxime Aegypti naturam audiendo tantum cognouisset* ***). *At Vnius Dei cogitationem apud Aegyptios vel omnino regna-*

---

*) *L. 8. c. 7. Diog.* ἀπέστη *simpliciter dixit.*

**) *Graec. Affection. curat. Disp. L. 2. p. 733. T. 4. et Schulz.*

***) *In lib. 3. Regum p. 185.*

†) *L. 22. C. 16.*

††) *Synops. Historiar. T. I. p. 94. B.*

†††) *Diatr. laud. p. 54. a.*

*) *Hist. de U. V. D. p. 59. coll. 52.*

**) Διὰ τὴν τῆξιν τοῦ χίονος πληθύειν, *Diod. Sic. I, 38. p. 46. Wess. Schol. ad Apoll. Rh. 4, 269. Cf. Eurip. Archelai Fr. 2. p. 428. T. II. Strabo p. 221. et 371. ed. 1660. et Lucan. X. 220.*

***) *Sic Aeschylus et Sophocles, Democritus Diogenesque Apolloniates de eodem argumento quaesiverunt. v. Sch. Ap. l. l.*

visse *), *vel sacerdotum ordini propriam fuisse* **), *vel castigatiorem de auctore omnium rerum notionem antiquitus Aegyptiis nondum ad Isidis et Osiridis cultum delapsis, communem postea periisse* ***), *nequaquam in illis de Aegyptiorum sapientia veterum recentiorumque commentis demonstrari posse, quis, quaeso est, qui nesciat? Profecto, qualem Noster cogitauit, talis tantisque virtutibus excellens mundi caussa in illorum astronomico cyclo nusquam diserte commemoratur.*

Nec defuerunt, qui, quae Anaxagorae habeatur dicaturque sententia, eandem in antiquissima Cosmogonia, Genesi praefixa, reperiri contenderent. Omnibus praeiuit magnus ille gentis suae, eiusque sapientiae admirator, Iosephus, qui tamen vniuerse tantum dicit †), *Mosen Anaxagorae aliisque philosophis* τὰς ἀρχὰς παράσχειν. *Disertius hoc tradidit Theodoretus loco laudato, quem deinde Palmerius* ††) *sequutus est. Sententiam vero de corpusculis ab Hebraeis accepisse, statuit Edm. Dickinson* †††), *et doctrinae in V. T.*

---

*) *Cudworthi, Iablonski, Plessingii pertinent huc sententiae.*

**) *V. Schilleri* Sendung Mosis, in den vermischten Schriften *p. 16. sq.*

***) *Venturini* Ideen *p. 35. sq.*

†) *C. App. 2, 16. p. 1260. Vol. 3. Oberth.*

††) *In Exercc. in opt. auct. gr. Lugd. B. 1668. p. 451. Piget Huetii adferre vaniloquia, qui e Mose Linum iam hausisse adeoque ipsum Mosen fuisse tradidit v. Praep. Ev.*

†††) *Physica vet. et vera. p. 14. et 34. ed. 1. Lond. 1702. 4.*

*explicitae cognitionem quandam habuisse, Batteux *) tradidit. Sed quum, praeter Phoeniciae aut Persicae linguae elementa, Graeci nullam orientalium linguarum cognitam habuisse reperiantur, neque ex hebraicis monumentis ipsis non adeo diuulgatis, neque e graeca aliqua eorundem versione, tum nondum tentata, haurire sua poterat Anaxagoras. Atque si vel maxime in antiquissima illa de mundi opificio narratione terrae coelorumque auctor egregie ac magnifice descriptus sit, Nostri tamen indagationem ab elementis longe aliis profectam esse, manifestum est. Quodsi quis eorum numero se addiderit, qui in antiquissimis illis sacrisque Iudaeorum libris nisi, qui sensim mundum exstruxerit, opificem, vel qui vni tantum loco populoque praesit, Deum reperiri negant **), is multo etiam minus ad opinandum inclinabit, sua illi populo graecum philosophum debuisse ***).*

Apud Astrologos illos Chaldaeos etsi nunc omnes concedant, Berosi Belum seu solem, et Diodori θεῖαν τινὰ πρόνοιαν, *et Delphici Pseudo-oraculi* γενέθλιον ἄνακτα θεὸν *non idem voluisse, tamen etiam ab his dogma illud Nostri de mente, commotionis caussa,*

---

*) *P. 242. vers. Hissmann.* Magaz. f. die Philos. *T.* 3.

**) *Ita in Ruperti Comm.* in Velthusens Mag. Bd. 1. S. 262. *etsi ipse V. D. non satis sibi constare videtur. cf. p.* 251. *Lindemanni inconstantiis extricandis nolo morari lectores; v. Ei.* Gesch. d. Mein. 2, 206. 4, 274. *coll.* 6, 80. *sq.*

***) *Ipse Origenes c. Cels.* 4, 30. *p.* 524. *Ruaei:* φιλαλήθως περὶ τίνων μαρτυρεύομεν Ἑλλήνων φιλοσόφων, ὅτι ἐπέγνωσαν τὸν θεόν, *additis Pauli verbis ex Ep. ad Rom. I,* 19. 21.

*deriuandum censuit Eugubinus *). — Omnino autem quantacunque sit de Orientalium populorum religionibus opinio, haec nunc quidem post Meinersii curas paene regnare videtur sententia, in gentibus illis Asiam Africamque incolentibus emendatam, claram ac diuulgatam summi rerum auctoris cognitionem, antiquissimis certe temporibus nequaquam reperiri **).*

*Veterum Graecorum religio etsi non in fidei quandam formulam redacta erat, ea tamen viri sapientes seriorum temporum saepe vel inscii tenebantur. A Pelasgis constat multa eorum, quae in rerum natura vel ad horrorem excitandum apposita, vel abditis caussis effecta essent, in Deorum numero habita, personarum cultu a vatibus exornata, et variis Deorum virtutibus nominibusque insignita esse. Plures deinde Dii ex Oriente in Graeciam illati sunt, sed omnium princeps ac summus Iupiter tandem constitutus, regnoque auctus est ***). Quem si in religione Pelasgica apud Dodonaeos naturam ipsam, in Orphica superiorem aërem significasse, in Homero autem personam potius diuinam fuisse concedatur, sunt tamen vel in his ipsis attributa, quae eum rerum naturae viribus effectarum auctorem faciant. Habetur enim diciturque* νεφεληγερέτης, κελαινεφής, τερπικέραυνος *et* ὑψιβρεμέτης †), item non hominum modo, verum etiam Deorum pater, atque interdum simpliciter πατὴρ Ζεῦς *): quin etiam, imagine a vetustiori ciuitatum constitutione petita, reliquorum, qui se ei subiicere coacti sunt **), θεῶν βασιλεύς, imperator ***), potentissimus †) adeoque dispensator fatorum ††) appellatur. Quibuscum si ea coniungantur, quae supra in νόου potestate finienda monuimus, notio Vnius Dei in Homero non illa quidem aperietur cum Woodio †††), tamen ad eam nostrum philosophum ab Homero duci potuisse, hoc sibi quisque facile persuaderi patietur *). Neque solum pluribus, qui habentur, Diis summus Deus non repugnat, verum etiam eum esse credi tanto facilius poterat Anaxagorae aetate, quod tunc Empedoclem etiam motum esse constat, vt doctrinae de Daemonibus, quos bono sensu dixerat Hesiodus, nouam inauditamque definitionem adderet. Et religio vulgaris quamuis con-

---

*) *De perenni philosophia I,* 4, 10. 12.

**) *An vero noster a Persis quaedam mutuatus sit, ad istam quaestionem, grauiorem illam, quam quae hoc loco pertractari possit, alio tempore accedemus.*

***) *Arist. Met.* 14, 4. *Polit. I,* 8. *et Bibl. crit. Amst.* 2, 87.

†) *Tonantis notionem non ex Oriente illatam esse, bene animaduertit Reinhardus in praeclaro libello* Gesch. d. relig.

Ideen I. p. 185. *Addi potest e Pausania (I, p. 108. 11, 179.) traditio, sacra Iovi Aeaci tempore primum facta eum mouisse, vt, quam petivissent ab eo Graeci, pluuiam, mitteret.*

*) *Il. I, 544. Simpliciter: 4, 235. etc. Apud Scythas* παπαῖος *v. Her. 4, 59. et 3, 89.*

**) *Il. 15, 104. sq. 8, 7. sq.*

***) *Od. 24, 473. Hes. Th. 47. etc.*

†) *Il. 9, 17. 19, 96. etc.*

††) *Il. 22, 239. coll. 8, 69.*

†††) Original-Genie Homers *p. 156.*

*) *Bardilium l. l. p. 37. in hoc ipso mecum consentientem habeo.*

iunctissimam cum Ioue esse vellet Deam omnis prudentiae, Mineruam, tamen eiusdem cultores studiosissimi, Athenienses suam erga Iouem πανελλήνιον reuerentiam profitebantur *). Vti igitur Nostro plures naturae vires arctius iterum cum mundo coniungendae, inque vnam eamque superiorem colligendae videbantur: ita eandem nominatim etiam Iovis summi potestate et prudentia augendam censebat. Sed tamen Iouem illum constat in religione antiquiori plerumque theologico tantum sensu, primum summumque vsurpari, i. e. eum, vnde omnia bona expectanda et expetenda sint, quum, qui solo omnium rerum auctorem vltimum cognoscendi sudio ferebantur, alias potius caussas amplecterentur **). E quibus maxime eminebat in antiquis quibusdam Theogoniis Ἔρως ille πρεσβύτατος, qui iam Aristoteli ***) et Sexto ansam praebuit opinandi, Hesiodum quaesiuisse αἰτίαν κινήσεως. Diligentius re perpensa intelligitur, exprimi illo amore non principium proprie dictum, sed tantummodo studium copulandi miscendique corpora, quod ipsum e materiae mole, quod Chaos appellant, profectum cecinit Hesiodus †), adeoque nihil nisi legem quandam naturae significari, quae, cur in summa illa elementorum commotione, quae tum ipsa iam fieri coepta esset, coeco quodam impetu sibi quaeque similia iunge-

---

*) *Thucyd. L. 9. C. 7.*

**) *Intelligenter admodum de his iudicavit Reinhardus l. l. p. 191.*

***) *Met. I, 4. et 6. cf. Simpl. p. 258. a.*

†) *Hausi hanc sententiam ex Ibyco ap. Schol. Apoll. 3, 26. coll. eod. interpr. ad I, 498.*

rentur, caussa esset *). Utriusque et Iouis et Amoris notiones in philosophi nostri Cosmophysice cum doctrina de modo, quo res e chaus sinu prodierint, ita coniunctae reperiuntur, vt illa omnia efficiens caussa non arctius cum mundo ipso, id quod Xenophanes volebat, copularetur, sed potius ab eo separaretur, et maxima caussae illius vis in intelligentia poneretur. E mythorum autem fontibus dogmata quaedam insignia hausisse Anaxagoram, ipsorum veterum nonnullis visum est. Sic ex Lini cosmogoniae verbis ὅμου πάντα primariam nostri sententiam arreptam esse ***): sed Baylius iam recte vidit, chaos quidem Clazomenium e mythorum penu acceptum seruasse, ibi vero res in rudem molem accumulatas nulla vi praestantiore digeri. Ex Homeri illa fabula de Proteo, eiusque filia Eidothea veteres putabant non potius hoc depromtum, quod praeterita, praesentia et futura, vti Proteus ille, sic fere etiam mens Anaxagorea cognita haberet, quam duplex illud agens patiensque sumtum esse principium, praesertim ex iis, vbi Proteus πρῶτος καὶ ἀρχικώτατος fuisse dicitur ***). — Quod in orphicis hymnis et fragmentis νόου πατρικοῦ Iouis summi, eiusdemque vnius patris atque naturae Dei

---

*) V. Viri Summi Heynii nobilissimam de Theogonia Hesiodea Comment. p. 138.

**) Diog. in Prooem. §. 4. Cf. Cel. Heeren. p. 280. in Stob., et fragm. ap. Stob. I, 11. p. 278. sq.

***) Fieri id demum allegorica Homeri (Od. 4, 365. sq.) interpretatione poterat a Sexto adv. Matth. 9, 4. 549. Caeterum et illa Anaxagorae de Sole sententia ad antiquissima tempora Tantali referebatur. v. Diog. 2, 8. Eustath. in Od. 11. p. 257. Schol. Pindari l. l.

mentio occurrit *), quin hoc serioribus vel initiatorum, vel sacerdotum, quibus ipse Noster facem praetulerat, studiis cum religione populari digniora philosophorum decreta coniungendi, debeatur, vix potest dubitari. — Eadem plane mysteriorum videtur esse ratio, quibus et ipsis inter recentiores, vel Warburtonum, vel Plessingium, vel adeo Meinersium **) vnius Dei cognitionem tribuere non poenituit. Quid? quod Themistius ***) Νοῦν commemorat, qui loco caliginis, quae antea omnia repleuerat, maiore venustatis splendore, quam qui verbis exprimi possit, decoratus initiandis offeratur appareatque. At hoc ille quidem credit nihil aliud, nisi absconditum Aristotelis scriptorum sensum institutionis opera in lucem protrahendum esse, allegorice significari. Meinersius †) etiam vniuerse iam obseruauit, non ante Platonis tempora vulgaris religionis fabularumque vana de Diis commenta in arcanis illis sacris aperta esse. Negamus igitur Nostrum quidquam inde hausisse, neque veterum quisquam hoc unquam dixit, neque ei vllam rem ex iis efferre magis, quam Aeschylo, per Eumolpidarum familiam licuisset. Vel ex his apparere arbitror, tum neque totis Athenis, neque inter ἐπόπτας meliores de vno Deo sententias inualuisse ††).

---

*) V. Fr. 38. 39. et 4. ed. Gesn. coll. Meinersii Hist. d. u. v. D. 199. 203. et Vossium Mythol. Br. 2. p. 281.

**) Vermischte Schriften. 3, 294—303.

***) Or. 20. p. 234. 235. Ed. Hard.

†) Hist. de V. D. p. 217. et 218. in nota coll. Tennemanni V. C. Meinungen der Sokrat. §. 13. p. 86.

††) Quare doctrinam de vno Deo pluriumque Deorum origine

Quibus praemissis, ad primos philosophos **Ionios** *illos nobis patefacta via est, quorum cuiusque quid Noster singulis sententiis, inprimis vero Theologiae* *) *debuerit, numque in iis sit, qui doctrinae de vno Deo primum repertae gloriam Anaxagorae praeripiat, diligentius iam inquirendum est. Ex tribus illis Milesiis imprimis* **Thales** *considerandus, et primum ab eo factum cosmophysicae argumentis certis firmatae periculum altiori indagine explorandum videtur, quum e recentioribus magni nominis viri exstiterint, qui ei rectam vnius Dei cognitionem vindicare studerent* **). *In rerum origine explicanda profectum ab antiquiorum sumtionibus et naturae rerum obseruationibus, ad primum aliquod rerum elementum, Aquam* ***); *du-*

---

iam **ante** *Periclis tempora in Mysteriis clariore luce circumfusam esse, quod nuper in Hartmanni libro* (Versuch e. Culturgesch. v. Griechenl. Lemgo 1796. I, 530.) *repetitum est, mihi quidem persuadere nondum potui.*

*) *Si qua vsquam, certe in* **Theologia** *Veterum Graecorum, quae dicitur, recte cognoscenda, et ex cuiuslibet aetatis ingenio sine cupiditate expendenda, opus est maxima cautione et firmissima veritate, fontium studio adcuratissimo, testimoniorum diuersorum discretione et notionum cognatarum definitione exactissima. Quae quidem in* **historia** *illius Theologiae vt multa alia etiamnum in votis habentur.*

) *V. post antiquiores et Parckerum (D. de Deo I, 5.)* **Bardilii *libell. saepius laud. p. 37. 38., qui adeo incertum esse dicit, quum longe rationem, mundi ornati caussam, ab ipso mundo seiunctam Th. voluerit,* **Tiedemannum** *in antiquiori opere* (Griechenl. erste Philosophen. *p.* 138. 145. 146.) *et Illustr.* **Platneri** *Aphorism. philos. Vol. I. p. 547. sq. ed. rec.*

***) *In quo ipso eum cum reliquis illis sex, qui Sapientes*

ctum fuisse Thaletem, extra omnem dubitationem est positum. Sed quaenam attributa huic primo elemento ipse adscripserit, et quibus illud limitibus finiuerit, in tanta antiquitate certius explicare non potest, quam Aristotelis haud contemnenda auctoritate. Is vero principi illi Thaletis caussae nullo vnquam loco νοῦν *adiungit, sed eam tantummodo fuisse* κινητικόν τι, *quod vi agendi, et vitam formamque largiendi polleret, siue, ex Graecorum vsu loquendi,* ψυχῇ *instructum esset, significat* *). *Hinc temere et coeco impetu se exseruit illa caussa, adeoque recte iudicauit Aristoteles, Thaletis materiam, propriis suis et insitis viribus agitatam, in mundum se sine consilio efformasse. Quodsi vel mundi vim mouentem statuerit* **), *omnia porro, quae cernuntur, Deorum siue Daemonum plena dixerit* ***), *quae anima mundi deinde et ab aetate inferioribus* †) *dicta est, hanc sibi Milesium tam clare cogitasse, quam seriores, mihi persuadere ne-*

---

usurpantur, consensisse (v. Cic. Ac. Q. 4, 36. extr.) adeoque Homeri (Il. 13, 201. 302. secundum Aristot. Met. I, 3., et Il. 7, 99. secundum Schol. Apoll. I, 498.) sequutum esse vestigia Veteres voluerunt.

*) *Tribus vnice attributis hanc primam materiam insigniuit* κινήσει, αἰσθήσει, *et* ἀσωμάτῳ *in loco de An. I, 2.*

**) *Quod ipsa huius iudicii (v. Tiedemannum l. l. I, 47.) certa testimonia desiderantur; rectius dixeris, illam vim post mutatam demum aquam exstitisse, seque exseruisse, certe vim illam mouentem ex ipsa tantum aquae natura prodiisse.*

***) *Aristot. l. l. et c. 5.* ψυχῶν ἔμπλεων. *Diog. I, 24.*

†) *Diog. I, 27. Plut. Conv. Sa.*

queó *). *Hoc vero facile apparere arbitror, Thaletem vim illam ipsam et cum materia eiusque virtutibus arctissime coniunctam statuisse, et ob praestantiam virium physicarum ex vulgi sermone ac sententia prope diuinam cogitasse. Vix tamen multis ad probandum eget verbis, Ionium hunc in sua Cosmophysice de Deo neque cogitasse, neque adeo cogitare voluisse, quum Graecis ipsis, qui tum erant, eum naturae esse auctorem, ne leuissima quidem suborta esset suspicio. Neque igitur nobis ex nostra de Summo Numine sententia in eius doctrina Deum, a nobis illatum, quaerere licuerit, praesertim si meminerimus, in quam diversas partes vexatissimi illius loci Ciceroniani* **), *quo Thales Deum dixisse fertur „eam Mentem, quae ex aqua cuncta finxerit", interpretes discesserint. De quo loco, si sanus sit* ***), *sic habendum videtur, vt Ciceronem ipsum vel e seriore minusque limpido fonte hausisse, vel veterem Ionicae philosophiae sermonem prave intellexisse* †), *atque vocabulis vsum esse graeca, quae fortasse conuerterat, parum commode exprimentibus* ††), *vel Epicureum illum Velleium, hominem loquacem, ignorantem, et omnia peruertentem, malum etiam Thaletis interpretem fecisse* *), *vel aliud quidquam dicere voluisse, noua huius loci interpretatione eruendum, statuamus. Sed penes lectorem integrum sit huius rei iudicium; nobis satis erat monuisse, vocabula* νόος *et* ψυχὴ *aliquando, etsi non ab initio, promiscue a Graecis vsurpata esse, quod idem de Mente et Animo Romanorum valere videtur. Mentem primum proprieque omnino de vi limitata, agili, et animante dictum esse* **), *vel eo doceri posse puto, quod eam Cicero ipse eodum loco cum sensu coniunxerit, et paulo post* ***) *de animo idem dixerit. Cum hac agente et ex elementorum mole omnia formante vi verbum etiam fingere congruit* †). *Quin secum ipse Cicero pugnaret eodem loco, vbi Anaxago-*

---

*) *Vnde paulo aliter statuendum esse censeo de Ciceronis loco ac V. Cl. Kindervater fecit, qui (ed. suae L. de Nat. D. p. 29. 30.), an vis illa mouens cum quadam ratione se exseruerit, nec ne, dubium esse contenderet.*

**) *De Nat. D. L. 1. C.* 10.

***) *De quo iam Baylius* Dict. *T. I. p.* 219. *et Tiedemann.* Geist d. spec. Ph. *I*, 42 *dubitarunt.*

†) *Cf. Canaye ap. Hissmannum* Magazin *I*, 350.

††) ψυχῆς *vocabulo forsan adiuncta erat vox* κόσμος, *(quod, vt credamus, suadet Stobaei locus (Ecl. I. p. 54. et rectius sentiente Clem. Al. Str. 2. p. 364. coll. Cyrill. c. Iul. I, 4), vbi Thales* νόον τοῦ κόσμου θεὸν *dixisse traditur; quamquam eum* κοσμοποιὸν θεὸν *vocasse inde non sequitur, quod init. Eclog. eiusdem Stobaei Anaxagorae tantum tribuitur.*

*) *Hoc Meinersius vrgebat in Hist. de U. V. D. p.* 257.

**) *Sic etiam* μένος *olim animum vehementibus affectionibus, v. c. ira commotum, indicavit.*

***) *C. 12. extr. „Animum Deum dicere.", cf. Cic. Mil. 61. Vidit post Meinersium in Hist. l. l. 257., Gedickium in H. Ph. Cic. p. 40. nota, et Eberhardum in Hist. Ph. p. 52. §. 47., adcuratus Ciceroniani loci interpres anonymus* Krit. Briefe über einige Gegenstände der alten Literatur. Leipzig, 1790. *p.* 154—158.

†) *In quo quidem verbo non haerebimus, quod in Cicerone saepius, v. c. de natura, ad honestatem fingente (p. Mur. 29.) vel de fortuna se ad cuiusque mores fingente (Parad. 5, 1.), legi constat.*

ram Primum fuisse dicit, qui infinitae Mentis vi et ratione omnium rerum descriptionem voluerit designari atque confici; quod idem aliorum scriptorum communi et constanti consensu et testium quasi nube confirmari posset *). Neque igitur apophthegmatis quibusdam, a serioribus Thaleti tributis, fides habenda **), multo vero minus putandum, Thaletem id, de quo nunc agitur, vel data opera reticuisse, neque nisi cum intimis amicis communicasse, quum contra Anaxagoras idem palam dicere non dubitaret ***), vel nemini ignotum esse credidisse †). Denique cauendum nobis arbitror, ne Ciceronis sententiam, si vel maxime clara esset, nostram facere audeamus, quum nostra numinis diuini notio multo castior exactiorque sit. Quid? quod et modi, quo ingenium humanum ad altiora subinde euolarit, et temporis, quo Thales floruerit, rationem ducentes, ibi, quam Anaxagoras habebat, notionem perfectiorem non quaeremus ††).

---

*) Cf. Baylius Art. Anax. n. D. et F.

**) v. Clem. Al., Diog., Stob., quae iam Meiners (Hist. I. p. 252. Gesch. der Wiss. I, 152.) spuria iudicauit.

***) Ita Lescalopier ap. Baylium.

†) Thomassinus Methode d'étud. l. Ph. I, 14.

††) Sequamur Aristotelis et modestissimi et a cupiditate alienissimi iudicium (Met. I, 3.), qui Ionibus prioribus negat iam licuisse, a superiori aliqua caussa naturae ordinem (si quem eius agnouerant) deriuare. Hinc etiam ingenue priorem suam sententiam mutauit Tiedemannus (Geist etc. I, 41. sq.). Mecum paene eiusdem sententiae sunt Flatt. (de Theismo Thal.) et Goes. l. l.

Alter etiam ille Milesiae scholae adscriptus in iis erat, ad quorum sententias quasdam Nostrum antiquiores rediisse vellent. Iam auctore Theophrasto, Anaxagorae decreta adcuratissime perscrutato, id ab Anaximandro acceperat, quod res cognatas se invicem attingere et consociare *), quodque non mutatione caussae primariae, sed secretione contrariorum per commotionem, quam tamen non aeternam cum Anaximandro habeat, effecta, mundum ortum esse docebat. Hegesibuli autem filio Thaletis ille successor inprimis in hoc egregie praeluxit, quod infinitatem quandam naturae docuerat, principiumque suum ὁ περίεχει πάντας τοὺς οὐράνους καὶ κυβερνᾷ ἅπαντα, primus infiniti nomine insigniuerat, idemque illud et ob aeternitatem θεῖον dixerat, quamquam et ipsum materiae arctius iunctum **). — Quod deinde principium magis etiam definitum est, quum Anaximenes aëra illud nominaret, qui omnes induere posset formas, et inde infinitum suum aëra nostrum Clazomenium repetiisse in aprico est. Atque veterum nonnullorum opinioni, praeceptorem Nostri fuisse Anaximenem, etiamsi hoc aliquid probabilitatis adderet, quod ille huius dogmata fando certe audire potuerit, tamen inde profecto parum, quod ipsi prodesset, sumere potuit ***).

---

*) V. Theophr. ap. Simpl. in Phys. I, 6. b.

**) Simpl. l. l. p. 107. a. extr.

***) Animus quidem erat etiam de Italicis philosophis, inprimis de Xenophane, nonnulla hoc loco disserere; sed quominus animo nunc obtemperarem, angustioribus huius libelli cancellis impediebar.

*Denique est etiam **Hermotimus** ille celeberrimus hoc maxime loco memorandus, quippe qui, ex eadem cum Nostro ciuitate oriundus, notissimo Aristotelis loco* [*]) *grauissimae, quae Anaxagorae vindicari solet, sententiae auctor dicatur. At saepius mirati sumus, quid esset, cur huius non leuis rei traditio Bruckeri non modo diligentiam fugeret, verum omnes etiam de Hermotimo Clazomenio narrationes a recentioribus adeo negligerentur, vt, qui eas critico examini subiiceret, eorum nemo reperiretur. Itaque animum induximus hanc in rem paulo seuerius inquirere, consilium tamen nostrum propter huius libelli angustias alio loco explicabimus* [**]). *Hic quidem sufficiat monuisse, narrationes de prima illa Hermotimi inventione* [***]) *ab vno omnes pendere testimonio, quod si vel maxime genuinum, certum atque clarum dici posset, tamen eundem **Anaxagorae praeceptorem** fuisse, non conficeret.*

---

[*]) Φανερῶς μὲν οὖν Ἀναξαγόραν ἴσμεν ἁψάμενον τούτων τῶν λόγων. Αἴτιον δ' ἔχει πρότερον ΕΡΜΟΤΙΜΟΣ ὁ Κλαζομένιος εἰπεῖν. *Metaph. I, 3.*

[**]) *Ibi vnde illae narrationes de doctrina eius et moribus subnatae prodierint, et quid earum quaeque ad fidem gravitatis habeat, si non plane aperire, certe significare tentabimus. Quos haec legere iuuat, hi, quid sentiam, argumentis vberius expositis declaratum reperient in **Füllebornii**, collectionis:* Beiträge zur Geschichte der Philosophie.

[***]) ***Sextus** adv. M. 9, 7. **Alexander** Aphrod. ad Met. l. l. p. 14. et ap. Simpl. in Phys. Ausc. VIII. p. 321. a. **Philoponus** in Arist. Met. l. l. p. 2. b. et **Elias** Cretensis ad Greg. Naz.*

Quae omnia ab Anaxagora intento animo obseruata arctiusque inuicem copulata, etsi lubentissime concedo, non parum ad ea, quae quaereret, aperienda fecisse [*]), *idem tamen a me impetrare non possum, vt eum nihil suopte ingenio invenisse, nihilque sibi proprium habuisse largiar. Quodsi quae animum eius tantum finxerint ac praepararint ab iis, quae in ipso argumento tractando ei subnatae oblataeque sint, cogitationibus separamus, parum profecto abesse videtur, quin, quemadmodum ad praestantiorem subinde Dei cognitionem adscenderit, sic oratione possimus distinguere. Quamquam et multis, quae ad certiorem definitionem necessaria sint, destituti, et probe scientes, magnas saepe et praeclaras cogitationes inprimis in viris eximiis tam repentino animi nisu nasci, vt prope a diuino quodam genio possint concessae videri, ab huius rei periculo, ne quam temeritatis et arrogantiae inuidiam subeamus, nunc quidem abstinendum arbitramur. Meliores vero de summo numine sententias ei Graecorum aetati acceptas referri, qua illi, haud ita pridem libertate a Persarum iugo defensa atque stabilita, nec multum ante et artium colendarum, et religionis a vulgi superstitione, nunc primum quidem aperiri oppugnarique coepta, sed ab Atheniensibus inprimis in tutelam recepta et religiose seruata purgandae, facto initio, ea ipsa Anaxagorae inuentione, quae mo-*

---

[*]) *Alii etiam laudari poterant fontes, quos nobis vel in forma et institutione, quae tum erat, rerum publicarum, inprimis atticae, vel in cultura et monumentis, quibus disciplinae artesque illius aetatis gaudebant, deprehendisse videmur. Sed nos satis nunc quidem et consilium nostrum explicauisse, et lectoris patientia vsos esse, existimamus.*

rum integritatem, in dies magis inclinantem, fulcire potuisset, offensi primum persecutionis, in philosophum intentae, exemplum ediderint, quod deinde posteri sequuti Socratem illum, qui mundi gubernatorem omnibus instructum virtutibus docuisset, ad mortem adigerent, id sane, quod animaduertatur cognoscaturque, haud indignum esse videtur. Praeterea quin vel rerum illarum grauioris momenti, quas Anaxagoras cogitando copularit, vel caussarum, quae ad doctrinam tam insignem inueniendam fecerint, vel eorum, quae illa postea effecerit, fusior exactiorque explicatio maximae ad fructum sit vtilitatis, non illud quidem in dubitationem venit, sed, quum hicce libellus arctioribus limitibus circumscriptus sit, in his, quae dicta sunt, adquiescendum videtur.

Register.

Seite

A.

Aegyptier 152
Aesopos 195
Aether 230
Akademie, alte 626
Alkmäon 275
Anaxagoras 395 f. 689 f.
Anaximander 216. 426
Anaximenes 222
Annikeris 577
Antisthenes 538
Apologische Poesie und Philosophie 193
Archelaos 479 f. 483
Archytas 276
Aresas 276
Aristippos 569
Aristoteles 630
— — als Geschichtschreiber 24. 238. 239

Seite

B.

Bias 200
Bion 582

C.

Chaos 171
Charontes 201
Chilon 200
Cicero 686
— als Geschichtschreiber 29

D.

Dämonen bei Empedokles 315
— bei Demokritos 326
— bei Pythagoras 262 265
Demokritos 323. 428. 452
Diogenes von Apollonia 479
Diogenes von Sinope 564
Drakon 202

Seite

E.

Εἴδωλα bei Demokritos 326
Eleatiker 277 f. 484 f.
Elegiker 203
Elische Schule 593
Empedokles 309. 419. 429
Epikuros 659
Eubulides 586
Euhemeros 582
Eukleides 585

F.

Feuer Central - bei Pythagoras 258
— Aether - bei Parmenides 288

G.

Geschichte der Philosophie
— deren Werth 14
— — — — deren Möglichkeit 19
— — Plan eines Compendiums 184
Geschichte der Geschichte der Philosophie 21 f.
Gesezgebung in Griechenland 200 f.
Gnomen 196
Gnomiker 204
Göttliches bei Empedokles 315

Seite

Göttliches bei Parmenides 288
— — bei Pherekydes 230
— — bei Xenophanes 281
Gorgias 507
Griechen 160
Griphen 199

H.

Hebräer 157
Hegesias 578
Herakleitos 298. 429
Hermes 377
Hermotimos 330
Hesiodos 190
Hindus 149
Hippias 508
Homeros 182

I.

Ionische Philosophie 205
Italische Philosophie 226

K.

Kallikles 512
Kleanthes 675 f.
Kosmophysik 206
Krantor 630
Krates 568
Kritias 436. 511
Kyniker 558

Seite

Kyrenaiker 589

L.

Leukippos 428. 320
Lykurgos 201

M.

Megariker 584
Melissos 292
Metempsychose bei Empedokles 317
— — — bei Pythagoras 263
Morgenländer 146
Musäos 175
Mythische Philosophie 167

O.

Orpheus 175
Osthanes 418

P.

Parmenides 286. 427
Periander 119
Perikles 403
Periodenabtheilung 96
Perser 158
Phaedon 593
Pherekydes 227 f. 426.
Phidias 405. 438
Philolaos 276. 382

Seite

Phokylides 204
Platon 595 f.
— als Geschichtschreiber 24. 517
Plutarchos als Geschichtschreiber 32
Polemo 629
Prodikos 509
Prosa 227
Protagoras 418. 434. 505
Pythagoras 233 f.
— Quellen für dessen Geschichte 236
Pythagoreer 252 f.
Pythagoreischer Bund 246 f.

R.

Römer 685

S.

Sextus 681
Skeptiker 677
Skepticismus bei Xenophanes 285
Sokrates 475. 514 f.
Sokratiker 556
Solon 200. 202
Sophisten 489 f.
Stilpo 592
Stoische Philosophie 672

Seite

T.

Thales 210
Theodoros 580
Theognis 204
Thrasymachos 511
Timäos Schriften 237

X.

Xenokrates 629

Seite

Xenophanes 279. 427
Xenophon 24. 516

Z.

Zaleukos 201
Zenon aus Elea 294
Zenon der Stoiker 674

193025 I4
Carus
Nachoelassene werke

COLUMBIA UNIVERSITY
0032143435

VOLUME 5

193C25 I
5

Columbia College
in the City of New York.
Library.

1754

Special Fund
1894
Given anonymously.

Friedrich August Carus

Professors der Philosophie in Leipzig

Nachgelassene Werke.

Fünfter Theil.

Psychologie der Hebräer.

Leipzig 1809
bei Iohann Ambrosius Barth
und Paul Gotthelf Kummer.

Friedrich August Carus

Professors der Philosophie in Leipzig

Nachgelassene Werke.

Fünfter Theil.

Psychologie der Hebräer.

Leipzig 1809
bei Iohann Ambrosius Barth
und Paul Gotthelf Kummer.

Vorrede.

Der vollendete Urheber der Untersuchungen über die Psychologie der Hebräer, welche ich dem Publicum übergebe, verlor bei seinen Beschäftigungen mit Philosophie überhaupt und mit Psychologie insbesondere nie die Theologie aus den Augen. Von ihr aus war er zu jenen ursprünglich gekommen, und zu ihr zurükzukehren und sie zu seinem Hauptstudium zu machen, lag im Plane seines Lebens; für sie hatte er mit so vielem Aufwande von Zeit und Kraft Untersuchungen über die Natur der Dinge und über den Menschen angestellt. Die Basis der

183411

christlichen Theologie, die sämtlichen Schriften der Bibel hörten daher nie auf Gegenstände seiner sorgfältigsten Aufmerksamkeit zu seyn; an ihnen suchte er es zuerst selbst zu erfahren und andern zu zeigen, welche Richtung ein erschöpfendes Studium der Psychologie dem der Theologie geben, und was ein psychologischer Exeget eigentlich seyn und leisten müſste. Mit inniger Werthschäzzung urtheilte er von den Bemühungen der Philologen und der Geschichtsforscher für die Feststellung des wahren Inhalts der Bibel, und arbeitete selbst unaufhörlich daran, seine nicht gemeinen Kenntnisse in beiden Fächern immer mehr zu erweitern. Allein er war überzeugt, und wer sollte es nicht mit ihm seyn, daſs diese beiden Mittel allein durchaus nicht hinreichen könnten, zu einer gründlichen Einsicht in den Sinn der Schrift, und zu einem festen Urtheile über den wahren Gehalt ihrer Behauptungen zu führen, wenn nicht eine beständige Rüksicht auf den Grad psychologischer Cultur hinzukäme, den man in dem Volke, in der Zeit, in der Sprache, so wie in der Individualität jedes einzelnen Schriftstellers anzunehmen berechtigt sey. Diese Rüksichte leitete ihn ganz besonders, so oft er in seinen akademischen Vorlesungen

biblische Bücher erklärte (vorzüglich geschah dies bei Behandlung der Genesis) oder die sogenannte Theologie des A. T. vortrug, oder die Geschichte der Moral der Hebräer aus ihren heiligen Büchern entwickelte. Unter diesen Beschäftigungen bildete sich in ihm allmählig die Idee einer Psychologie der Bibel in der Eigenthümlichkeit aus, in welcher sie unter seinen Händen eine von allen bisherigen Versuchen unter demselbigen Namen so ganz verschiedene Gestalt erhielt. Auf diese Weise ist es aber auch leicht erklärbar, warum er die Untersuchungen über die psychologische Cultur der Hebräer mit einer Genauigkeit angestellt habe, wie er sie keinem andern Volke gewidmet hat. — Vermiſste man in seiner Geschichte der Psychologie mit Recht eine etwas umfassendere Behandlung der Psychologie der Orientalen; so wird man nun hier diese Lücke um so vollständiger ausgefüllt finden, und die Psychologie der Hebräer soll nun eben die Ausführung der Winke enthalten, welche dort allein gegeben werden sollten. Ueber die Hauptparthieen des Plans für eine Psychologie der Hebräer, wie er sich ihn entworfen hatte, hielt er einigemal öffentliche Vorlesungen, und bereitete sich dadurch immer mehr vor, dem Publicum nicht nur seine Ideen, sondern auch zugleich einen Versuch von ihrer Ausführung vorzulegen, welche die vollgültigste Begründung von der Richtigkeit seiner Ansicht gewesen seyn würde. Bei der Vollendung indeſs, welche er allen seinen Arbeiten zu geben wünschte und gewohnt war, hätte es ganz gewiſs noch mehrerer Jahre dazu bedurft, ehe er die Resultate seiner Forschungen ins Publicum hätte kommen lassen. Doch der, dessen sein Herz voll und bei dem sein Geist immer war, fand es für gut, ihn von seinem Baue abzurufen, noch ehe der Grund dazu ganz vollendet war. Wer mit Carus Verdiensten um die Psychologie und ihre Geschichte aus den frühern Bänden seiner Werke bekannt geworden ist, bei dem kann es gar nicht erst in Frage kommen, ob er durch seine Idee von einer Psychologie der Bibel und durch seine Art sie durchzuführen für die Culturgeschichte sowohl als für die Exegese und die Theologie etwas geleistet habe, was der Aufbewahrung und des Aufzeichnens werth sey. Ich darf es kühn voraus versichern, daſs Psychologen und Theologen es für einen Verlust erklären würden, wenn dieser Theil des psychologischen

Nachlasses von Carus hätte unterdrükt werden sollen. Eben so sicher darf ich, oder vielmehr er, der Vollendete, es erwarten, daſs sie das Unvollendete, Fragmentarische, zum Theil Unverarbeitete und Entlehnte dieses auch bei ihm ersten Versuchs nur mit Bedauern über sein frühes Dahinscheiden von seinem Werke beurtheilen, und dem Verewigten auch das verdanken werden, was er uns so hinterlieſs und hinterlassen konnte.

Nicht ohne viele dankbare und gerührte Erinnerungen an meinen unvergeſslichen Lehrer und Freund habe ich mich dem Geschäfte unterzogen, seine hierher gehörigen Papiere zu sammeln, zu ordnen und, so viel möglich, von den kleinen Unrichtigkeiten zu befreien, welche bei einer so grossen Menge von Citaten fast unvermeidlich sind. Ueber die Schwierigkeiten, mit denen dies Geschäft verbunden gewesen ist, hat sich der Herausgeber der bisher schon erschienenen psychologischen Werke von Carus gerade so erklärt, wie ich es würde thun müssen, wenn es nun einer nochmaligen Wiederholung dieser Erklärung bedürfen könnte. Daher meyne ich aber auch mit demselben Rechte und Erfolge eine billige Berüksichtigung dieser

Schwierigkeiten von den Beurtheilern dieses Werks und meines Antheils daran erwarten zu dürfen. Dem Gedanken an ergänzende Zusäzze habe ich durchaus keinen Einfluſs auf meine Arbeit verstattet, um mir nicht vielleicht etwas Unrichtiges und ganz gewiſs etwas Unrechtes zu Schulden kommen zu lassen. Uebrigens wäre es allerdings zu wünschen, daſs wenigstens die allerbedeutendste Lücke, welche in dem Zeitalter der Propheten geblieben ist, ausgefüllt werden möchte. Einem geübten Interpreten der prophetischen Bücher, die von Carus kaum berührt sind, könnte es so gar schwer nicht fallen, ihren psychologischen Gehalt zur Ergänzung der historischen Folgereihe in die gehörige Ordnung einzufügen, wenn er Carus bis dahin erst aufmerksam begleitet und sich dadurch die Ideen desselben angeeignet hätte. Ich selbst, obgleich früherhin an seiner Seite und unter seiner Theilnahme prophetischer Exeget, muſs es mir verbieten, diesen Gedanken zu fassen, wenn ich dem Gefühle von den darzu erforderlichen Eigenschaften gehorchen will, welches während der gegenwärtigen Arbeit in mir immer lebendiger ward; aber ich wünsche es um so inniger, daſs ihn andre

Schüler und Freunde des Verewigten auffassen möchten; und ich bin überzeugt, daſs dieser Wunsch sich jedem Leser dieser Schrift aufdringen wird. Mehr berechtigt und vielleicht verpflichtet dürfte ich seyn, ein unter seiner Leitung und in Gemeinschaft mit ihm begonnenes Unternehmen nicht aufzugeben, welches mit immerwährender Hinsicht auf biblische Psychologie in seinem Sinne, vorzüglich auf die Menschenkenntniſs Jesu fortgeführt werden sollte. Es war dies eine Darstellung des psychologischen Geistes der vorzüglichen neuern Predigtsammlungen, aus welcher eine psychologische Kritik der bessern neuern Kanzelredner hervorgehen sollte, welche er, selbst ein trefflicher Prediger, mit einer Abhandlung über die religiöse Anthropologie zu begleiten den Vorsaz hatte. — Allein ich empfinde bei einer jedesmaligen Musterung der darzu getroffnen beiderseitigen Vorbereitungen, daſs sie nicht weit gnug gediehen sind, um mich bei der allein unternommenen Fortsezzung vor Verirrungen zu schüzzen, bei denen das ganze Unternehmen von seinem ursprünglichen Zwecke sich entfernen und den Wünschen seines eigentlichen Urhebers unangemessen seyn würde. Es sey mir daher Lohn genug und immerwährender Antrieb zur dankbaren Erinnerung an ihn, wenn ich mit dëm, was ich durch diese Arbeit gewonnen, in meinen kleinern Berufskreisen nüzlich zu werden Gelegenheit finden kann.

M. Joh. Dav. Goldhorn,

Mittagsprediger an der Thomas-Kirche
in Leipzig.

Psychologie
der
Hebräer
aus ihren heiligen Büchern.

Einleitung.

Länger als Jahrhunderte, Jahrtausende lang wirkten die Juden auf die Welt und auf die Christen, und noch wirken sie auf uns. Für jeden, der sich nicht mit geschloſsnen Augen vom gewaltigen Strome der Zeit und ihrer Veränderungen dahin tragen lassen will, hat es ein ungemeines Interesse, die Urheber jener unabsehlichen Wirkungen als Menschen kennen zu lernen, und zu fragen, mit welchem Selbstgefühle, mit welchen Ahndungen von dem, was an und im Menschen ist, kamen sie zu ihren Thaten, Schiksalen, Volkssitten? Die Form der Religion, die uns heiligt, kam von den Juden. Aus welchem Gemüthe stammt sie also; war es ein rein menschliches? Wie tief war das Gefühl des in ihnen wohnenden Göttlichen bei der Verknüpfung desselbigen mit dem Göttlichen über ihnen? Sollte irgend ein Volk, sollten die Judäer, aus denen die menschlichste Religion stammte, so ungebildet gewesen seyn, daſs sie nichts Menschliches geahndet hätten, wo sie es nur auch gefunden haben möchten, sey es in den immer räthselhaften Thieren, oder in dem Göttlichen?

Es ist die *biblische Psychologie*, welche alle diese Fragen zu beantworten sucht und gewiſs eben dadurch ein Interesse befriedigt, welches eben so ausgebreitet seyn muſs, als es das Interesse an der Geschichte der Menschheit und ihrer Cultur, so wie an der Geschichte der Religion und ihres Fortgangs unter verschiednen Völkern und zu verschiedenen Zeiten nur immer seyn kann. — Eine biblische Psychologie muſs, abgesehen von dem eignen religiösen Interesse, schon an und für sich jedem, als Mensch, wichtig seyn. Denn sie ist theils als Beitrag zur Geschichte der psychologischen Cultur der Menschheit ungemein wichtig; theils als Darstellung des psychologischen Gehalts von Schriften, die einer so groſsen Menge von Menschen heilig wurden. Und lieferte sie auch nichts als *Beiträge zur Psychologie*, stände dann ihre Wichtigkeit unter der, welche man der Psychologie alter Classiker lange zugestanden hat?

Eine ganz eigne Wichtigkeit muſs eine *biblische Psychologie* indeſs für die Religionslehrer haben. Ihnen erscheint hier die Bibel unserm Zeitgeiste gemässer, und von einer neuen Seite und in einer höhern Würde. Sie sind *Seelenleiter* und *Seelenärzte* des Volks; und das sollen sie gerade durch dieses Buch — *Volksbuch* im eigenthümlichsten Sinne, werden. Sollte eine biblische Psychologie ohne den heilsamsten Einfluſs auf den Gebrauch der Bibel für jene Zwecke bleiben können? Kein Zweig der Philosophie wird unschuldiger auf die Bibel angewendet, als die Psychologie. Nichts ist weniger von ihr zu fürchten als eine unheilige Behandlung der Bibel. Die Dogmatik wird hier gar nicht berührt; vielmehr wird die Willkühr der Bibelerklärer, zumal der Wundererklärer eingeschränkt, und alles auf die unwandelbaren Gesezze der menschlichen Natur bei der Erklärung zurükgeführt.

Begrif der biblischen Psychologie.

Diese Benennung ist den Namen einiger verwandten Disciplinen analogisch gebildet, biblische Theologie, Moral, Physik u. dgl.; ist aber auch eben so schwankend wie diese, und bedarf eben so sehr einer nähern Bestimmung. Das liegt am Tage, daſs biblische Psychologie nicht in dem strengen Sinne *eines Systems* oder gar *einer Wissenschaft* genommen werden kann, so wenig wie dies bei biblischer Theologie und Moralgeschichte der Fall ist. Wir verstehen unter biblischer Psychologie: *eine Darstellung von der Menschenkunde der Hebräer und ihrer verschiedenen spätern Stammzweige in verschiedenen Ländern.*

Man nennt jezt die Bibel einen wahren psychologischen Schaz; als solchen betrachtete man sie aber schon längst bei allen den Veranlassungen, wo man durch sie auf Menschenergründung oder auf Menschenbesserung wirken wollte oder wirklich wirkte, oder wo man die praktische Brauchbarkeit derselben empfahl. Doch die wahren Vortheile einer psychologischen Behandlung der Bibel, und das, worauf sie eigentlich ausgeht, erhellen erst dann recht klar, wenn wir den Ursprung und die Rechtmässigkeit des aufgestellten Begrifs von ihr genauer erforschen. Dieser Begrif muſs sich dann aber zugleich als ein solcher erproben, der sich auf alle der psychologischen Behandlung fähige Schriftsteller anwenden läſst.

Es läſst sich eine dreifache biblische Psychologie unterscheiden; durch die Bibel oder mit ihr; an der Bibel; aus und nach der Bibel.

1) Psychologie durch die Bibel oder mit ihr. Bei dieser geht man mit einem schon gebildeten Systeme der rationalen Psychologie an die Bibel, und sucht nun zwar nicht die Dogmen dieses Systems aus der Bibel zu beweisen, trägt aber doch die diesem Systeme günstigen Ausdrücke sorgfältig zusammen, und bringt sie unter sich in eine beliebige Vereinigung. Oder man läſst es auch bei einem blossen an sich willkührlichem Aggregate solcher Stellen bewenden, welche psychologische Beobachtungen und Schlüsse enthalten. Man stellt sie neben einander, wenn sie sich nur nicht geradezu widersprechen, ob sie auch übrigens sehr lose an einander hängen. Das lezte ist indeſs minder willkührlich als das erste. Das gibt eine psychologische Dogmatik, in welcher gläubig gefragt wird: was lehrt die Bibel von der Seele?

2) Psychologie an der Bibel. Diese geht nicht eben gerade auf die Stellen aus, welche von der menschlichen Seele als solcher, allein und ausdrüklich handeln. Sie hält sich vielmehr zugleich oder gar vorzüglich und ausschliessend an die in der Bibel zerstreuten psychologischen oder wenigstens einer psychologischen Behandlung fähigen Winke und Aeusserungen, oder gar nur an die Facta der historischen Schriften; jene bestimmt und diese entwickelt sie auf psychologischem Wege. Allein diese, erst neuerlich von Mauchart vorgeschlagene, so nuzbar sie werden kann, ist eigentlich gar keine blos biblische Psychologie, so wenig es eine Homerische heissen konnte, wenn man z. B. eine Charakteristik des Achilles, an Homer abstrahirt, liefern wollte. Vielmehr wäre dies nur Psychologie, vielleicht Wolfische oder Kantische, angewandt auf die Bibel, oder eigentlich nur auf eine oder einige Stellen derselben; ein psychologischer Pragmatismus der dort vorgetragenen Thatsachen. Doch auch diesen wird sie nicht zur Befriedigung der gerechtesten Anforderungen leisten, wenn nicht zwei Präliminaruntersuchungen vorausgegangen sind. Die eine besteht aus einer psychologischen Kritik theils der Treue und Wahrheit der Beobachtungen und der Reinheit der Erfahrungen; theils der Einkleidung und der Form. Diese Kritik wird also eben sowohl über die Erzählungen der Thatsachen, über die Sagen, über die Sprachen, den historischen Styl, die Aechtheit u. s. w. als über die beigefügten Reflexionen und Erklärungen der Schriftsteller sich verbreiten. — Die zweite Präliminaruntersuchung wird eine, nicht einseitige moralische, sondern eine historisch-psychologische Interpretation der vorliegenden Stelle geben, wie sie schon Kochen ahndete. Erst auf diesem Wege wird die psychologische Behandlung, nicht blos zufällige Benuzzung der Bibel, die Menschenkenntniſs bereichern. — Allerdings hat eine biblische Psychologie dieser Art einen grossen Einfluſs auf einen erweitertern Gebrauch und auf eine veredeltere Ansicht der Bibel. Es können in gewissen Aeusserun-

gen der Hebr. Schriftsteller, z. B. in der Erzählung vom Falle, viele und schöne psychologische Wahrheiten liegen, manche edle Handlung, die mitgetheilt wird, kann viele trefliche Spuren einer reinen, harmonischen, zusammenhängenden Natur enthalten. Indessen darf denn doch der Historiker im strengen Sinne diese nur so weit entwickeln, als er sich überzeugen kann, auch der Verf. habe diese Beobachtungen mit klarem Bewuſstsein gemacht, oder wenigstens die Handelnden haben jeden Zug ihres freien Handelns selbst deutlich geahnet.

3) Psychologie oder vielmehr überhaupt Menschenkunde aus und nach der Bibel. — Hier ist sie das, was wir suchen, und was eine biblische Psychologie jezt ist: Geschichte der psychologischen Cultur und Begriffe; also nicht blos historische Entwickelung der Begriffe von Seele und ihren Vermögen, sondern auch des Beobachtungsgeistes, der Seelenzustände u. s. w. Ueberhaupt also a) Psychologie des Volks (Volksglauben, Volkssprache) und der Gebildeten. b) Psychologie der ganzen Nation — und der einzelnen Schriftsteller, wo dann einer nach dem andern abgehört werden müſste. — Freilich fanden die Schriftsteller ihre Sprache schon vor, und hatten mit ihr zugleich gewisse psychologische Richtungen angenommen. Es fragte sich also, gibt es nicht noch eine vorhebräische, d. h. vorabrahamische Menschenkunde in den frühern Urkunden der Genesis? Dies ist aber Sache der historischen Kritik. Der Psycholog hält sich überall an den ursprünglichen, etymologischen Sinn der Worte.

Dennoch aber ist selbst das, was man so aus den Schriftstellern auszieht, noch nicht vollständige

Geschichte der Menschenkunde unter den Hebräern. Denn für eine solche müſste man auch die Nichtschriftsteller, die Staatsmänner, welche handeln, die Gesellschafter, welche sich vergnügen, und die frühern Redner und Sänger unter ihnen gehört haben.

Die Vortheile dieser lezten Art von biblischer Psychologie, wenn sie schon kritisch und pragmatisch — wie es bei der zweiten Art bestimmt ward — geliefert wäre, sind vielleicht grösser als es anfangs scheint. Ist es gewiſs (wie Niemeyer dies schon früh sehr richtig ahndete), daſs die Bibel uns sehr mannichfaltige Charaktere und in sehr verschiedner Situation darstellt, so kann sie dadurch schon auf manche sehr interessante Bemerkung leiten. Daſs sie aber alle Vortheile theils der ersten (unbefangenen) Beobachtung, theils der ältesten (Hypothesenfreien) Ansichten hat, dies macht sie sogar vorzüglicher, als manches System. Darzu kommt, daſs in jener Hinsicht (auf die Unbefangenheit der Beobachtung) die Menschen, von welchen jene Schriftsteller umgeben waren, noch nicht so viele falsche Richtungen erhalten hatten. Wollte doch sogar Horst (Einleit. zu den Visionen Habakuks 1799.) die Fähigkeiten und Kräfte der jezzigen Menschheit gröſstentheils auch in der Erscheinung so getrennt erblicken, wie der Psycholog sie in der Idee scheidet; dagegen die hebr. Propheten voll Form und Fülle und zugleich zart und kraftvoll finden. In Hinsicht auf die unverschrobnere Ansicht jener Beobachter, sind sie frei von dem verwirrenden Einflusse des Offenbarungsglaubens, in dem Sinne, wie sie bei der übrigen Bildung ihrer Zeit den Gesichtspunct desselbigen faſsten. Alles wird bei ihnen aus Einer starken Kraft, dem göttlichen Willen, abgeleitet.

Die Anordnung der biblischen Psychologie nach einem Classensysteme wählen wir nur in so weit, als diese systematische Anordnung nichts in der reinen Idee von der Menschenkunde der Hebräer verändert. Diese Classification muſs sich daher dem höhern Standpunkte einer allgemeinen Geschichte der psychologischen Bildung der hebräischen und jüdischen Nation unterordnen. Als einer solchen sezzen wir ihren Anfangspunkt in den Stammherrn Abraham, und den Endpunkt in die Auflösung ihres Staats. Dabei ist strenge Treue das erste Hauptgesez einer hebräischen Psychologie, und der Psycholog vermeidet es sorgfältig den Historikern der Nation seine Bildung aufzudringen, sondern er berüksichtigt genau die jedesmalige Bildungsstufe der Nation. — Als eine solche kann sie endlich auch, sofern die Menschenkunde bedeutende Veränderungen erlitt, ihre Perioden zählen.

Ein Ideal einer solchen biblischen Psychologie aufzufassen, kann wenigstens nie schaden, ist vielmehr zur Leitung in der Wahl der Materialien, zur umfassenden Ansicht, und zur Ergänzung der Lücken von besonderm Nuzzen.

Der allgemeine Theil einer solchen idealen biblischen Psychologie — würde sich damit beschäftigen, die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit der allgemeinen Beobachtungsfertigkeit und Menschenkenntniſs der Hebräer im

Groſsen mit ihren allgemeinsten Bedingungen darzustellen. Er gäbe also:

a) Geschichte des psychologischen Sinnes, des richtigen Treffens auf das, was den Erscheinungen am Menschen zum Grunde liegt, und des Grades von Selbstbewuſstseyn, der bei den Hebräern zu einer bestimmten Zeit anzutreffen oder doch anzunehmen wäre.

b) Geschichte der zu dieser Zeit in der Nation selbst wahrzunehmenden psychologischen Cultur.

c) Geschichte der Seelenkunde, d. h. der unter ihr stattfindenden psychologischen Erklärungsweisen, Principien.

Eine solche Geschichte wäre nichts anders als das Resultat eines durchgeführten Parallelismus der gesammten Nationalgeschichte, namentlich in folgenden Culturzweigen:

1) Der hebräischen Sitten und Gebräuche, welche tief in den Trieben liegen.

2) Der hebräischen Sprache und Bezeichnungsweise, in welcher sich der Verstand der Nation ankündigt.

3) Der hebräischen Religion, in welcher sich der Grad ihrer Gefühle offenbart.

4) Der Schiksale der hebräischen Nation, welche immer als der Wiederschein ihrer Umgebungen anzusehen sind.

5) Der politischen und geistigen Anführer, (Regenten, Priester, Propheten) welche die Produkte und Repräsentanten der Freiheit der Nation sind.

6) Des hebräischen **Nationalcharakters** und **Nationaltemperaments**; das Produkt der **Nothwendigkeit**, unter deren Einfluſs die Nation stand.

Aus dieser allgemeinen Geschichte ginge nun eine bestimmte Antwort auf die Frage hervor: Was konnten sie also allmählich **höchstens** oder **wenigstens Menschliches** — im Gegensazze des Thierischen — ahnden und aussprechen? Was ist in der Alttestamentlichen hebräischen Sprache **nothwendig** als abrahamisch, also als urväterlich anzunehmen?

Eine solche Geschichte müssen wir wünschen und erstreben, wenn wir sie auch nie erreichen können. Wir kennen die psychologische Cultur der Hebräer nur aus ihren Geistesprodukten und Thaten, und auch diese Kenntniſsquelle ist in frühern Zeiten sehr fragmentarisch. Dazu kommt der Umstand, daſs die Kritik an den schriftlichen Denkmälern erst noch so vieles zu berichtigen, und über das Zeitalter ihrer Verfasser und Bildner, ihrer Bestandtheile und Sammlung erst noch Gewiſsheit zu geben hat. Immer bleibt aber jede Schrift des A. und N. T. der treueste Abdruk der Zeit ihrer Erscheinung und der Persönlichkeit ihres Verfassers. Die neuern Sprach- und Alterthumsforscher und Exegeten haben wenig vorgearbeitet.

Groſse Veranlassung zu Erörterungen über die Psychologie der Bibel hatten alle Ausleger der Semitischen Anthropogonie Genes. 2., welche daher zu vergleichen sind. Die frühern Kirchenväter haben nur als Prediger für sie gewirkt, z. B. **Chrysostomus**. Die Neuplatoniker, Theosophen und

Scholastiker vermischten eine dogmatisch-metaphysische Psychologie mit der Bibel, so auch neuere theologisirende Schriftsteller, wenn sie besonders Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, sogar aus dem A. T. herbeizuschaffen suchten. Dies führte allmälich zu jener Psychologie **an** der Bibel, für welche in folgenden Schriften viele Beiträge enthalten sind.

1613. *La sainte Philosophie de l'Ame. Sermons, prechés à Paris* 1612, *par Andre Valladier, Abbé de St. Arnouz. à Paris.* 8. sind blos Predigten aus oder nach biblischen Schriften über moralische Zustände.

In der Periode der englischen Deisten nahmen einige Anstoſs an der schwächern Menschenschäzzung im A. T., namentlich wollte *Will.* *Coward* darthun, daſs die Bibel **materialistische** Grundsäzze habe, indem sie das Denken von derselbigen Kraft ableite, welche das Leben und die Bewegung hervorbringe und mithin die Seele für ganz materiell erkläre. Dies veranlaſste mehrere in die biblische Psychologie einschlagende Untersuchungen.

1703. *La doctrine de l'écriture sainte sur la nature de l'ame, sur son origine et sur son état après la mort. par* *Menart.* *London.*

1705. Der dänische gelehrte Arzt *Casp.* *Bartholinus*, *Manuductio ad veram Psychologiam ex sacris scripturis.*

1737. *Salomon* *Deyling* *de* נשמת חיים *seu spiraculo vitarum Genes.* 2, 7. *in Obss. p.* 2. *p.* 50—52. (*ed.* 3.) fand nur einen bildlichen Ausdruk darin für **immaterielle** Seelen gegen **Coward**. Dabei manche richtige Bemerkung über Immaterialität.

1739. gab schon Jac. Ode in sein. *Comment. de Angelis Traj. ad Rhen. Lect.* 1. *cap.* 2. die Bedeutung von רוח und πνευμα als Hauch an, S. 34. ff.

1743. J. Jac. Schmidts, biblischer Medicus, oder Betrachtung des Menschen nach der Physiologie, Pathologie und Gesundheitslehre. Züllichau. — Biblische Physiologie: von der Erkenntniſs des Menschen überhaupt, Cap. 4. von der Seele des Menschen, S. 38. f. Von der Wirkung der Seele in dem Leibe, S. 54. Pathologie von den Gemüthskrankheiten, S. 383. Gesundheitslehre: Erhaltung der Gesundheit in Absicht auf die Affecten und Gemüthsbewegungen, S. 600. — — Meist dogmatische Beweise aus der Schrift für gewisse Säzze nach *Scheuchzeri Phys. sacra p.* 2. c. 38. c. 28.

1750. Joh. Christian Klemm *Disput. exeg. dogm. s. fundamina Theologiae ex V. T. quoad Anthropologiam. Tubing.* 4. — — Nur dogmatisch von der Schöpfung und der Erbsünde.

1760. *Primae lineae Psychologiae spiritualis s. theolog. Praeside I. Benj. Carpzov auct. Jo. Schultes. Helmst.* 4. — Der V. nennt es selbst *supernaturalem Psych. quandam, initia aliqua doctrinae divinioris de mente humana, singulis ex verbo divino unice demonstratis.* Dabei wollte er die Verderbniſs der Seelen der Unwiedergebohrnen und seine Erleuchtung und Besserung derselben durch den heiligen Geist darstellen! — Hyperphysische Dogmatik.

1769. *Magn. Fr. Roos, fundamenta Psychologiae ex sacra script. sic collecta, ut dicta ejus de anima ejusque facultatibus agentia, collecta, digesta atque explicata sint. Tubing.* 8. Die Idee war gut, nur aus dem frömmsten Glauben entstanden, als gäbe dies eine vom heiligen Geist geoffenbarte Psychologie, mit den sichersten und kleinsten Fundamentalartikeln. Freilich mehr Pneumatologie, wobei nach sehr subtilen Unterscheidungen gefolgert wird, an welche die h. Schriftsteller sicher nicht dachten. Dennoch wollte auch er schon rein aus der Schrift allein, wie etwa eine biblische Theologie, Physik, herausgezogen und nicht ein psychologisches System in die Bibel hineingetragen haben. Manches sey freilich κατ' ἀνθρωπον, d. h. schwach gesagt, aber nur aus Herablassung. Er handelt von der menschlichen Seele als נפש oder ψυχη, als רוח oder πνευμα. Von dem Herzen, dem Gedanken, dem Willen, den Sinnen und Zuständen des Menschen. Es ist gewiſs die fleissigste und mühsamste Schrift. Hätte er bei seiner Vollständigkeit wirklich alle Stellen verglichen, und besonders chronologisch geordnet, dann wäre sein Verdienst dreifach groſs. Die Benuzzung der Apokryphen hat er vernachlässigt.

1775. *Jo. Franc. Wagner, Psych. biblicae specimen. Osnab.* Er wollte zeigen, was die hebr. Schriftsteller über die Natur, die natürlichen Kräfte und den künftigen Zustand der Seele lehren. Die Stellen sind fast blos aus Paulus, nach gewissen Klassen geordnet.

1778—1787. *Georg Fr. Seiler, Animadverss. ad Psych. sacram. Erlang. Particc. VIII.* (Mauchart führt nur 5 an; das allgemeine Repertorium hat diese Programmen nicht.) Auch dieser sah noch wie Roos, die Bibel für ein Lehrbuch der Psychologie an, nur noch scharfsinniger und gelehrter. Eigentlich lieferte aber auch er noch keine reine, d. h. weder eine historische noch psychologische Psychologie der Bibel. — Seine Absicht gibt er so an, daſs er handeln wolle: *de notionibus psychologicis in codice sacro passim usitatis.* Sehr richtige Prämisse ist: daſs die Verff. der hebr. Bücher von der Subtilität der heutigen Metaphysiker sehr entfernt wären, und sich die Seele nicht unter der Idee eines einfachen, von aller Zusammensezzung freien Wesens gedacht hätten, vielmehr als des reinsten, feinsten, nicht in die Sinne fallenden Wesens. Er will aus Stellen der Bibel die Anfänge und das Wachsthum der Erkenntniſs der Menschen von ihrem edelsten Theile theils durch Aufmerksamkeit auf sich selbst, theils durch Vermittlung der göttlichen Offenbarung aufstellen. Bei diesen dunkeln Gegenständen seyen zuweilen Muthmassungen nöthig. Nach der einfachen Denkart der ersten Welt hielten sie die Seele für ein vom Körper verschiednes Lebensprincip von luftiger Natur, durch die Gottheit dem Körper des Menschen eingehaucht. Genes. 2, 7. 7, 15. Hiob 33, 4. Den Siz des Lebenshauchs sezten sie natürlich in seine Brust, לב d. i. Lunge; daher die Eingeweide zuweilen dabei stehen. Er leitet zwar vieles aus der Herablassung Gottes her, vergleicht doch aber auch Stellen aus Homer, so wie die Vorstellungen der Brachmanen und griechischen Philosophen. Er unterscheidet zwei Zeiten, sucht aber die verschiednen Begriffe derselbigen in Einer zu vereinigen. Er geht zugleich ein auf die Lehre von der Unsterblichkeit, Scheol, Zustand der Bösen nach dem Tode. Dann entwickelt er die Vorstellungen von der Seele nach dem Exil in den Apokryphen seit der Vermischung mit Persern, Chaldäern, Griechen. Zulezt Vorstellung von Unsterblichkeit und Zustand nach dem Tode im N. T.

1775—1782. Aug. Herm. Niemeyer, Charakteristik der Bibel (3te Ausg. 1795.) gibt schäzbare Beiträge zu einer praktischen Anthropologie aus und an der Bibel. Er betrachtete dort schon die Bibel als Geschichte der Menschheit. — Die moralischen Beispiele von Rose, 2 Thle. 1799. sind nichts als eine selten erweiternde Repetition der Niemeyerschen Angaben.

1781. Lorenz Sterne, des Menschenkenners Benuzzung einiger Schriftstellen. Basel, 8.

1781. Gerh. Jul. Coners, Versuch einer christlichen Anthropologie. Berl. 8.

1784. J. G. Herder, Geist der hebr. Poesie, Th. 1, S. 201. Ansichten von der Menschennatur aus dem A. T.

1789. *Edvard Holmes. attempt to prove the materiality of the soul by reason and scriptures. Lond.* (s. Reuſs gel. Engl. 2, 192.)

1791. W. C. L. Ziegler, Entwiklung der Begriffe von נפש bei den Hebräern; zweiter Excurs zu dessen N. Uebers. der Denksprüche Salomons. Lpz. S. 392. Schon da sehr richtige Blicke in den Geist der Ursprache. Seit diesem Excurs wurde die Unsterblichkeitslehre der Hebr. wetteifernd untersucht und dadurch zugleich mehr oder minder Licht auf die Begriffe der Hebr. von der Seele geworfen.

1792. Gli. Erdm. Gierig, Entwiklung aller Bedeutungen des Wortes Geist in den Grundsprachen der Schriften des A. und N. T. Dortmund. 1. und 2. Abschnitt.

1792. *Geo. Thom. Serz — Figmentum de animo humano ante subter terra existente, quam corpori adjungeretur, falso* S. 5. *attribui demonstrat. Norimb.* 4.

1792. Wilhelm F. Hezel, Entwiklung der schweren biblischen Begriffe, Geist und Fleisch. Giessen, 8. vergl. dessen Geist der Philos. und Sprache der alten Welt. Löb. und Leipz. 1794. Aus dem leztern ersieht man mehr noch die Sprache als den Geist der alten Welt. Die Zusammenstellung der homer. Gesänge mit den in Rüksicht auf Zeit- und Bildungsstufen unter sich so verschiednen hebr. Schriftstellern des A. T. beruhte hier noch nicht auf festen Gründen. Die Ursachen der Denkart der frühern Menschheit wurden nicht genug aus dem Gange und der Geschichte der menschlichen Entwickelung abgeleitet.

1793. *Jac. Borsdorff, Theoriae mentis humanae revolatione exultae Partic. 2da philos. Abo.*

1796. Begriffe vom Geiste Gottes, die im A. T. statt finden, in J. E. C. Schmidt's Entwurf einer Darstellung der Begriffe des N. T. darüber in dessen Bibl., für Krit. und Exeg. 1, 2, 22. vergl. Dessen Geschichte und Entstehung des Namens Logos. *Ibid.* S. 576. f.

1796. G. L. Bauer's Theologie des A. T. S. 211 und 241. f. vergl. dessen *Dicta classica V. T. T. I. p.* 20. *T. II. p.* 1. — (Sollte Kants moralische Interpretation wirklich nur pragmat. Nuzanwendung sein, wofür sie B. erklärt, so konnte sie Maucharts Gebrauch zulassen).

1800. Christian Fr. Schneiders Wörterbuch über die gemeinnüzzigen Belehrungen der Bibel, 2r Th. fortgesezt v. J. C. F. Hempel. Geist 330. Gemüth 341. Herz 522 f. Dabei ist die gute Methode befolgt: erst Worterklärung (lexikalisch, grammatisch, analysirend aus den Grundsprachen). Dann folgt in einem besondern Artikel die Sach- und Begrifserläuterung.

1801. Erschien die erste besondre Abhandlung von J. D. Mauchart Ideen zu einer Psych. der Bibel, in dessen allgem. Repert. der empir. Psychol. Bd. 6, S. 3—41. — Es war Bedürfnifs und Verdienst, die Ideen und den Plan einer bibl. Psychol. fester zu sezzen, und einen dreifachen Begrif zu unterscheiden, wie hier geschah. Die Frage sey: was lehrt die Bibel in Ansehung der menschlichen Seele? Dies werde nun entweder ein in die Bibel hineingetragenes und nun aus ihr wieder bewiesenes Vernunftsystem; oder ein aus der Bibel zusammengelesenes Aggregat von einzelnen psychol. Aeusserungen; oder — was M. selbst wünschte, eine psychol. Behandlung (eigentlich mehr Benuzzung) der Bibel, einzelner Geschichten, Winke, u. d. g. Dies gäbe also eine Psychologie nach der oben unter N. 2. beschriebenen Art — eine Psychologie an der Bibel.

Neben den von M. genannten Hülfsschriftstellern für die bibl. Psychol. Jerusalem, Hefs, Ewald, Schiller, konnten und sollten auch eben so gut noch Herder und Eichhorn angeführt werden.

1801. F. V. Reinhard, vom Kleinigkeisg. in der Sittenlehre. S. 56. f.

1802. Psychologie des N. T. von Jo. Gottlieb Münch. Regensb. 8. lieferte eine psych. Chrestomathie einzelner Stellen, geordnet nach Seelennaturkunde, Seelenkrankheitskunde und Seelenheilkunde. Die Lezte gehörte eigentlich nicht zur Psychologie. Uebrigens sieht diese Schrift nur auf die auffallendsten Seelenerscheinungen und Seelenwirkungen; daher ist sie auch nicht vollständig.

Zerstreute Beiträge finden sich in Reinhards, Greilings, Tischers, Predigtsammlungen und Predigtentwürfen. — Bei den Reinhardschen Predigten sind es besonders die Benuzzungen der bibl. Texte, in denen so reichhaltiger Stof für die biblische Psychol. liegt. Und gewifs diese sind nicht benuzt in der Schrift, welche Reinhards psych. Lehrsäzze aus seinen Schriften — besonders Predigten — darstellen sollte; in Pöliz vollständiger Darstellung der theolog. und philos. Lehrsäzze des D. Reinhard. 2r Th. Reinhards Beiträge zur empir. Psych. und Pädagog. enthaltend.

Vergl. darüber Revision der Bearbeitung der empir. Psychol. in den lezten drei Quinquennien des 18. Jahrh. — in den Ergänzungsblättern zur allgemeinen Literaturzg. 2r Jahrgang. (S. 38. u. 78. *).

Unter den Schriftstellern, welche für die bibl. Psych. Beiträge geliefert haben, verdienen die Bearbeiter der bibl. Wunder und Mythen eine ganz besondre Erwähnung. Denn grade in diesen beiden kömmt in Rüksicht des Erzählten und des Erzählenden so gar viel auf den richtigen psychol. Blik an. Indefs zeigen die mehrsten Bearbeiter der biblischen Wunder weit weniger psychol. und humanen Sinn als man von unserm Zeitalter erwarten sollte. So wie die Exegeten sich kaum an die treuhistorische, geschweige denn an die psychologische Interpretation gewöhnt haben; so ist das bei den Wunderdeutern noch weit mehr der Fall, und sie werden oft nur Wunderschöpfer. Ohne historische Kritik und ohne psychol. Scharfblik sind sie bald vornehm absprechende Reformatoren, bald blind rathende Dichter. Sie hätten vor allen Dingen von der psych. Bildung des Wunder-Erzählers ausgehen sollen, ehe sie das erzählte Factum selbst darstellen. Etwas that dafür Hezel in seiner Schrift: Geist der Philosophie und Sprache der alten Welt. 1. Th. 1794.

Die biblischen Wunder — deuteten neuerlich besonders:

Eck, Joh. Chr. Fr. Versuch, die Wundergeschichten des N. T. aus natürlichen Ursachen zu erklären. Berl. 1795. 8.

Die Wunder des A. und N. T. in ihrer wahren Gestalt. Rom 1799. 8.

Ausführliche Erklärung der sämmtlichen Wundergeschichten des A. T. aus natürlichen Ursachen mit philos. krit. und histor. Anmerkk. Ein Gegenstük zu Eck. 1 Th. Mosaische Schriften. Berlin 1800.

---

*) Als den Verfasser dieser Revision dürfen wir den Urheber dieser bibl. Psych. selbst nennen.

Fortsezzung davon unter dem Titel: Kritik und Erklärung der im hebr. Staate sich ereigneten Wunderbegebenheiten von Josua bis auf Jesus mit exeget. und histor. Anmerk. Altenb, 1802. — Beide mit einer Abhandl. über Wunder und Offenbarung.

Die Mythen der Bibel sind theils in den Bearbeitungen der Urgeschichten und einzelner Dogmen, von Scheol, Unsterblichkeit u. s. w. berührt, theils besonders behandelt worden.

1792. Abhandlung über die Mythen der Hebr. von Seidensticker; Schleswig. Journal. 1792. Er versprach eine Mythol. der Hebr. und drang auf Unterscheidung der Schriftsteller, vergl. Henke's Magazin 3, 1, 3.

1792. Heſs, über die Gränzen dessen, was in der Bibel Mythos, Anthropologie, Personification, Poesie, Vision und wirkl. Gesch. ist; in s. Bibl. der h. Gesch. Th. 2. Abh. 4.

1793. Schelling, über Mythen, histor. Sagen und Philosopheme der ältesten Welt. S. Paulus Memorab. St. 5, S. 1—69. Hier auch psychol. Mythen.

1794. Corrodi — ob sich in der Bibel Mythen finden. Beiträge zum vern. Denk. in der Relig. Heft 18.

1800. Meyer — Hermeneutik des A. T. Th. 2. S. 643. f. — von hebr. Mythol.

1802. Bauer — Hebr. Mythol. des A. und N. T. mit Parall. aus der Mythol. anderer Völker, vornämlich der Griechen und Römer. 2. Bde.

Der unmittelbare Zwek der folgenden Abhandlungen über bibl. Psychologie ist nicht eine Entwiklung des in der Bibel enthaltenen Stoffes zur Menschenkenntniſs zum Behuf moralisch-religiöser Volksvorträge; auch nicht ein Herausheben und Aufsammeln der Züge von Natürlichkeit, Erhabenheit, Sanftheit etc. welche in einzelnen bibl. Charakteren hervorstechen. Vielmehr nehmen wir blos auf solche Aussprüche, Handlungen, Einrichtungen Rüksicht, welche Menschenkenntniſs voraussezzen oder verrathen. Der Zwek, der uns vorschwebt, ist also mehr historisch-hermeneutisch, und unser Bestreben ihn zu erreichen wird zugleich mit der Bemühung verbunden sein müssen, die Willkühr der moralisch-asketischen Erklärer, deren es auch unter den gelehrten Exegeten noch immer gibt, in ihre Gränzen zurükzuweisen. Denn es muſs doch darauf abgesehen seyn, daſs es endlich einmal aufs Reine komme, wie tief die Schriftsteller selbst nur (nicht ihre Erklärer) in die Menschennatur blikten, wie weit sie sie streng beobachteten. Die Bibel verdient es mehr als irgend ein Buch, daſs sie mit dieser historischen Treue behandelt werde; und wie wenig ist ihr denn doch diese Gerechtigkeit bis jezt wiederfahren! Bald haben ihre Gegner ihr zu wenig, bald ihre Freunde zu viel beigemessen. — Dabei könnte sich wohl nun aber das Resultat ergeben, daſs jene alten orientalischen Schriftsteller in theoret. Hinsicht, als eigentliche Seelenforscher und Seelenerklärer weit, sehr weit hinter dem, was man jezt einen Psychologen nennt, zurükstehen; daſs sie aber demohngeachtet in praktisch-empirischer Hinsicht, als Menschenbeobachter, wenigstens als Auffasser des ganzen lebendigen Menschenhandelns sehr oft unsern Menschenbeobachtern wenigstens gleich stehen dürften.

Um nun dem oben S. 10. entworfenen Ideale einer bibl. Psychologie einigermassen nahe zu kommen, würde man vielleicht folgende Methode als eine nicht unzwekmässige anwenden können:

1) Als sichre Grundlage und Norm des sonst zerstückelten und verworrenen Ganzen, und als Bestimmung der ersten und lezten Stufe der psych. Cultur der Hebräer, innerhalb deren ihr Geist sich thätig zeigte, werde ein Lehnsaz aus der allgemeinen Geschichte der psych. Cultur der Menschheit überhaupt vorausgeschikt. Daran läſst sich sodann die Untersuchung schliessen: Was sezte das anerkannt älteste Buch der hebräischen Nationalliteratur an psychol. Cultur doch schon voraus?

2) Nun folge eine Geschichte der hebr. Menschenkunde, vergleichungsweise *a priori;* d. h. gebaut auf eine Menschengeschichte dieser übrigens isolirten, obschon auch viele Völker berührenden Nation, blos abstrahirt also von der allgemeinen Bildungsgeschichte der Hebräer, ihres innern Nationalcharakters, Sprache u. s. w., so wie von ihren Schiksalen. — Aus dem, was beide — innere und äussere — Veränderungen vereint waren, läſst sich (zumal mit Hülfe von N. 1.) leicht auf ihre Menschenkunde und den Geist derselbigen im Allgemeinen und Wesentlichen schliessen. —

I.

Ein Lehnsaz aus der Urgeschichte der allgemeinen psychologischen Cultur der Menschheit überhaupt, als Einleitung und Ergänzung der Lücke, welche ohnedem in der psychologischen Culturgeschichte der Hebräer bleiben müſste.*)

Diese einleitende Ergänzung muſs sich offenbar auf zwei Hauptpuncte beziehen, und eine Ansicht zu geben suchen, theils von dem Zustande des sich zur Beobachtung entwickelnden Menschen und der Grade des sich entfaltenden Bewuſstseyns; theils von den Gegenständen seiner Beobachtungen wie seiner ersten Reflexionen.

1. Zustand des zur Beobachtung der Menschheit aufstrebenden Menschen.

a) Der Mensch muſs in seinem ursprünglichen Zustande als Kind angenommen werden, und bei aller körperlichen Stärke doch eben so unbeholfen, so dumpf und abhängig, als ein Kind. Als solches sah und dachte er ursprünglich nicht einmal, sondern faſste blos blind auf, und empfand verworren.

---

*) Darüber wenige und nur verworrene Bemerkungen in der Schrift: über Offenbarung und Mythologie. Berlin, 1799.

b) Der Mensch hatte längst schon gehandelt, seine Kraft, z. B. seine Sehkraft, angewendet und geäussert, hatte lange schon seine Seele gebraucht, ehe er diese Kraft — zumal in sich selbst — ahnden konnte oder wollte. Er hatte sogar Stürme und andere Naturerscheinungen wirklich hören und vernehmen können, ohne sich zugleich und bald um die Ursachen — auch nur die nächsten — zu kümmern.

c) Wie er lange ausser sich keine Gewalt ahndet, so ahndet er noch länger in sich keine Seele; seine Seele ist ihm gleich null; er denkt sich ganz Seelenlos als ein Stük Fleisch und Bein; noch länger aber traut er sich keine beharrliche, keine eigne Seele zu, und immer ist ihm die erste Seele nur wieder etwas Körperliches, eine physische Macht, das Athmen und Leben.

d) Dennoch wirkt schon früh ohne sein Bewuſstseyn die Natur auf ihn und erzieht ihn gleichsam zum Erkennen ihrer und seiner selbst; ihr grosses Lebensprincip zieht gleichsam von aussen den in jedem Menschen wohnenden Lebenstrieb an. Es bedurfte nur des ersten halben und helldunkeln Erwachens, und früh genug fängt der Mensch an ein mächtigeres Etwas, als er selbst ist, zu ahnden, obgleich anfangs nur in einzelnen und auffallenden Aeusserungen, Erscheinungen und Handlungen. —

Nur ahndet er das grosse Lebensprincip der Natur noch nicht als solches, nicht als Kraft, sondern nur als Macht, im Sturm und Donner. Die äussere Natur besteht ihm aus einzelnen Theilen, deren jeder, jeder Baum, Stein, Fluſs seine Macht hat.

e) Doch in jenen dunkeln Ahndungen eines mächtigen Etwas, die sich aus den wiederkehrenden einzelnen Erscheinungen allmälich entwickeln, eines Etwas, dessen Zuge er selbst folgt, halt der Mensch daselbige noch lange nicht für seine, sondern für eine fremde, höhere Kraft; oder vielmehr (da der Begrif der Kraft von seinem unentwickelten Verstande noch nicht gebildet seyn kann, da blos seine Einbildungskraft ihm dient, und statt der Begriffe ihm nur anschauliche Bilder vorhält) für ein höheres lebendiges Wesen, das alle einzelne Theile der Natur erfülle, das stärker sey, als er selbst; er nennt es Geist, Gott, Θεος (in allen Sprachen derselbe Begrif). Und selbst diese Ahndung nimmt er auf Glauben an; die erste Ahndung höherer Mächte dünkt ihm nicht seine Ahndung; er hält sie für eine Offenbarung, d. i. für eine Einblasung jener ihn anhauchenden Mächte selbst. Sonach lernt der Mensch sich erst in andern finden, und diese andern sind ihm anfanglich nicht Wesen seiner Art, sondern höhere, dichterische Wesen, und diese wagt er sogar eher zu beurtheilen, ehe er sie noch kennt, und ihre einzelnen Eigenschaften zu bestimmen vermag.

f) Daraus erklärt sich von selbst leicht der erste Gehalt und die erste Gestalt der Menschenkunde. Die erste Psychologie oder Menschenkunde war der Materie nach Theologie, Götterkunde. Die Kräfte der Natur waren ihnen Götter. Daher Dichtungen von den Eigenschaften der Götter, von einzelnen Gebräuchen und Handlungen der Götter. Bei aller Schwäche und Niedrigkeit dieser Götter lag doch der Keim des wahrhaft Göttlichen in ihnen; und die früheste Menschenkunde war gewissermaſsen idealischer, poetischer als die unsrige.

Der Form nach war sie Mythologie, d. i. Sagengeschichte; bestehend theils aus Dichtung, theils — nachher — aus erzählender Darstellung des Erlebten, Gesehenen, Gehörten. In der ersten Form war alles Leben, man sah die Götter im Leben, die Menschheit in den Göttern, wie sie treibt und lebt. Dichter waren die ersten Interpreten der Gottheit, aber auch der Menschheit.

g) Im Fortgange seines Beobachtens geht der Mensch von leidentlicher Thätigkeit zur thätigen über, wobei die erst dunkeln, dann immer deutlichern Regungen des Gewissens eine Hauptrolle spielen. Je mehr man zu seinem Gewissen kam, desto schärfer konnte man beobachten und sich seiner selbst bewuſst werden. Den dumpfen Träumen des Kindes folgt ein plözliches Aufschrecken; und dieses Aufgeschrecktwerden ist ein Zusichselbstkommen. Er fängt nun an zu sehen. Geschieht nicht auch im Kinde die erste Bildung durch Träume? Eine Furcht, welche ihm zu fliehen gebietet, ist die nächste Folge jenes Aufschreckens, und diese Furcht laſst die Sinne in ihm gleichsam erst aufgehen. Die Flucht vor dem ihn aufschreckenden Gegenstande ist die erste Beobachtung desselben; sie

kann nur oberflächlich seyn und aufs Riesenmässige gehen. Die Furcht zwingt ihn zu immer öftern Gebrauche der nun immer mehr geschärften Sinne, und erzeugt in ihm das erste obgleich noch schaudernde Empfinden auffallender Gegenstände. Allmählich wird es ruhiger in ihm, wenn ihn die Flucht in eine sichernde Entfernung von dem Gegenstande der Furcht geführt hat; er wagt es, eine zwar noch scheue, aber doch gefaſstere, verwundernde Betrachtung darüber anzustellen. Diese führt ihn nun zur Schaam, durch welche ihm erst sein Innres eröfnet wird, so wie eben sie zugleich der Keim des Selbstgefühls und einer höhern Besonnenheit ist. Und so bilden sich nun die Grade des Bewuſstseyns allmälich weiter aus.

Dies ist die Geschichte des Ganges, welchen der Mensch bei seiner Entwickelung zur Beobachtung natürlich gehen muſs.

Eben so unentbehrlich ist aber auch zu einer einleitenden Ergänzung der psychologischen Culturgeschichte einer Nation die Erwägung des zweiten angegebenen Punctes,

2) der Folge der Gegenstände der Beobachtung und Aufmerksamkeit bei dem Menschen, der sich eben zur Beobachtung entwikkelt hat. Von welchen Gegenständen sezte die Einbildungskraft ihre ersten Bilder zusammen, und von welchen Bildern gingen alsdann wohl die ersten Begriffe aus, welche ihr Product sind? — Ehe man es unternimmt diese Reihenfolge aufzustellen, muſs man sich es recht vergegenwärtigen, was ein solcher Beobachter zu dem von ihm beobachteten

Gegenstande selbst mitbringt. Er sieht anfänglich in jedem Gegenstande mehr, als wirklich in ihm liegt, er sieht in ihm seine Träume, seine Einbildungen und seine Schlüsse, ohne beides sondern zu können; sich selbst sieht er und trägt er in die Gegenstände hinein, ohne es zu ahnden, daſs er in den Gegenständen sogar sein Ich oder sich selbst verliere; daher findet er sich selbst zuerst ausser sich, wie in einem Spiegel, in den ihn umringenden Gegenständen. — Bei dieser Beschaffenheit des beobachtenden Menschen ist es offenbar

a) Zuerst das Aeussere, was Gegenstand seiner Beobachtung wird, das in die Sinne Fallende; mithin erst das Hörbare, dann das Sichtbare; Schälle und Töne, Erscheinungen und Körper. Da seine Sinne aus Mangel an Belebung noch stumpf (nicht abgestumpft) sind, so beobachtet er unter den Tönen anfangs nur die rauschenden, Sturm, Donner; später erst die sanften und leisen; unter den sichtbaren Erscheinungen zuerst wieder die am stärksten sein Gesicht afficirenden, das grelle Farbenspiel, das Ungeheure, Grosse, Starkbewegte, Glänzende. Allmälich erst das Sanfte, sich Verändernde, Bewegliche, Lebendige an Thieren. Daher die grosse Thierkunde der Wilden. So nun kommt er zum Menschen; aber auch an diesem wird der erste Gegenstand seiner Beobachtung immer wieder das Hörbare, das Sichtbare seyn; der Körper, und zwar der Schrei desselben, die starke, Furcht einjagende Bewegung desselben im Affecte. Sodann die vorübergehenden Zeichen und Töne der Leidenschaft, die der Wilde so leicht versteht und so richtig deutet, — als Naturphysiognom und Pathognom; — dann die bleibenden, festern Gesichtszüge; zulezt die Gestalt überhaupt. Jezt werden ihm nun die gewöhnlichern Bewegungen, die äussern Handlungen des Menschen wichtig, seine Thaten und Producte; doch nicht sowohl als (durch Freiheit) gethan, sondern als (durch Nothwendigkeit oder Willkühr) geschehen, ohne irgend Reflexionen über Ursache und Triebfedern anzustellen. — Hier ist der Zeitpunct der chronikenartigen Sagengeschichte. — Unter diesen Handlungen selbst sind es aber immer wieder zuerst die auffallendsten und erschütterndsten, die schnellesten, die fühlbarsten, die ihn zur Beobachtung einladen. So führt ihn das Aeussere am Menschen allmälich zur Beobachtung des Innern im Menschen, und zwar natürlich zuerst zur Beobachtung des Auffallenden, sich Aufdringenden; Träumen, Ahndungen und Leidenschaften. Hierauf zieht ihn das Nüzliche, Sinnlichreizende, Interessante an sich; sodann das Schikliche, Anständige und Schöne; zulezt unter allen das Gute der Kraftäusserungen. — Ist er bis dahin gekommen, so geht er nun auch mit Beihülfe des Schlusses an die Beurtheilung der Handlungen als Wirkungen, mit Hülfe des Schlusses auf die Kräfte, deren Aeusserungen sie sind, auf die Triebfedern, die sie erzeugten, auf ihren Werth. Nun scheidet sich vor seinen Blicken das Eigenthümliche, die Individualität des einzelnen Menschen aus; endlich das Eigene, Selbsterzeugte, das aus der Verbindung der Individualität mit der Freiheit Hervorgegangene. — Und so kommt der Mensch erst spät zu sich selbst, zur begreifenden Beobachtung seiner selbst. Zuerst sind es eigene Handlungen, was er an sich beobachtet; dann eigne

Triebfedern; nun das Eigenthümliche, Selbstgebildete; zulezt die selbstbildende, selbstschaffende Kraft, die Selbstmacht und Freiheit. Endlich — zu höherer Abstraction fähig geworden — findet er das Aehnliche in sich und Andern, das Sich-verwandte, den Charakter der Menschen, mehrerer Menschenklassen; zulezt den Charakter des Menschen, also sein Höchstes; Eine Kraft, Eine Freiheit, Ein Göttliches in allen, zum Guten berufen. Ueberhaupt das Unveränderliche, Bleibende, Dauernde, das Nothwendige und Allgemeine, und so in der Göttlichkeit zugleich das Unsterbliche, das Ewige. Zuerst das äussere Sehen, dann das Empfinden, zulezt das Wahrnehmen, das ist die Folge, in welcher die Gegenstände der menschlichen Beobachtung erscheinen müssen.

b) Auch die Bilder seiner Phantasie, die seine Beobachtung begleiten, haben eine bestimmte Aufeinanderfolge. Diese — in ihm erscheinenden Bilder nimmt der Mensch für wirkliche Objecte ausser sich. Die Bilder, welche sich beim Beobachten jener Gegenstände in seiner Phantasie erhoben, hielt er, — was sie in seiner Phantasie waren — für wirkliche sich bewegende und schwebende, hauchende und athmende, lebende und belebende wie bezaubernde, empfindende und Empfindung mittheilende Dunstgestalten. Zuerst sind es unbestimmte, zerfliessende und unstete Gestalten, daher Ungeheuer; allmälich gestalten sie sich immer mehr nach den Gesezzen seines Sehens und werden ihm sichtbare Geister; sie treten als bezaubernde Gespenster vor ihn hin, werden als reelle, ausser sich wirkende Objecte, als etwas Geschehenes (nicht Eingebildetes) geglaubt, gefürchtet, ausgezeichnet. — Der Pfeil, der dahin fliegt, wird durch einen Geist, der in ihm wohnt, getrieben.

c) Und so ist denn eine solche Aufeinanderfolge auch in den Begriffen des Menschen sichtbar, der sich zur Beobachtung entwickelt. Diese Begriffe entstehen aus den Bildern der Phantasie, weil die Ungebildeten an die Realität ihrer Träume glauben und ihre Einbildungen für wirkliche Gegenstände halten.

1) So hohe Abstraction auch die Begriffe Geist (in der äussern umgebenden Natur) und Seele (im Innern des Menschen) vorauszusezzen scheinen, so entstanden beide doch schon früh genug. Wie der Mensch von den Objecten erst zum Subject kam, so von Geistern ausser ihm zu dem Geiste in ihm; vom Makrokosmos, wenn gleich noch nicht von ihm selbst in ein Ganzes zusammengefaſst, ging er über zum Mikrokosmos seines Selbst.

2) Die Idee des Göttlichen und des Begrifs von ihm war eher als die Vorstellung der Seele und des Begrifs von ihr. Nahm er gleich jenes Göttliche aus sich selbst, so wuſste er dies doch nicht, und allmälich ward die Seele eine Copie von dem Göttlichen. Daher kam aber auch die frühe Verwandtschaft der Götter und Menschen, und daher kann man auch wirklich sagen, daſs der Mensch durch die Gottheit (d. h. durch seinen Begrif von ihr) auf die Seele (ihr Daseyn wie die Vorstellung von ihr) geführt worden ist.

3) Diese Thatsachen werden sogleich begreiflicher, wenn man die ältesten Vorstellungen von beiden kennt. Diese ersten Vorstellungen von Gott

und Geist waren weit roher, starksinnlicher, thierischmenschlicher und unbestimmter, troz der mehrern Namen, die man ihnen gab, als die spätern. Der rohe Name blieb gewöhnlich, wenn auch die Begriffe sich verfeinerten; und selbst in den verfeinertsten Begriffen sind die Spuren ihres eigentlichen Ursprungs nicht ganz verlöscht.*)

Die bisher aufgestellten Lehnsäzze aus der allgemeinen psychol. Culturgeschichte waren eines theils nothwendig, um die Geschichte der Cultur zu ergänzen, welche die Cultur des Mannes voraussezt, von dem eine Geschichte der psychol. Cultur der Hebräer erst ausgehen kann, — die Cultur Abrahams, der denn doch wenigstens schon aus der Barbarei und Wildheit herausgetreten war. Sie waren aber auch eben so nothwendig in einer andern Rüksicht, sofern einzig durch sie eine psychol. Kritik der Sagen und Vorstellungen begründet wird, welche die Juden selbst über jenen Zeitraum vor Abraham in der Genesis haben. Und diese sind denn offenbar eben so nothwendig einer wirklichen Geschichte der psychol. Cultur der Hebräer vorauszuschicken.

Allein ehe diese Urkunden der Prüfung unterworfen werden können, muſs schon einiges über die Ausdrücke festgesezt worden seyn, durch welche

---

*) Die nähern Erörterungen und tiefern Begründungen aller dieser Annahmen wird des Verf. Culturgeschichte der Menschheit geben.

wir in denselbigen Erscheinungen am Geiste des Menschen bezeichnet finden. Die Schriftsteller konnten diese Ausdrücke natürlich nur aus der Sprache des Volks nehmen, wie sie dieselbige schon vorfanden. — Wir führen also hier die einzelnen Namen auf, welche die Hebräer ihren Vorstellungen von Seele gegeben haben, und machen einen Versuch, jeden dieser Namen, von der Geschichte geleitet, durch seine allmäligen Veränderungen zu verfolgen. Dies ist der sicherste Weg, einen jeden Schriftsteller, wenn er von der Seele spricht, in seinem Sinne zu verstehen, nicht in unserm.

Gehen wir von den Bezeichnungen des ganzen Menschen aus, die sich in den Schriften der Hebräer finden; so führen sie alle auf den Wurzelbegrif der Schwäche und Ohnmacht zurük, durch welchen die ersten Benennungen des Menschen bestimmt worden sind.

Der älteste Menschenname אדם bezeichnet ursprünglich die braune, safranrothe Farbe des leimigten Bodens oder des Menschenfleisches. Genes. 1, 26. 5, 2. Der Erdenmann also, der aus Erde gebauete, ist der älteste Name des Menschen bei den Hebräern. Auf denselben Begrif von Ohnmacht und Schwäche führt ein andrer Name אנוש, von אנש schwach, verlezbar: also der Schwache, der leicht zu fällende. Dies spricht sich noch deutlicher durch die Zusammensezzung, בני אדם und אנוש aus, welche überall das Niedrige, Abhängige und Hinfällige der Menschen bezeichnen soll. Genes. 11, 5. Ps. 62, 10. um nur einige der so sehr vielen Stellen anzuführen. — Dieselbe Bewandniſs hat es mit der Benennung des

Menschen בשר, der aus Fleisch und Bein (wie das Thier, Genes. 7, 21.) bestehende, von niedrer, irdischer, thierischer, nicht göttlicher, himmlischer Abkunft. Genes. 6, 3. 12. 8, 21. — Auf denselbigen Urbegrif führen auch alle die dichterischen Bezeichnungen und Vergleichungen des Menschen zurük; er ist dem Dichter ein הבל, Ps. 39, 6. ein blosser Hauch; ein צל, ein vorüberfliehender Schatten, Hiob 8, 9. 14, 2. Ps. 144, 3. — eine welkende Blume, Hiob 14, 2. Der Name גבר Hiob 3, 2. bezeichnet zwar den Starken, aber nur relativ, denn es bedeutet den Mann, der offenbar stärker ist als das Weib. — Doch mit dem eigentlichen Namen Sterbliche werden Menschen erst in der spätern Sprache des Hellenismus bezeichnet, B. d. Weish. 7, 1.

Ueber die Natur der Seele, als eines eignen den Menschen erfüllenden Wesens dachten die Hebräer erst nach ihrer Vermischung mit philosophirenden Völkern, folglich erst geraume Zeit nach ihrem Exil. Die ersten Philosopheme eines Hebräers über die Seele sind die des Philon, der sie vom Platon entlehnte.

Der Wurzelbegrif ihrer drei ältesten Hauptwörter, רוח, נשמה, נפש, wodurch sie ihre Vorstellung von Seele aussprachen, ist Hauch, und zwar dachten sie sich darunter einen Theil des göttlichen Hauches oder Windes, der den Körper des Menschen oder des Thieres, in den er fährt, so lange er in ihm weilt, belebt, zusammenhält und sein Athem ist. Haucht er ihn aus, oder verläſst er ihn anders (durch Erstickung), so zerstiebt der Körper. Wäre zwischen jenen drei Worten ein Unterschied, so muſs er sich aus ihrem Gebrauche abstrahiren lassen.

רוח

scheint, als der einfachste Laut, unter allen Seelennamen der älteste, so wie er gewiſs nur einsylbig *rûch* ausgesprochen ward. Die Bedeutungen dieses Wortes sind genetisch, geordnet, folgende:*)

1) Der Naturhauch, der Wind, πνευμα, *spiritus*. Genes. 1, 2. 3, 8. 8, 1. Ps. 18, 11. — Dem Winde schrieb man nun sehr vieles zu, er bewegt die Wellen, er kann wie Dampf auf- und niedersteigen, Kohel. 3, 21. Was er erfüllt, das sezt er in Bewegung, sey es Thier oder Mensch er ist das *primum movens* in den Dingen. Er ist das Entgegengesezte von Staub, Kohel. 12, 7. und von Fleisch, Hiob 12, 10. Jes. 31, 3. — Gott sendet ihn in den Menschen, um ihn weise zu machen; Hiob 32, 8. er nimmt seinen Plaz in der Nase 27, 3. und in der Brust des Menschen 32, 18. 20.

2) Der Menschenhauch, Athem, Lebenshauch, Leben selbst, Hiob 6, 4. Ps. 31, 6. 104, 29. Doch steht bisweilen, um diesen Sinn genauer anzudeuten, חיים ausdrüklich dabei; Genes. 7, 15. 22. Eigentliche Bedeutung ist nur Athem. Dieser ist gepreſst Proverb. 15, 13. aus Gottes Munde kommend, ist — Ausspruch Gottes, Ps. 33, 6. Hiob 33, 4.

3) Inneres Leben, Aufgewektheit, Munterkeit, Muth, Jos. 2, 11. 1 Kön. 10, 5. — So ist רוח in Iosuah ein dunkelgedachtes Analogon dessen, was wir Gemüth, Gefühlsvermögen nennen. Als solcher

---

*) Alle unsre Wörterbücher von todten Sprachen haben, selbst die, deren Verf. grosse Philologen sind, doch noch zu viel bestimmtes zusammengetragen, und manches, blos aus dem Zusammenhange erschlossene als factisch dargestellt.

wird der רוח niedergeschlagen, Hiob 7, 11. Ps. 51, 19. bekümmert, Genes. 41, 8, mit Schmerz erfüllt, Ies. 54, 6. Ein רוח war den Hebr. der Affect, als ein sich erhebender Sturm, ein hochfahrender, aufbrausender Eifer, Numer. 5, 14. So besonders Zorn, Ps. 18, 16. Feuer und Lebhaftigkeit, Mal. 2, 15. auch Leidenschaft des Stolzes, Proverb. 16, 18. 19. Kohel. 7, 8. 9. erpreſste Exaltation, Hos. 9, 7. (Mann des Geistes).

4) Gesinnung, d. h. ein in seinen Bewegungen sich gleich bleibendes Gemüth, Ps. 32, 2. Prov. 1, 23. 16, 2.

5) Die lezte Bedeutung, die nur in spätern Fällen vorkommen kann: Der sinnende Geist, welcher forscht, Ps. 77, 4. 7. verdunkelt wird Ezech. 21, 12. einschläfert, Ies. 29, 10. Einsicht zeigt, Exod. 31, 2. 28, 3. Jehovahs Geist hohe Einsichten, Jes. 40, 13. Ps. 139, 7.

נפש

von נפש hauchen, blasen, also:

1) Der hauchende, blasende Wind. Es wird mehr weiblich als männlich gebraucht, und correspondirt dem occidentalischen ψυχὴ, *anima*.

2) Der Athem eines (durch das Blut lebenden) thierischen, menschlichen Körpers; die Kraft desselben, so fern sie im Blute besteht. Die Lebenskraft des Blutes, welche den Körper (lebendig oder gesund) erhält. Hiob 41, 13. — Daher schreiet das vergossene Blut, Genes. 4, 10. wofür Hiob 24, 12. נפש steht. Blut und Athem sind vereinigt, Genes. 9, 4. 5. das Blut gehört der נפש Numer. 19, 11. — Weil vergossenes Blut den Menschen entkräftete, zuweilen

sogar tödtete, so ward die eigentliche Lebenskraft (nicht Lebensprincip) im Blute gesucht. An die Bewegung des Blutes, wie Ziegler meint, dachte man wohl damals noch nicht. Levit. 17, 11. heiſst es ausdrüklich, die נפש des Fleisches ist im Blute, oder v. 14. in der נפש jedes Fleisches (Körpers) ist sein Blut, und dieses ist in seiner נפש; dieses Fleisch gab ich euch (eurer נפש) zur Reinigung. — So auch Deut. 12, 23. das Blut des Thieres ist die נפש — die eigentliche Kraft des Körpers, was ihm Leben gibt. (*Joseph. Archaeol.* 1, 3. 8. — ἐν τουτῳ [αἱματι] γὰρ ἐϛιν ἡ ψυχη). Die נפש wird getödtet, wenn das Blut vergossen wird, Genes. 37, 21. — Den Siz des Lebens suchten ausser den Persern (s. Meiners *de relig. vet. Pers.*) auch die Hellenen im Blute, *Iliad. XIV*, 517. vgl. *Odyss. II*, 37. das Leben flieht durch die Wunden blutsaugender Traumbilder der Todten.

3) Der sichtbare Körper des Menschen oder des Thieres (nicht aber lebloser Geschöpfe); sowohl wenn er durch das ihn erhaltende Blut noch lebendig ist, (s. die angef. Stellen) als wenn er durch den Verlust des Blutes getödtet ist, Genes. 9, 5. Levit. 23, 1. 11. 22, 4. — Die נפש kann sogar erschlagen werden, Genes. 37, 21. Numer. 9, 6. aufgerieben durch Laster Proverb. 6, 32. Man soll Thierkörper in ihrem Blute — d. h. die noch zappelnden Glieder — nicht geniessen. — Nur bezeichnet נפש das Belebende, vielleicht sogar nirgends das Leben in *abstracto*, da man immer Körper übersezzen kann; sondern nur belebt, lebend, lebendig, durch das belebende Blut.

4) Das was wir Person nennen, ein Individuum. So wird die נפש geschüzt, Proverb. 13, 3. erhalten,

19. 8. 16. — Nach Genes. 14, 21. 17, 14. sollen die נפשות beschnitten werden, 36, 6. mit fortziehen; eine Sclavin hat 46, 15. 18. sogar 16 נפשות geboren. Wir sprechen bei Zählungen auch von so und so viel Seelen.

5) Des Menschen **Ich** als Selbst, das Abstractum für das Concretum, besonders für die persönlichen Pronomina, Ich, Du, Er, Sich, durch die Suffixa ausgedrükt, Genes. 12, 13. 19, 19. 20. meine Person, d. h. Ich. — So hört נפש Jer. 4, 19. segnet Genes. 27, 19. ist wohlthätig, Prov. 11, 25. bei ihr schwört Jehovah, Amos 6, 8. der Freund ist wie die נפש selbst, Deut. 13, 7. — wer Zucht verschmäht, haſst sich, Prov. 15, 32. Rette mich Ps. 6, 5. Das liebste Ich war aber dem Hebräer, wie allen sinnlichen Menschen immer nur der Körper; dieser war seine Persönlichkeit.

6) Von jener Urbedeutung des Athems, der zuweilen kürzer wird (תקצר נפש Num. 21, 4. 5.) oder sich verengt, (צרות נפש Ps. 31, 8.) zuweilen länger ausdauert, stammt die neue Bedeutung des **thierischen Instincts** (wie der heisse Athem des Leviathan, Hiob 41, 13.). In diesem Sinne bedeutet נפש **Hunger**, Deut. 12, 15. 20, 21. Ps. 10, 3. Prov. 6, 30. 10, 3. 13, 25. Hos. 9, 4. **Durst**, Jer. 31, 14. **Appetit**, Deut. 23, 25. Ps. 78, 18. **wird gestillt**, Prov. 12, 10. Jes. 58, 11.

7) **Gier** oder heftige sinnliche **Begierde** (*aspiratio ad rem*, Anhauchen) oder gar **Leidenschaft** bis zur Unersättlichkeit. Prov. 28, 25. (s. **Ziegler** z. d. St. S. 341.). Vom Scheol Jes. 5, 14. Von Feinden, Ps. 17, 9. 24, 4. — נפש hat תאוה Ps. 10, 3. Prov. 13, 4. — Leidenschaft, Prov. 19, 2. — Begierde überhaupt, Jes. 56, 11. — Die Begierde nach etwas hinrichten, heiſst seine נפש wohin tragen, Deut. 24, 15. Ps. 24, 4. 25. Die Befriedigung der נפש ist süſs, Prov. 13, 19. — So bezeichnet es einzelne Formen der Begierde:

Sehnsucht, Ps. 42, 2. Wunsch, Ps. 25, 25. 27, 12. Prov. 10, 3. wobei sie neidisch ist 21, 10. נפש hoft Ps. 57, 2. Thren. 3, 25. Esth. 4, 13. — Belieben, Gutdünken, Genes. 23, 8. Jes. 58, 10. Willkühr, Ps. 27, 12. 105, 22. Ezech. 16, 27. — Liebe, Genes. 34, 3. 8. (das Herz hängt am Herzen) 44, 30. Ps. 119, 129. Hohel. 1, 7. — Abscheu, Ekel, Hiob 6, 7. selbst in Gott, Prov. 6, 16. Haſs, in Gott, Jes. 1, 14.

8) **Gemüth, Herz, Gefühl, Affect.** נפש empfindet Freude, Prov. 2, 10. Exod. 23, 12. Ezech. 25, 6. — jubelt, Ps. 71, 23. ist ruhig und zufrieden, Genes. 23, 8. trauert, Ps. 42, 6. wird erbittert, Ps. 62, 2. 6. vgl. Hiob 3, 20. 27, 2. zerflieſst, Ps. 107, 26. kann sich ausschütten, 1 Sam. 1, 15.

Zorn, Ps. 27, 12. Unmuth und Ungeduld, Num. 21, 4. Mitleiden (Kurzwerden des Athems) Judic. 10, 16.

9) So erhob man sich endlich darzu die נפש als **Verstand** zu denken, so erwägt נפש den künstlichen Bau des Menschenkörpers, Ps. 139, 14. mit דעת, ist sich nichts Bösen bewuſst, Hiob 9, 21. — Doch wird sie selbst noch gleichsam von einem höhern Ich bewacht und gehalten, Deut. 4, 9. Ps. 41, 5. — Die נפש stark besizzen, ein בעל נפש seyn, heiſst Kopf, Verstand haben. — Doch dachte sich der Hebräer

unter Verstand immer nur, nicht eine Kraft, sondern eine Thätigkeit.

נשמה

von נשם, durch Ausstossung des Athems hauchen, also ursprünglich Hauch, Athem, bedeutet

1) Den kräftig belebenden Hauch der Gottheit, welchen der Mensch im Körper, namentlich in der Nase (dem Luftkanal) hat, Jes. 2, 22. Daher Hauch des Lebens, Genes. 2, 7. durch welchen das Erdgebild ein belebter Körper ward. Oefterer ists mit רוח verbunden, wie 7, 22. 6, 17. namentlich mit רוח אלוהי Hiob 27, 3. 33, 4. also gleichsam ein Hauch aus der göttlichen Weltseele, vgl. Jes. 2, 22. — Nach einer spätern Dichterwendung macht dieser Hauch den Menschen verständig, auch vor den Jahren, Hiob 32, 8. indeſs derselbe Hauch bei Hiob 37, 10. das Eis schmelzen macht und nach Jes. 30, 33. zündet.

2) Athem als Lebenskraft, Deut. 20, 16. Jos. 10, 40. vgl. Dan. 5, 23. 10, 17. von Ohnmächtigen, synonym mit כח.

3) Den Athmenden, Lebendigen, Jes. 57, 16. So heiſsen alle Geschöpfe Ps. 150, 6. — כל נשמה.

4) Das innre Licht, das dem Jehovah hell, d. i. sichtbar unverholen ist, gleichsam ein Funke der Gottheit. Prov. 20, 27. nach Ziegler: Strahl Jehovahs ist der Geist des Menschen.

Die drei bisher entwickelten Wörter waren unläugbar die ältesten Bezeichnungen der Vorstellungen von dem Unkörperlichen bei den Hebräern. Aber ungleich häuſiger und eigentlicher brauchen sie das Wort

לב oder לבב

um die Seele, und zwar des Menschen allein, also seine höchste Kraft zu bezeichnen; es ist also weit mehr psychologisches Zeichen als jene erstern drei.

a) Ursprünglich bezeichnete es wahrscheinlich, denn das Etymon ist noch ungewiſs, nur etwas Körperliches, den Fleischmuskel, den auch wir Herz, *καρδια*, *cor* nennen, (*Compactum* nach Schultens, etwa wie ein Kuchen, *vigens et vivum* nach Seiler) das durch seine Bewegungen und Schläge bald sichtbar werden konnte. Nur als solches wird es auch von Thieren gebraucht; das steinharte Herz des Leviathan Hiob 41, 15. eines wilden Thieres Dan. 4, 13. — Es wird verbunden und leidet mit den כליות, Nieren, Ps. 26, 2. 73, 21. daher beide sondirt werden, 26, 2. Es wird verbunden mit Gebein und Mark Prov. 15, 30. Es ist in der Mitte des Menschen Ps. 39, 4. im Leibe Jes. 19, 1. und entbrennt da zuweilen Ps. 73, 21. Es wird gelabt mit einem Bissen Brod Genes. 18, 15. seine Wände treiben sich auf, Jer. 4, 9. in dasselbe wird ein Spieſs gestoſsen, 2. Sam. 18, 14. es erkaltet im Sterbenden und stirbt, 1. Sam. 25, 37. Nach dem pathologischen Parallelismus wird es heiſs, weich, zerschmilzt, zittert, Hiob 37, 1. wird weit, hart, gebrochen, Jer. 23, 9. lebt auf, Ps. 22, 27.

Bald aber ward dies Wort auch von Etwas

c) nicht Körperlichem gebraucht. Und in dieser abstraktern Bedeutung bezeichnet es nicht sowohl unser Herz oder Gefühl, als Geist oder Erkenntniſsvermögen. Oder vielmehr, es drükt das altdeutsche Sinn aus, welches ebensowohl und vorzüglich für Verstand als zugleich für Gesinnung steht. Zuweilen wird die ganze Seele hinzugesezt, Deut. 4, 29. 6, 5., Joel 2, 12. es spricht in stummer Sprache, ohne Lippenbewegungen, 1 Sam. 1, 13. Bei diesem weitumfassenden Sinne kann daher das Wort in einzelnen Stellen in weit speciellerer Bedeutung stehen, von denen sich folgende unterscheiden lassen:

1. Gefühl, tiefes Hos. 7, 14., frohes Exod. 4, 13. trauriges Prov. 15, 13. der Schmerz wird ihm zugesendet Exod. 9, 14. es wird erschüttert Jes. 7, 2. zerbrochen Jes. 65, 15. es jubelt Ps. 84, 3. wird gepflegt oder erheitert Kohel. 11, 9. ist sanft Prov. 14, 30. hat fröhliche Gutmüthigkeit Deut. 28, 47. Prov. 15, 15. Kohel. 11, 9. hat Vertrauen Ps. 28, 7. Prov. 3, 5. 23, 26. dieses ist schwankend Genes. 45, 26. Jes. 19, 1. es ist stark, hat Muth Ps. 31, 25. ist weichmüthig Deut. 1, 28. zerschmolzen Jos. 2, 11. Ps. 22, 15.

2. Affect, lebhaftes Gefühl. Es ist hochbrüstig Prov. 21, 4. Jos. 9, 8. 9. *opp.* demüthig, bescheiden Ps. 34, 19. Joel 2, 13. es fühlt Reue (in Gott) Genes. 42, 28. erschrikt Deut. 28, 65. Jes. 21, 3. 4. schmachtet vor Sehnsucht, wie der Körper Ps. 73, 26. ist unwillig v. 21. übereilt sich Jes. 32, 4. wird hingerissen Hiob 15, 12. 13. verzweifelt Kohel. 2, 20. ist der Siz der Liebe Judic. 5, 9. Prov. 23, 7. Hohel. 4, 9. neidisch Deut. 15, 10. Prov. 25, 20.

3. Die Begierde; mit ihm begehrt der Mensch Schönheit, Prov. 6, 25. es ist Siz der Neigungen, daher zu bewachen Prov. 4, 23. wird gerichtet 1. Reg. 11, 4. Deut. 29, 18. Prov. 7, 25. wird verführt Deut. 11, 16. gewandt zum Mitleiden Hos. 11, 8. — Zuneigung Prov. 23, 7. Nach der Neigung sprechen Genes. 34, 3. 50, 21. Wunsch desselben Ps. 21, 3. Jer. 3, 15. Trachten nach Freude oder Ernst Kohel 7, 4.*)

4. Gesinnung; gute Ps. 7, 11. Reine, unschuldige, feste Genes. 20, 5. Ps. 31, 12. neuer Geist. Ezech. 11, 19. 20. weiche, gutmüthige Prov. 20, 9. unbeflekte Prov. 7, 10. schlaue, listige, Starrsinn Exod. 4, 21. Jes. 6, 10.

Von der Gesinnung ging nur der Gebrauch dieses Wortes auf

5. die Idee, das Ich, das Selbst über, Ps. 55, 5. Zu seinem לב sprechen — d. i. sich vorsezzen Genes. 8, 21. denken, überlegen Genes. 24, 17. 17, 17. Deut. 8, 5. in sich gehen, in sein לב zurükkehren Deut. 30, 1. 2. d. i. bereuen, sich schämen.

6. Einbildungskraft; (das nämlich, was wir so nennen, wird dem לב in dieser Stelle zugeschrieben). Ein Gebilde, (Vision) des לב Jer. 23, 16. Es schweift umher 2. Reg. 5, 26. bildet Gedanken Prov. 6, 18.

7. Als Gedächtniſs faſst es auf, läſst in sich hineinlegen und behält die Lehre Exod. 9, 20. 21. Prov. 4, 4. Hiob 22, 22.

---

*) Könnte nicht vielleicht aus dem Gebrauche von לב in Ps. 7. 11. 11, 2. 36, 11. und von לבב 20, 5. 62, 9. der Unterschied zwischen beiden sich ergeben, daſs jenes bestimmter den Willen, dieses das Verlangen andeutete?

8. Gewissen (des Bösen) Deut. 29, 19. Jos. 14, 7. Hiob 27, 6. Kohel. 7, 22. Jer. 17, 1. 20, 9. 1. Reg. 2, 44. Dies schläft nicht, sondern wacht auch im Schlafe Kohel. 2, 23. 5, 2. Hohel. 5, 2. — In dasselbe ist das Gesez geschrieben Ps. 27, 31. Prov. 7, 3. Jes. 51, 7. Jer. 31, 33.

9. Aufmerksamkeit; Kohel. 7, 22. Prov. 23, 12. 24, 30. 32. Hiob 1, 8.

10. Urtheilskraft; 1. Reg. 3, 9. 12. überlegt, ruhig Ps. 4, 5. Prov. 15, 28. 16, 1.

11. Verstand; Kohel. 3, 11. — Der Unweise hat keinen, er hat kein לב Prov. 6, 32. 7, 7. 9, 4. 16. 16, 13. 15, 21. Unsinnig sein Kohel. 9, 3. thöricht Prov. 12, 8. Verstand im Knaben Prov. 22, 15. — Den anders denkenden und anders redenden Verstand nennt der Hebräer Doppelherzigkeit Ps. 12, 3. לב ולב.

12. Siz des Bewuſstseins. In sein לב zurükkehren — sich seiner bewuſst sein Jes. 44, 19. Jemanden an dem Mitwissen hindern, ihm das Bewuſstsein rauben — ihm sein לב stehlen Genes. 31, 20.

So ward das Herz, לב, endlich der Sammelplaz aller menschlichen Vorstellungen, Gedanken, Pläne, Entschlüsse, Talente. Ihm werden daher denn auch alle die Attribute beigelegt, die sich an jenen seinen Producten etwa finden möchten. — In ihm entsteht der Gedanke Deut. 15, 9. es denkt selbst Prov. 16, 9. ist im Künstler weise Exod. 28, 3. und im Verständigen Prov. 15, 14. 10, 8. 2, 10. Aus ihm entspringt Ton und Art der Rede Ps. 45, 2.

Hiob 8, 10. Es sinnt nach Ps. 77, 7. Prov. 15, 28. Kohel. 1, 13. — Und eben so wichtig und bedeutungsvoll ist לב in Gott Ps. 13, 3. 33, 11. nur ist sein לב hoch über das menschliche erhoben כביר כח לב Hiob 36, 6. Schön sagt daher Hiob 8, 10. Wir sind von gestern her und wissen nichts. Ein Schatten nur ist unser Erdenleben; die Väter lehren uns und sagen's uns, Aus ihrem Herzen gehen ihre Reden.

Die Hebräer gebrauchten aber auch zur Bezeichnung ihrer Vorstellung von Seele solche Wörter, welche eigentlich das Aeussere, Theile des Körpers bedeuteten. Von dieser Art sind die beiden folgenden:

קרב

1) eigentlich der Unterleib, die Gebärmutter der Schwangern Genes. 25, 22. der Magen, Bauch der fressenden Kühe 41, 21.

2) Siz des Lachens, Genes. 18, 12. — so wie wir noch sagen, jemand habe gelacht, daſs ihm der Bauch schüttere.

3) Siz, (Behältniſs) des רוח Ezech. 11, 19. Zach. 12, 1. des רוח der Hurerei Hos. 5, 4.

4) Siz des לב Ps. 56, 2.

5) Des tiefverborgnen Innern überhaupt, so wie wir Brust gebrauchen. So ist es mit לב parallelisirt Ps. 64, 7. — In das קרב ist das Gesez gegeben Jer. 31, 33. — So in der Mehrzahl קרבים mit נבש zusammengestellt Ps. 103, 1. alles, was in mir ist. (Nach Schulz 1, 564.)

בטן

welches jedoch noch weniger *Anima* (wie Eichhorn meint) bedeutet. Es ist vielmehr

1) der aufschwellende Mutterleib, Genes. 30, 2. Hiob 15, 35.

2) das verborgne Innere, חדרי־בטן Prov. 18, 8. 20, 27.

3) Siz des רוח, wenigstens bewegt sich der dort stark, Hiob 32, 18.

4) Daher sogar Bewahrer der göttlichen Gebote Prov. 22, 18. also eine Art von Gedächtniſs.

Noch weniger ist es etwas unerwartetes, daſs die Sinnorgane und ihre Verrichtungen häufig genannt werden, wo von Erscheinungen am innern Menschen die Rede ist. So wird dem Auge bei Hiob 38, 36. בינה, Einsicht, zugeschrieben. So ist טעם eigentlich der Geschmak, die Erfahrungsweisheit der Alten Hiob 12, 25. Urtheil, Sentenz Prov. 26, 16. Jon. 3, 7. — Sein טעם verändern, heiſst sich wahnsinnig stellen Ps. 34, 1. — So sind helle, hohe Augen so viel als Einsicht, Stolz; guter Geruch, Ruhm. Hierbei lagen pathognomische Beobachtungen der Mimik zum Grunde, in denen alle Völker auf der Stufe einer blos sinnlichen Cultur eine ausgezeichnete Fertigkeit besizzen.

Endlich muſs auch noch ein Wort hierher gerechnet werden, welches gewissermaſsen einen allgemeinen Begrif bezeichnet, der dann auf das, was man sich unter Seele denken mochte, übergetragen ward

כבוד

כבוד

1) Fülle, das, was voll ist; daher Vermögen, Reichthum, Hoheit, Ehre — in vielen Stellen.

2) im Dichterstyle drükt es die höhere innere Kraft aus, (nicht grade ganz bestimmt der bessere Theil des Menschen) die wir freilich Geist nennen, jene aber vielleicht nur in der Phantasie (eben als Dichter) ahndeten — So in dem Zurufe an sich selbst, (wie bei Pindar) Ps. 57, 9. ermuntre dich, mein Hohes — Herz, Geist. Denn wirklich wird es mit לב verbunden, v. 8. und Ps. 16, 9: dich preist mein Beſsres, parallelisirt mit לב. — So verbunden mit נפש Genes. 49, 6. mein Geist msche sich in ihre schändlichen Berathschlagungen nicht — Es liegt allerdings in dieser Bezeichnung eine Ahndung von Würde und Hoheit, doch nur noch als Fülle von innrer Kraft.

Aus allem diesen kann folgendes Resultat gezogen werden: לב ist das eigentliche Wort, wodurch die Hebräer ihre Vorstellungen von Geist ausdrükken; רוח ist theils der allgemein höhere Naturhauch theils das stärkre Athmen der Lungen, und wovon dieses als Symbol gebraucht wird. נפש flieſst inniger mit dem Körper zusammen, als die ihn gesund und kraftvoll erhaltende, oft starkbegehrende Lebenskraft; נשמה ist mehr Athem. כבוד, Hoheit der Menschenkraft. Man kann also denn doch nicht (mit Flügge und Bauer) sagen, daſs sich die Hebräer gar nicht über die Lebenskraft erhoben, wenn sie dieser auch wirklich Seelenthätigkeiten zugeschrieben hätten. Gewiſs war dieſs auch nicht blos Volksvorstellung.

Freilich verlohren jene Worte bei den Hebräern ihre erste sinnliche Bedeutung nie ganz, Wind, Lufthauch, Athem, Anhauch, ob sie gleich auch in höherm Sinne gebraucht wurden. Sie waren zu lange von sinnlichen Dingen gesagt worden. Von jenem ersten Eindrucke klebte dem geistigen Begriffe immer Etwas an. Ein Glük, daſs das Wort Geist bei den Hebräern von dem im Oriente so wirksamen Elemente, von dem Winde ausging. (Herder Geist der hebr. Poesie 1, 73.)

Mit diesen Ansichten und Erläuterungen darf man nun ohne allzugrosse Gefahr des Misverstehens zu den Erzählungen übergehen, aus denen wir den Grad der psychologischen Cultur zu bestimmen suchen müssen, auf dem sich das Zeitalter und die Menschenfamilie befunden haben mag, in welcher der Begründer der hebräischen Nation auftrat. Denn nur so ist es möglich über Abrahams Zeiten und Wesen in einigem historischen Zusammenhange zu sprechen, und die Daten nachzuweisen, auf welche sich unsre Urtheile über ihn gründen werden.

Diese Prämissen aus der Zeit vor dem Stammvater der Hebräer sind vorzüglich an den Faden der Urkunden in der Genesis anzuknüpfen.

Der ältere, dem Polytheismus nähere, erste Elohist *) sah in dem Menschen mehr ein Abbild

Gottes und seinen Freund; jenes in der Thierbezähmung, dies besonders bei Lieblingen, seines unmittelbaren schlichten Umgangs und Vertrauens werth. Ihm naht er ohne Geschenke, blos mit freundlichen Worten und Bitten. Er erzählt einfach, redselig, im kleinlichen Detail, doch treu nach der Zeit genealogisch.

Der zweite Elohist findet in dem vollkommnen Menschen immer einen blos demüthigen, nicht aufstrebenden, vielmehr von Gott abhängigen, mit unbedingtem Vertrauen. „Es ist ihm (s. Ilgen) um Darstellung dieses Charakters noch mehr zu thun, als um das Andenken merkwürdiger Begebenheiten; und zu diesem Zwecke sind Erdichtungen, wenn sie mit Menschenkenntniſs gemacht sind, eben so geschikt, als etwas wirklich Geschehenes. Daher gibt er auch mythische Gemälde, indem er zu dem Ursprunge der Dinge, auch der Sprache (in Etymologien) zurükgeht, und gewöhnlich gegenwärtig bestehende Zustände und Sitten aus dem grauesten Alterthume, ja wohl aus dem ersten Zeitalter der Welt ableitet, wie die Menschenscheu der Schlangen, den Geburtsschmerz der Frauen, die mühevolle Arbeit des Ackermanns. Ja eben derselbe stellt auch eine Culturgeschichte *a priori* auf, in der sein Begrif von der Gottheit ihm das Princip abgiebt. Er dachte nämlich schon einen cul-

---

*) Kaum bedarf es hier einer Erinnerung daran, daſs in dieser ganzen Ansicht Ilgens Urkunden des Jerus. Tempelarchivs zum Grunde gelegt sind. Die bequemern Namen, welche der Verf. zur Bezeichnung der Urheber jener Urkunden wählte, hat er schon gebraucht im Neuesten theologischen Journ. herausg. von Gabler B. 5. St. 5. Denn von ihm rührt die dort befindliche Beurtheilung jener Schrift her.

tivirten Gott, umgeben von Legaten mit groſsem Verstande, zugleich mistrauisch auf die Probe stellend. Daher ist das Wachsthum der Cultur einem solchen Gotte ein Gegenstand des Hasses und Abscheues, er sezt der Ausbildung menschlicher Kräfte als einer Beeinträchtigung seiner Herrschaft Gränzen. — Aus ihm lassen sich vier Perioden der Cultur entwickeln, analog den vier Zeitaltern der Griechischen und Römischen Dichter.

Der Jehovist beginnt erst mit der Geschichte der Nation, folglich mit Abraham, stellt mithin auch den Menschen dar, wie er in der Wirklichkeit erscheint, mithin freilich von einer gemeinen, niedern Seite; daher er auch in die Charaktere unedle Züge einmischt oder nicht verdekt. Uebrigens ist er nicht ohne Beziehung auf eine künftige levitische Priesterherrschaft.

Stammen diese drei Urkunden wirklich von drei verschiedenen Individuen, so ist in ihrer Menschenkunde, so weit sie sich offenbart, die Eingebung eines praktischen psychologischen Beobachtungsinstincts sehr schwer zu unterscheiden von einer absichtlich angewendeten psychologischen Kunst. Indessen verräth auch jene schon einen glüklichen Natursinn, der als historische Erscheinung Bemerkung verdiente. — Da der Jehovist jedoch mit seiner Menschenschilderung erst bei der eigentlichen hebräischen Geschichte eintritt, so sind unserm Zwecke gemäſs vorjezt ganz besonders nur die beiden ersten Fragmentisten zu berüksichtigen, und ihre Ansichten vom Menschen genauer aufzufassen.

Der erste Elohist ist besonders in 3 Stellen seiner Urkunde als Psycholog zu achten.

1) Gleich Kap. 1. gibt er eine merkwürdige Totalansicht der Natur, sei es auch in einem noch engen Gesichtskreise. Darin sind folgende Punkte für uns besonders wichtig. — Er läſst nämlich

a) den Gang der Schöpfungen in bestimmten Perioden und Stufen erfolgen: nach dem Todten das Lebendige, nach der Nacht das Licht; aus der befruchteten Erde Pflanzen und Thiere, und zulezt erst, als Krone des Ganzen, erscheint der Mensch, ein Adam — (nach Ilgen: ein Herrscher — das erste Geschlecht der Herrscher) und zwar sogleich in beiden Geschlechtern auf einmal. — Auch kannte er eine Abstufung alles Athmenden: von den Gewürmen bis zu den Vögeln; von diesen bis zu den wilden und bezähmbaren Thieren; von diesen bis zu dem Menschen. So Kap. 6, 20. Auch unterschied er gewissermaſsen, wo nicht Gattungen, doch Arten 1, 21. 25. vergl. mit 8, 19. —

b) Dieser Mensch erscheint als unmittelbares Produkt der Götter, daher ihnen ähnlich an Gestalt, auch bestimmt, die Erde nicht blos zu füllen, sondern auch sich ihrer zu bemächtigen und alle Thiere zu beherrschen. — Nach der Fluth drükt der nämliche Verf. diese seine Ansicht noch viel stärker aus; denn nach 9, 2. soll Furcht und Schrecken vom Menschen über die Thiere kommen; sie werden ihm v. 3. wie die Kräuter zur Speise angewiesen; aber dafür ist ihm auch, v. 5. das Menschenleben von höchster Wichtigkeit. Wodurch der Mensch seine Herrschaft behaupten solle, bestimmt K. 1. nicht;

aber es sagt auch nichts von der Möglichkeit das Ebenbild Gottes, die Aehnlichkeit mit Gott zu verlieren. Denn nach 5, 1. 3. hatte er sie noch, als er Vater ward, und sein Sohn erhielt sie auch. Und noch nach der Fluth ist der Mensch 9, 6. Gottes Bild, und werth, daſs er einen Bund mit ihm schliesse. — Immer war also noch der Mensch ein gutes (gelungenes) Werk, das Gott selbst gut heiſsen konnte.

2) Die zweite wichtige Aeusserung ist Kap. 5. — Die ältern Menschen lebten länger, wofern nicht ein Liebling der Götter früher hinweggenommen ward. Greisenalter ist ihm ein Glük, und Tod aus später Lebenssättigung auch Glük; 26, 8. 17. 35, 29. 49, 33. Tod ist ihm ein Nichtmehrsein; 42, 36. vgl. v. 13. 32.

3) Die dritte hier in Betrachtung kommende Stelle ist Kap. 6. — Der Verf. erzählt, daſs die Menschen vor der Fluth ihre Lebensweise verdarben, indem sie die Erde mit Gewaltthaten erfüllten. Er dachte sich also einen frühen Zustand wilder, übermüthiger Kraftäusserungen, wodurch die Menschen selbst ihre Vernichtung beschleunigten.

Ein geographisch-ethnographisches Bevölkerungssystem Kap. 10. ward als planmässige Vertheilung der verschiednen Stämme und Sprachen in die Länder der bekannten Erde gedacht. — Ein solches hätte kaum einmal ein Moseh denken können.

Der zweite Elohist liefert eine ähnliche Anthropogonie Kap. 2.

1) Der Mensch ist aus angefeuchtetem Staube und aus Gotteshauch gebildet — ein Adam — Erdenmann. — 2) Er lebt Anfangs als Gärtner in einem lieblichen Götterpark, mithin nicht ganz müssig. 3) Aber er ist einsam, nicht Geschöpfe seiner Art, nur Thiere sind seine Gesellschaft im Parke. 4) Auch in Gesellschaft gekommen steht er unter den Thieren zunächst nur als das erste der klügern Thiere (2, 25. 3, 1. ff.) um so mehr, da er anfangs von der Klugheitspflanze nicht genoſs. 5) Denn es war seine Bestimmung, nicht klug zu werden, d. i. nicht cultivirt, wie die allein alles wissende Gottheit; weil Cultur übermüthig mache, wie der Verf. in seinem Zeitalter wahrgenommen haben muſste. Entweder konnte der Mensch klug sein, aber sterblich; oder ohne Einsicht und unsterblich.

Der Verf. läſst in seiner Darstellung den Mann zuerst und allein geschaffen werden, und ihn gleich beim Entstehen einen vollendeten Körper erhalten, obgleich auch nur aus einem Klumpen Erde und Wasser gebaut, ein irdenes Gebilde an sich ohne Seele, die er erst nach dem Ausbau des Körpers von Gott empfängt. Doch bleibt der Lebenshauch des Elohim nicht lange (nicht ewig) in ihm, 6, 3. da er nicht vom Lebensbaume der Götter essen durfte 3, 22. ob dieser gleich nicht anfangs verboten ward, 2, 17. Dann zerfällt der Körper zurük in den Staub, 3, 19. Eben weil der Lebensbaum anfänglich nicht verboten war, konnte erst auf den Genuſs vom Weisheitsbaume der Tod gesezt werden. Wahrscheinlich dachte sich auch der Verf., daſs die Menschen von dem Lebensbaume wirklich genossen haben, insofern er ja als Lebenerhaltend gedacht wurde. Nur der ununterbrochen fortgesezte Genuſs der Lebensfrucht gewährte Unsterblichkeit — und war das Vorrecht der Götter. Wer einmal lebt, lebt darum nicht ewig. Wem dagegen die Augen einmal aufgethan sind, der weiſs das, was er nun einsieht, auf immer. Des V. Glaube war also: die Menschen sterben früher, weil sie so viel genieſsen und wissen wollen.

Zwar einsam, aber doch nicht auf lange Zeit, dachte sich der Verf. den Urmenschen; er bringt ihn bald in Gesellschaft, obgleich anfänglich nur der Thiere, die im Parke waren. Er musterte sie nach Belieben, er lernte sie kennen, sah sie unter sich gesellig, und, zum Zeichen seiner Oberherrschaft über sie, gab er ihnen sogar Namen. Doch eine Gesellschaft, einen Umgang, wie schon der erste Mensch ihn suchte, fand er unter allen Thieren nicht. Er suchte eine menschliche Gefährtin, nur eine solche konnte seinem Bedürfnisse entsprechen. Diese fand er nun — dachte sich der alte V. — nicht früher, als bis er ein sich selbst gleichartiges Geschöpf in seiner Phantasie gebildet, d. i. von ihm geträumt hatte, wie von dem Wunsche seines Herzens. Erst als seine Phantasie sich ein bestimmtes, anschauliches Bild von ihr geformt hatte, konnte er sie suchen uud finden. Die Gesellschafterin, die an seiner Seite wandeln sollte, schien ihm nun wie von seiner Seite genommen, wie aus seiner Brust entsprossen, ein Theil seines (körperlichen) Selbst

sein zweites Ich, sein Abdruk, aus ihm entstanden und von ihm abhängig, eine Männin des Mannes, der nun — wie an seinem Blute — an ihr hing, daher sie, das Weib, auch die nächste Verführerin und Verderberin des Mannes, ja des Menschengeschlechts ward. Einsam aber wäre der Mensch nie Mensch geworden und menschliche Gesellschaft erst führte ihn zu menschlicher Entwickelung.

Dieses erste Menschenpaar dachte sich der V. ursprünglich als arglos, als unschuldig aus Gottes Hand gekommen, ohne Kenntniſs des Unterschieds zwischen Gut und Böse; daher auch ohne Anstoſs an ihrer Naktheit, ohne Gefühl einer Blösse, und so auch ohne eigentliche Schaam, 2, 25. Diese erkannte er als Folge des Vorwizzes, einer verbotnen That; sei sie aus Neugier oder sinnlicher Wiſsbegier, als Klügelei, entstanden. Unwissenheit und Unschuld gingen früherhin Hand in Hand; da störte den Menschen noch kein Schmerz so wenig als den Wilden jezt. Erst im Gefühle der Schwäche uud Blösse war ja der Keim jener Verlegenheit. Erfahrung bringt leider mit Zuwachs an Einsicht Zuwachs an Schmerz. Wer das Böse nicht kennt, thut auch nichts Böses.

Den Thieren schreibt der V. Klugheit und die bei den Alten damit verbundne List, und eben so Vorstellungen zu. Der Schlange aber vor allen, da sie sich auf geheime Erschleichungen und neckende Ueberfälle verstand. — Die Schlange ist auch den Hebräern ein Orakel, welches vorbedeutet. Daher נחש *augurari, explorare. Gen.* 30, 27. vgl. *Numer.* 23, 23.

Wenn man übrigens in dem ersten Menschenpaare, wie in ihren ersten Abkömmlingen, auch nur die Urahnen Abrahams und nicht die Urmenschen finden zu dürfen glaubt; so sezt der V. der Erzählungen von ihnen denn doch schon zu viel Cultur bei ihnen voraus, — Gartenbau, Religion; läſst auch die Fortschritte in Erfindungen, ob sie gleich Jahrhunderte lebten, zu schnell erfolgen. Insofern ist die Urgeschichte minder Geschichte einzelner Menschen, als vielmehr Geschichte des ganzen Geschlechts. Auch der gefallene Mensch erscheint als erfinderisch, wie oft ein Fehltritt erst den Geist der Menschen wekt. Doch bleibt des V. Grundsaz: Steigen an Einsicht ist Fall an Sittlichkeit.

Die Verschiedenheit der Sitten leitete der V. K. 4. aus der Verschiedenheit der Lebensart des rohen Ackerbauers und des mildern Hirten ab. In dem Ackerbauer keimt die erste Begierde, תשוקה — 3, 16. ein abstrakter Ausdruk; personificirt 4, 17. — Gier, als Verführerin, — ein schlaues Weib — einer Schlange oder Hyäne gleich. —

Uebrigens ist in der Erzählung von Kain der Gang der Leidenschaft sehr richtig getroffen, ohne daſs man glauben darf, er sei vom V. mit Bewuſstsein grade so gezeichnet.

Durch die erste Vergleichung seines Zustandes mit einem fremden entsteht, zeigt sich auch nur ein vermeintlicher Vorzug, (Abels Opfer) Neid. — Er geht in Unmuth über, der sich bei rohern Naturen sogleich in der unwillkührlichen Geberdensprache verräth, 4, 5. Die Eifersucht tritt endlich als Herrschsucht, die Habsucht und der beleidigte Stolz als Verachtung und Haſs gegen die vorgezogne Person hervor. Jezt ist der Mensch in die fürchterliche Gewalt der Leidenschaft gerathen, er ist in Gefahr bis zum Thiere herabzusinken. Die nur schlummernde Leidenschaft bedarf nun nur einer Veranlassung zum Ausbruch, einer zweiten Collision, (z. B. das Antreffen der Heerde eines Glüklichen auf eignem Grund und Boden) und sie bricht in schrekliche Selbstrache aus, sie bewafnet den Menschen gegen seinen eignen einzigen Bruder.

So geht, nach jener Urkunde, der goldne Friede des Uralters, des goldenen, in den Gewaltthätigkeiten des silbernen verlohren; die losgelaſsne Thierwuth kennt keine Gränzen. — Mit dem ersten Menschenmorde mordet der Mensch seine eigne Menschheit und seinen Ruhm. Er versucht's (4, 9.) durch erzwungene Kälte und Selbstüberredungen sich vor sich selbst zu sichern; aber die entseelende Furcht ergreift ihn unwiderstehlich. Ueberall fürchtet er Mord, er vermuthet den Feind in sich nun ausser sich, er hat keinen Muth zur Natur mehr. — Er verbannt sich selbst; aber auch dahin folgt ihm der rächende Feind, und ausser sich hört er die Stimme Gottes, die in ihm spricht.

Diese Personification der Natur machte den Zustand der Verwerflichkeit vor sich selbst dem rohen unbeholfnen Menschen nur noch schreklicher, wenn gleich eben sie (nach Herder Geist der hebr. P. 2, 13.) zugleich ein Mittel der Humanisirung ward. Indem man überall Handlung lebender

Wesen sah, ward die erste Regung des leisern Mitgefühls möglich; es war durch die ganze Natur eine Theilnehmung und Sympathie verbreitet, welche alles eben so stark fühlte, als der Mensch selbst. So konnte selbst die todte Natur den Menschen veredeln, als er andere Lehrer noch nicht hatte. — Das Blut schreit vom Boden zum Himmel auf, 4, 10. die Sünde, 18, 20. 21. die Erde trinkt des Erschlagnen Blut; 4, 10. Nun versagt sie dem Mörder ihre Früchte, 4, 12. — — So ändert oft ein Fehltritt viel in der Lage eines Menschen.

Der Jehovist ahndet hierbei schon Regungen des Gewissens; diese quälen fürchterlicher, als alle andre Strafen Gottes; daher auch die Furcht vor dem überall folgenden Bluträcher, und wäre auch dieser כל־מצא, 4, 14. nur ein Thier.

In einem solchen traurigen Zustande ergreift der geängstigte Mensch die erste beruhigende Seite, die sich darbietet, sie ist ihm ein glükliches Omen, 4, 15. wie Iliad. 2, 305. und Genes. 24, 14. 42. Daher konnte sich schon Lamech bei der Unfruchtbarkeit der verfluchten Erde durch einen andern Segen, an Kindern, trösten; der Sohn war ihm נוח 5, 29. Beruhigung.

An die Erfahrung des ersten Todes schloſs sich höchstens der Gedanke des Fortlebens, Auflebens in einem neuen Sohne, als Ersaz, an. Dabei war es nicht die Erscheinung des ersten Todes, als Vernichter, welche die Menschen empörte, sondern die Unruhe darüber, daſs man ihn verursacht hatte. Selbst Kain als erster Mörder

wollte vielleicht (nach des Jehovisten Ansicht) nicht tödten, da er den Tod nicht kannte. — Er sah nichts, als daſs die Erde das schwindende Blut verschlang.

Kains Nachkommen machten nun bald weitere Fortschritte, die vermehrten Bedürfnisse leiteten sie zu Erfindungen, welche durch die eingeführte Gemeinschaftlichkeit ihrer Wohnungen noch befördert wurden. Das Zahlverhältniſs der Geschlechter ward allmälich ungleich; Lamech, der erste Bigame, ward der Erzeuger mehrerer Stammhäupter, die als ausgezeichnete Erfinder gerühmt werden. Jabal ward das Haupt der unter seiner Anführung wandernden Beduinen oder Sceniten; ein freies, wildes Umherschweifen trieb sie überall hin, wo es Wassergegenden gab. Jubal nennt die Urkunde den Urheber des affectvollen und zwar jubelnden Austönens einer starksinnlichen Freude — wie es sich für das wilde Hirtenleben seines verbrüderten Stammes eignen mochte; nicht also sanfte Schäfermusik. Thubal fand die Metalle auf, welche die Erde barg, er war so kühn sie zu schmelzen und hämmerte sich aus Kupfer und Eisen Waffen zum Angrif der Thiere 2, 22. Auf solche Söhne konnte sich Lamech 4, 23. in einer Herzensergiessung gegen seine Weiber, die Mütter dieser Erfinder, etwas zu Gute thun. Aus ihm spricht ein starkes Selbstgefühl, welches sich auf eigne Kühnheit oder auf die Schwerdtführenden Söhne stüzte. — Körperstärke war überhaupt damals der eigentliche Adel, und Tugend war *virtus*, Manneskraft; נפלים 6, 4. heissen sie, diese ganze Reihe berühmter, obgleich namenloser Helden der Urwelt; בני אדם muſsten sich die übrigen minder wichtigen nennen lassen. Die Elohimsöhne waren, der Vorstellung des Verf. nach, gar nicht Nachkommen des ersten Gottessohnes Adam. — Beide Klassen lebten getrennt von einander. Denn, nach dem Urheber der Urkunde, erhält nur der isolirte Mensch seine Naturreinigkeit; Vermischung der Stämme bringt unvermeidlich Verderbtheit hervor. — Daher, als sich die Nephilim und Söhne der Elohim mit den Benoth Adam vermischten, mufste das daraus hervorgegangene Geschlecht der Giganten natürlich böse seyn. — Die alte Sage des Elohisten drükt das so aus: die Elohimssöhne (d. i. Abkömmlinge und Genossen eines fremden bisher unbekannten, mithin uralten, daher göttlichen Stammes) erfuhren die Schönheit der Töchter des Adamsstammes, und nahmen sich von denselben alle diejenigen zu Frauen (Polygamie), welche ihrer Prüfung entsprachen.

Diese durch Despotismus mächtige und auf die gemachten Erfindungen pochende Menschengattung meinte, die Erde sey nun des alten Fluchs entladen, und lebte nun übermüthig und zügellos; sie lebten als בשׂר (6, 3.) dahin, dachten nur darauf sich zu vergrössern, und fingen an den Cultus des Jehovah zu vernachlässigen, und stolz sich ihm an die Seite zu sezzen. Ihre Sünde war praktisch, nicht theoretisch, weder Aberglaube noch Unglaube; praktischer Atheismus, Irreligiosität. — Die Erde verlohr, besudelt von Bruderblut, erfüllt von Gewaltthätigkeiten und Verderbnissen ihren Werth in den Augen des Jehovah; der Mensch misfiel ihm und so auch die Erde mit ihren Geschöpfen. Daher leidet nun auch die Natur mit dem Menschen; — also schon **Ahndung einer Sympathie der Natur und des Menschen.**

Eine völlige Vertilgung der heillosen Generation ward von Jehovah verhängt, indem er noch einmal die alte, durch seines Geistes Wehen einst verjagte Wassermasse über die Erde hereinbrechen liefs; der einzige Noah schien ihm der Rettung werth, und die Noth selbst mufste ihn noch mehr Demuth und Gehorsam gegen die Gottheit lehren. — Das Resultat der Fluth ist in der That erfreulich; eine totale Regeneration der ganzen Menschen- und Thierwelt, eine neue Schöpfung. Der Mensch ist wieder der Gottheit ähnlich, und keine Erbsünde wird erwähnt. Ferner, Glaube an eine, wenn auch nicht intellectuelle, doch moralische Perfectibilität; — die Geretteten, so glaubt der Elohist, sollten ein besseres Geschlecht werden. Sogar Aussaat von Leben in dem tiefsten Meeresgrund, denn dort dauerten als Schattenbilder, jedoch lebend, die hinabgeschwemmten Heroen und Elohimssöhne fort. Hier der Keim der Ahndung, dafs nicht verlohren wird, was untergeht, sondern nur in einen Zustand der Läuterung eintritt. Endlich ein Keim des sittlichen Lebens aus den physischen Zerstörungen — der Mensch wird in seinen alten Anlagen und Vorzügen bestätigt — kein neuer Fall, kein neuer Fluch. Nichts, was zum Menschen und seiner Humanisirung gehört, war verlohren, es war gewonnen.

Dieses erhöhete Bewufstseyn des Menschenwerthes spricht sich ungemein klar in den berühmten sieben Noachischen Geboten aus; welche Herder (Geist der hebr. Poes. 1, 239.) das erste Völker- ja

Thier- und Menschenrecht auf der verjüngten Erde nennen möchte. — Der Mensch wird aufs neue, und noch stärker zum Herrn der Thierwelt erklärt, über Leben und Tod; — aber Menschen-Leben ist unverlezlich und über alles heilig. — Das Blut ist Princip des Lebens und Siz der Seele. Vergoſsnes Blut ist verlohrnes Leben; wer es vergieſst, von dem fordern es die Elohim; sie rächen es an dem Räuber, er sey Mensch oder Thier. — Der Mensch soll des Thieres Blut wohl vergiessen, aber nicht trinken. — Hier schon leise Regung des Zartgefühls einer sanftern Menschlichkeit.

In der Schilderung von den Sitten der Geretteten unmittelbar nach der Fluth erhalten wir auch wieder nur des Verf. Vorstellung. — Aehnlich waren die Noachiden den Urahnen in ihrer Naturanlage und in ihren Bedürfnissen, aber ihre neue Weltkolonie fing, anders als jene, gleich mit vier Paaren an, sie begannen ihr Erdenleben schon mit manchen Kenntnissen der vernichteten Generation bereichert, und wuſsten die fruchtbare Gegend mehr zu benuzzen; das Gefühl, sie seyen die einzigen Geretteten, konnte ihnen leicht ein höheres Gefühl ihres Werthes geben; ihre grössere, und eben deswegen wieder leichter sich vervielfachende Anzahl machte sie einer gegenseitigen Bildung und weitern Verbreitung weit schneller fähig.

Noah selbst erscheint, in der Erzählung des Elohisten, als ächter Enkel des alten Anherrn, der vom Klugheitsbaume gekostet hatte; er blieb ein cultivirter Kainit, er war ein Landbauer, der auch Zelte und andre Künste seiner Vorfahren kannte. —

Er ward Vater einer zahlreichen Familie, in welcher er mit ausgezeichneter Auctorität und Gewalt herrschte, die ihm als dem Urheber eines neuen Menschengeschlechtes und bei solchen Erfahrungen ganz vorzüglich gebührte. — Wie Gottessprüche verehrte man seine, des Hausvaters, Entscheidungen; besonders glaubte man an eine unausbleibliche Wirksamkeit des Segens wie des Fluchs des alten sterbenden Erzvaters. — Fluch ist in der Vorstellung des Elohisten (anders ist die des Jehovisten) Drohung, Verdammung zu dem Unvermögen etwas zu erzeugen, oder mit Gelingen und Glük vor sich zu bringen. So flucht Jeh. der Erde, 3, 17. 4, 11. und der Schlange 3, 14. — Gerade so kann der Familienvater fluchen, als Gebieter über das Schiksal seiner Söhne, welches er entweder selbst durch seinen Befehl unmittelbar traurig machen kann, (er erklärt ihn der Kindesrechte für verlustig, macht ihn zum Sclaven 9, 25. 27, 12.), oder dessen künftige ungünstige Beschaffenheit er aus traurigen Vorbedeutungen ahndete, z. B. aus einer trennenden Leidenschaft des Sohnes 49, 7. — Fluch ist psychologisch Vernichtung; denn er erstikt jedes höhere Selbstgefühl, und daher war er allerdings etwas Schrekliches. Um so höher ward denn aber auch der Segen des Vaters geachtet, und ohne ihn glaubte man kein Erdenglük zu finden. Dieser Glaube hat ungemein tief in den Gemüthern gewurzelt.

Noah war aber auch zugleich Erfinder — nach dem Jehovisten — nicht des Oel- sondern des Wein-Baues. Diese Erfindung rächte sich indeſs schwer an ihm. Der armenische Wein raubte ihm das

Bewuſstseyn, und legte durch ihn den Grund zu einer Unnatur, die sich erst in spätern Zeiten entwickelte. Seine drei Söhne contrastiren eben so in ihren Sitten, wie des ersten Menschenahnherrn Söhne, Kain und Abel; der frömmere Vater hat einen schlechtern Sohn, und schon wird die Vaterwürde verlezt. Freilich geht hier das Sinken der Menschheit in Unnatürlichkeit wieder sehr schnell; man muſs aber auch immer daran denken, daſs uns der Verf. nicht die Geschichte eines Individuums, sondern Menschengeschichte erzählen wollte; durch Grenzen der Zeit und des Raumes unbestimmt. Das häusliche Verbrechen wird häuslich bestraft — mit Enterbung; Hohn mit Hohn. — Des Erzählers Absicht ist, eine Bestätigung seiner Maxime: Sittlichkeit ist Erbtheil; wie die Nachkommen (die schamlosen Kananiter) so muſs ihr Stammherr (Cham) gewesen seyn. Eben so war es ihm Grundsaz: Völker, die sich durch Sprachen von einander trennen, müssen gleich in ihrem Ursprunge, in ihren Stiftern so getrennt werden seyn.

Dem ältesten Sohne Japhet weist des Vaters Segen wegen seiner kindlichen Ehrfurcht eigentlich den väterlichen Wohnsiz zum Eigenthume an, doch soll er sich weit verbreiten. Der zweite, Schem, wird in des Vaters Segen als der vorzüglich Beglükte erwähnt; Jehova selbst werde in seinen Hütten wohnen, und Er, der zweite, nicht der älteste, wird Herr. — Der dritte, unkindliche Sohn, Cham, muſste weichen; er ging mit seinen Chamiten nach Aegypten, wohin er den Keim des Verderbens, die Neigung zu keckerer Selbsthilfe, brachte. — Für ihn interessirt sich der Jehovist am sichtbarsten.

Einer der Nebenzweige des Chamitenstammes war der Stamm Kusch, in welchem der berüchtigtste Name Nimrod ist. Wäre er auch anfänglich nur als Bändiger der Raubthiere erschienen, die sich nach der zerstörenden Fluth um so schneller mehren konnten, gleich Theseus und Herakles, so muſste er doch schon durch dies Verdienst um die wilden Chamiten sich stärker und erhabener fühlen. Aus Heroismus gegen die Thiere ging der erste Muth hervor, den Scepter über ein Volk auszustrecken; er ward der erste König und Gründer der grossen asiatischen Reiche der spätern Nachzeit. —

Die Chamiten, noch immer die eine Noahsprache redend, zogen sich nach mehrern Streifzügen in die reiche Ebene Schinear. Sie wünschten sich zu concentriren, und immer einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt zu behalten, wodurch sie natürlich eine grosse Hauptstadt hervorgebracht, und sich selbst unbewuſst zu einem gebildeten Volke sich erhoben haben würden. Sie thürmten eine pyramidenförmige Steinmasse oder Warte auf, und siedelten sich um diese in einer allmälich so sehr steigenden Volksmenge an, daſs sie endlich durch die unverhältniſsmässige Ueberzahl, mit oder ohne Uneinigkeit, genöthigt wurden, in einzelnen Kolonien sich von einander zu trennen. — Der Verf. dieser Erzählung läſst eine tiefe psychologische Wahrheit durchblicken: die Verschiedenheit der Völkersprachen hindert das Verkehr der Völker, die schnellere Mittheilung und den wechselseitigen Austausch ihrer Bedürfnisse, Bildung, Künste, ihres Luxus.

Wenn sie also auch nicht grade Uneinigkeit fördert, so wird doch durch sie der Ideenvertrieb gehemmt, was bei der Universalsprache aller Noachiden nicht der Fall geworden wäre. — Die Völker sollten indeſs, in kleinere Staaten getrennt, und gegenseitig isolirt, mehr Sittlichkeit und Glük finden, als sie es, in grosse Massen zusammengedrängt, gefunden haben würden. — Die zu frühe Zusammenhäufung der Menschen an Einem Orte macht sie vermeſsner, grosse Städte (11, 6—8.) sind Gräber der reinen Menschlichkeit.

Einer von jenen abgesonderten kleinen Stämmen, oder nur eine Horde davon zog aus Mesopotamien nach dem Euphrat unter Tharach; sein Sohn Abraham zog über den Euphrat und kam in ein ihm unbekanntes Land. Dies war das fruchtbare Kanaan. Er fand hier schon Völkerstämme in bleibenden Wohnsizzen mit bürgerlicher Verfassung. — Hier entwickelte sich aber nun auch sein Schiksal, das ihn zum Urahnherrn der hebräischen Nation bestimmt hatte. Von ihm kann denn nun auch erst die Geschichte der Menschenkunde unter den Hebräern eigentlich beginnen.

II.

Skizze einer allgemeinen Geschichte der Menschenkunde der Hebräer, von ihrer allgemeinen Cultur überhaupt abgezogen, so weit diese theils durch ihren Nationalcharakter und Culturgrad theils durch ihr Schiksal bestimmt ward, mit einer Kritik der Menschenkunde ihrer berühmtesten handelnden Männer. Die Resultate, welche jene Quelle gibt, bestimmen nur so viel, was konnte seyn; diese verhilft zur Kenntniſs dessen, was war wirklich reines Factum.

Von diesen ältern Zeiten läſst sich nemlich noch weit mehr als von spätern verbildeten behaupten. Wie der Mensch, so sein Bild; wie der Geist der Nation, so ihr Beobachtungsgeist. Darzu kommt noch die frühe Originalität, die lang fortdauernde abgezogene Eigenthümlichkeit der Juden. Lebensarten und Regierungsformen bestimmen sich hier wechselseitig. — Eigentlich wird aber immer das Resultat unserer gegenwärtigen Untersuchung nur dieses seyn: So konnten die Hebräer (und zwar auch nur im Ganzen) seyn; diese Bedürfnisse und diese Fähigkeiten der Beobachtung und Beurtheilung des Menschen konnten sich leicht entwickeln. Höchstens noch so weit dürften sie führen, daſs wir sagen könnten: so waren sie auch wirklich im Einzelnen — als Nation. Und so ist mithin die Hauptfrage hier nicht etwa die: Was enthalten die Schriften jener Zeiten für uns an Ausbeute für Menschenkunde? sondern vielmehr diese: was verrathen die handelnden Personen und Helden der Geschichte für Menschenkunde? — — Jene Frage über den psychologischen Gehalt der Schriftsteller kann erst später in Erwägung kommen. Nur insofern muſs auch hier schon auf den allgemeinen Geist sowohl als auf die individuelle Stimmung der Schriftsteller gemerkt werden, sofern sie zugleich zu den merkwürdigen und ausgezeichneten Hebräern gehören; besonders da, wo die Schriftsteller zugleich als Quellen ihrer Zeitgeschichte, oder der Geschichte ihrer Zeitgenossen, und als Bild ihrer Zeit erscheinen; also von Davids Zeitalter an.

Zum Behufe einer geschichtlichen Entwickelung der Menschenkunde der Hebräer, scheint sich die lange Reihe der Veränderungen, die zu überblicken ist, am bequemsten in neun Zeiträume theilen zu lassen.

Erste Periode. Zeitalter der Hirten und Nomaden vom Stammvater der Hebräer, Abraham, bis auf ihren ersten Gesezgeber Moseh, 2000—1500. v. Chr.

Zweite Periode. Zeitalter eines Nomadenvolkes in einer föderirten nomadischen Republik, von Stammältesten und militärischen Suffeten regiert, das sich innerhalb 40 Jahren zu einer Ackerbauerrepublik mit Beibehaltung der vorigen Regierungsart erhob, unter momentanen Suffeten mit Dictatorsgewalt; von Moseh bis Samuel; oder von der Besiznehmung Palästinas 1500. bis auf die Errichtung der Monarchie 1100.

Dritte Periode. Von Samuel bis Salomo. Periode der Monarchie und der für die erste Lebensphilosophie günstigen Muse und grösserer Vielseitigkeit der Verhältnisse. Von Errichtung der Monarchie 1100. bis auf die Trennung in zwei Reiche 975.

Vierte Periode. Von der Trennung des jüdischen Staats in zwei Reiche bis zu seiner Auflösung im Exil 975—589., wo endlich auch Juda dem Israelitenstamme ins Exil folgte.

Fünfte Periode. Zeitalter des Exils 589—519. — Chaldäer.

Sechste Periode. Von der Rükkehr aus dem Exil 536. bis auf das Ende der persischen Herrschaft c. 336. — Perser.

Siebente Periode. Von Alexander, oder der Regierung der macedonisch-ägyptischen Ptolomäer und dann der syrischen Seleuciden bis zur Befreiung durch die makkabäische Familie; 323—167.

Achte Periode. Unter den Makkabäern und Römern bis zu den Herodianern 167—39.

Neunte Periode. Unter den Herodianern und Römern bis zur Auflösung der Nation 39. vor Chr. bis 70. nach Chr.

Erste Periode.

Abraham bis Moseh.

Chaldäische Cultur mit Kanaanischer und Aegyptischer vermischt. Von ungefähr 2000 bis 1500 vor Christus.

Wäre eine durchaus vollständige Geschichte der Menschenkunde der Hebräer möglich, so sollte man eigentlich angeben können: auf welcher Stufe der **psychologischen Bildung** stand **Abraham**, namentlich als er in Kanaan eintrat? Müssen wir auch auf eine vollständige Beantwortung dieser Frage Verzicht leisten; so läſst sich doch aus dem, was wir dazu vorfinden, Einiges mit Sicherheit schlieſsen. Freilich enthalten die Urkunden, aus denen wir hier schöpfen müssen, mehr Pragmatismus über Abraham, als Facta; sie sind eigentlich ein aus mehrern Fragmenten zusammengeseztes Ganze, pragmatisirend dargestellt. Indessen, daſs eine factische Wahrheit zum Grunde liege, ist durchaus nicht zu läugnen.

Grade die ersten wichtigsten Schritte zur Humanität waren offenbar vor ihm schon gethan. Denn die patriarchalische Verfassung, welche unter den Stämmen herrschte, zu denen Abraham mit dem seinigen gehörte, sezte schon **Einführung des Eigenthums** und **Begründung der Ersten, d. i. der häuslichen Gesellschaft** voraus. Erwerb und Bewahrung des Eigenthums erfordert schon vielseitigere und regelmässigere Geistesthätigkeit; der Besiz erzeugt den Glauben, alles — und wäre es die Welt — gehöre dem, der es erobern

kann; er bringt den Geiz hervor, und Bereitwilligkeit zu jeder Art ihn zu befriedigen. Zugleich nöthigt er aber auch zur gesellschaftlichen häuslichen Verfassung. Der Hausvater herrscht im festverbundnen Cirkel der Seinen; viele Kinder sind sein Stolz; die Hausfrau erscheint ihm achtenswerth. Sorgfalt für die Erziehung der Kinder befördert Achtung gegen den Fremden und führt zur Gastfreiheit. Aber diese Lebensweise ist auch die Grundlage zu menschenmordenden Kriegen und tyrannischen Despotieen *). Alle alte Könige waren zuerst ποιμενες λαων. — Diese patriarchalische Verfassung läſst sich von doppelter Seite betrachten; jede hat ihren bedeutenden Einfluſs auf die Form des Ganzen. — Sie ist einestheils der Zustand des **Hirten**. Als solche lebten jene Menschen nicht mehr im Kampfe mit den Thieren; aber eben daher in träger Musse. Schon **Aristoteles** (*Polit.* 1, 8.) beschrieb das Leben der Hirtenvölker als das unthätigste. Die Viehzucht verschaft den Unterhalt ohne Mühe; daher galten aber auch dem Ackerbauer die Hirten selten viel (Abel, Kain; die Aegypter und Hebräer). Diese Trägheit ist nicht sowohl Fühllosigkeit, als schläfrige Führung einförmiger Geschäfte des Lebens. Alles ist beim Hirten einfach, Kost, Kleidung, Wohnung, Religion. Die lezte besteht in nichts als Thieropfern; sie bereiten ihrem Gott aus dem fettesten Stücke eine gute Mahlzeit; sein Tempel ist ein Zelt, in dem er mit ihnen

---

*) S. **Falconer's** Notizen über die Wirkungen des Hirtenlebens oder der Barbarei auf den Charakter der Nationen. S. 427. f.

herumzieht. — Diese Hirten waren aber zugleich auch Nomaden. Als solche sind sie ohne Städte, voll Haſs gegen Städter, ohne Wissenschaften und Künste, wohl gar feindselig gegen sie gesinnt. Die Naturbeobachtung — der Sterne und der Weidepläzze — hat einzig Reiz für sie. Auch hatten sie kein Bedürfniſs der positiven Religion, da die Nahrung der positiven Religionsformen, Tempel und Statüen und Altäre, mit ihrer Lebensweise schwer zu vereinigen waren. Daher überhaupt ihr leichter Uebergang zu andern Religionen. Freiheitsliebe ist ihr Grundcharakter; in ihrer Unabhängigkeit bilden sie sich leichter zu jenem Heldenmuthe, der nichts fürchtet und alles besiegt. Sie waren beständige Emigranten und noch immer sich selbst genug. — Diese Freiheitsliebe und Unabhängigkeit des Nomaden erzeugt aber auch auf der andern Seite in seinen häuslichen Verhältnissen nicht selten Auftritte, die von grosser Inhumanität und Gefühllosigkeit zeugen.

Dies sind die hauptsächlichsten Andeutungen von der Stufe der psychologischen Cultur, auf welcher die Menschen der Zeiten und Gegenden etwa stehen mochten, unter denen Abraham auftrat.

Aus diesen Prämissen ergiebt es sich nun leichter, wie sich die Fragen beantworten lassen mögen: Hatte Abraham Muth, Bedürfniſs und Fähigkeit zur Menschenbeobachtung, und fand er auch wohl Hindernisse?

1) Muth zu den Menschen überhaupt gab diesem Nomadenfürsten, a) das wandernde Leben, welches ihn auf seinen Zügen viele fremde Stämme

finden und vorsichtig behandeln lehrte, b) das Gefühl seiner Stärke, die in seinem Reichthume lag; c) der Tauschhandel; d) der Besiz von fremden Sklaven.

2) Bedürfniſs der Menschenbeobachtung muſste ihm einflöſsen a) der Wunsch nach vielen Kindern, und die damit zusammenhängende Sorgfalt für ihre Bewahrung, so wie die Beachtung der Mütter. b) Die Sicherung seiner Güter und Heerden, in der Nähe verschiedner Stämme. c) Die Vervielfaltigung und nöthige Vertheilung der Hausgeschäfte unter Kinder und Sclaven, und die Unterscheidung unter erstgebohrnen Kindern und unter den übrigen. d) Der Glaube an Prognostik des Schiksals der Kinder und Liebe zu Vätersegen.

3) Seine Fähigkeit zur Beobachtung zu üben und zu beweisen, hatte er mannichfaltige Veranlassung. a) Die Gelegenheit wie die Nothwendigkeit der Bekanntschaft und des Umgangs mit Menschen. b) Der Glaube an das Bedeutende der Träume; in Aegypten fand er sogar schon Traumausleger. c) Die sich vermehrende Verschiedenheit der Menschen. d) Das längere Leben, das auch eine tiefere Erfahrung herbeiführte. e) Der Natursinn, den die einfachen Lebensverhältnisse unterstüzzen konnten. f) Die durch gesichertes Eigenthum erhaltne ruhigere Lage. g) Die bedeutenden Namen, die man ehemals gab. Z. B. Leah, Mattigkeit.

4) Aber auch Hindernisse fand er. Die höhere Menschenansicht störte schon gleich in dieser Periode theils die Vielweiberei, theils die Leibeigenschaft, welche Menschen nicht als Seelen, son-

dern als Körper betrachten lieſs, so wie Personen als Sachen — daher auch Menschenopfer. Nur das — noch nicht schwache und lebenssatte — Alter konnte ein höheres Selbstgefühl der Erfahrung und des Einflusses wie der Weisheit gewähren. Dahin gehörten auch alte Haussclaven, die man mit Aufträgen beehrte, z. B. eine Frau für den Sohn zu schaffen, wie Elieser.

Ueberdies machte sich hier vorzüglich der Grundsaz geltend, daſs das *Handeln* überall dem *Denken*, und das *treffende* Fühlen und Handeln überall dem *hellen* Denken vorausging. Daher könnte der alte Stammvater der Hebräer wirklich ein stark *praktischer* und dagegen sehr wohl gar kein *theoretischer* Menschenkenner gewesen sein; anthropologische Erfahrungen könnte er gesammelt haben und nicht psychologische.

Dadurch wird es indeſs auf keine Weise zweifelhaft, daſs er kein gemeiner Mensch, sondern ein wahrhaft *grosser* Mann gewesen sei. Diesen Lobspruch sichert ihm ein aufmerksamer Blik auf die Individualität seiner Lage und seiner Person. — Als Nomade hatte er sich gewöhnt, überall nur der Natur zu folgen. Verwaist, ohne Schuz und Freunde trat er, durch einen bedeutenden Wohlstand auf eine bei den Verfassungen jener Zeit nicht eben sichernde Weise ausgezeichnet, in ein fremdes Land, ohne eigne Kinder, ja selbst ohne Hofnung dazu. Dies muſste ihm ein Bedürfniſs nahe legen, sich an *alle* Menschen anzuschlieſsen, so wie an die Gottheit; und dies gab seiner Seele eine Art kosmopolitischen Schwunges. Schon der muthige Entschluſs

und der Unternehmungsgeist, mit dem er es wagte sich unter Stämme zu mischen, die ihm so unbekannt waren, und leicht gefährlich werden konnten, — zeugt von seiner psychologischen Grösse. Er hatte gelernt, Alles mehr durch sich selbst zu seyn. Zu seiner Grösse trug aber auch das Glük bei, das seine Unternehmungen begünstigte. Das Höchste, was er gewünscht hatte, beglükte ihn, da er noch in späten Jahren die Aussicht auf Nachkommenschaft erhielt und sich als den Ahnherrn eines künftigen zahlreichen Nomadenstammes ahndend betrachten konnte. Freilich hat auch er das — — soll ich sagen günstige — Schiksal aller Stifter gehabt, daſs seine unläugbare, ausgezeichnete Grösse von seinen Nachkommen bis zur Idealität erhoben worden ist. Aber eben dadurch ist ihnen wieder eine andre Art von Grösse eigen geworden; die nämlich, daſs er fast unmittelbar in eine recht lange Zeit hinaus, bis in die unsrige sogar, gewirkt hat. Denn von ihm rühren offenbar die Spuren der *Patriarchalität* her, welche noch jezt den Nationalcharakter der Hebräer auszeichnen; wie denn überhaupt die Fortdauer dieses Nationalcharakters bei den bekannten Schiksalen der Nation eine der bemerkenswerthesten Erscheinungen der Psychologie ist. Der unzerstörbare Glaube dieses Volks an die Möglichkeit einer Welteroberung und Weltunterjochung unter seine Macht, der sich zu keiner Zeit ganz verläugnet, ob auch sehr verschieden angekündigt hat, ist ohne Zweifel eine Folge seiner nomadischen Abstammung. In dem muthigen, kriegerischen Charakter, der allen Nomadenvölkern eigen ist, liegt überall die Uranlage zur Welteroberung. Wider Willen des Volks ward aus der Welteroberung freilich nur eine Weltverbreitung des Glaubens an einen die Welt regierenden Jehovah. — Aber wie patriarchalisch faſste Jesus, der Jüngling, diesen Gedanken wieder auf: Eroberung der Welt durch Wahrheit ohne Tempel! — Grösser, als seine Zeit sie ihm mittheilen konnte, kündigte sich bei Abraham die Verfeinerung seines Gefühls an, durch die höhere Achtung des weiblichen Geschlechts und der ehelichen Verhältnisse, die wir an ihm bemerken müssen. Eine Behandlung, wie Sarah von ihm erfuhr, und ein Gefühl von der Heiligkeit der Ehe, wie es ihm zugeschrieben wird, war nicht die Sitte aller Länder; so wie noch jezt im Orient das Weib nur als Mittel für die Wünsche des Mannes betrachtet wird. — Den lezten, durchaus nicht zu übersehenden Beitrag zur Vollendung seiner psychologischen Charakteristik gibt die von ihm begonnene Nachahmung der kananitischen Menschenopfer durch die Aufopferung seines einzigen Sohnes. Schon der Vorsaz darzu war bei ihm edler und freier als bei den Kananitern. Ihm stand keine Wahl unter mehrern Kindern frei, und ihm war es um nichts zu thun, als um Vollbringung dessen, was ihm Schuldigkeit dünkte. Diese Unternehmung ist der lauteste Beweis von Abrahams grosser Entschlossenheit, und ausdauernder Beharrlichkeit in dem Beschloſsnen. Psychologisch charakterisirt war Abraham religiöser Enthusiast, zuweilen mit Gefühl, namentlich der Dankbarkeit, zuweilen mit Phantasie, die sich namentlich in Träumen geschäftig erwieſs. Doch war er in seinem religiösen Enthusiasmus durch zwei seltne Eigenthümlichkeiten individualisirt. Er war dabei auf der einen Seite besonnen, fügsam, geschmeidig, sich an jede Verfassung, z. B. die demokratische der Hethiten anbequemend, auf der andern tolerant, nicht fanatisch, auch da, wo er der Stärkere war, gebrauchte er diese Stärke nicht, seinem Jehovah die Verehrung zu erzwingen. — Eine Schwärmerei dieser Art, die mit solcher Selbstbeherrschung verbunden war, macht wenigstens seinem Herzen keine Schande.

Sein Sohn

Jizchak

trat freilich unter ganz andern Umständen unter die Menschen ein, und hatte die Menschen zu beobachten ganz verschiedene Bedürfnisse und Veranlassungen. — Der einzige Sohn eines glüklichen und geehrten Vaters war er nicht, wie dieser, allmälich reich geworden, sondern in Reichthum geboren, und von der Mutter vor Jischmael begünstigt. — Er wuſste, daſs ihn sein Vater hatte opfern wollen, und daſs er nur als Sohn der Verheissung noch lebe; und das muſste einen gewissen Stolz in ihm erzeugen, nachtheiligen Einfluſs auf seine Erziehung haben, und in seinen Charakter eine Schwäche bringen, die von der Energie seines Vaters sehr abstach. Kein Wunder also, daſs von ihm weniger erzählt wird, wäre es auch nicht seiner Unbedeutsamkeit wegen geschehen. Schon durch diese günstigere Lage, diesen schnell wachsenden Reichthum war bereits in dem zweiten Patriarchen die Patriarchalität gar sehr verlezt; wie sank sie schon durch den Grundsaz: nicht um sein selbst, sondern um eines andern willen mache Jehovah glüklich, wie dies

Jizchak von sich glaubte. Zu dem konnte er nicht mehr wählen, weder Land zur Wohnung, noch Weib zur Gattin. Schon muſste Kanaan als fester Siz behauptet, und — um in der Familie zu bleiben — eine Mesopotamierin geheirathet werden — also keine Kananiterin. Die leichte Erwerbung und Beschüzzung, so wie die schnelle Vermehrung des Reichthums hatte, wie überall, den Luxus zur natürlichsten Folge. Jizchaks ältester Sohn ist schon nicht mehr Hirt, sondern Jäger, und dem Vater lieber, weil er ihm Wildpret verschaffen und gut zubereiten konnte; es gab goldne Ringe und Armbänder und eine ganze Garderobe. Die Vorliebe spielte hier schon eine wichtige Rolle. — Noch konnte Jizchaks Leben für ein häusliches gelten; doch fingen Hausverfassung und Staatsverfassung sich schon an zu sondern; die Nomadenfamilie ward immer mehr Nomadenstamm.

Da der Stärkere auch das grössere Recht hatte — in der Ansicht dieser Zeit — so darf uns Menschenraub und Menschenmord Kap. 34. nicht befremden; die Rache, die sich beiden entgegensezte, ist nicht minder unmenschlich. — Dies verursachte bei denen, die sich schwächer fühlten List, Hinterlist, Arglist, Betrug und Berückung. Jizchaks und seiner Söhne Geschichte ist ein zusammenhängendes Gewebe solcher gegenseitigen Betrügereien. Ein allgemeines Miſstrauen war es also, mit dem sich nun die Menschen einander näherten und beobachteten. — Die alte patriarchalische, entgegenkommende, sich hingebende Offenheit war verschwunden. Man suchte sie durch Eidschwüre und Bündnisse zu ersezzen; aber diese, nur von der Noth erzeugt, konnten nur die Kraft von Nothbehelfen haben, und nur zurükhalten und verbergen, aber nicht ausrotten, was einmal da war.

sezzen;

Von Jizchaks beiden Söhnen erscheint der Erstgeborne

Esau

nach unsern Begriffen durchaus als selbstständiger Mann; als solchen zeigt er sich in der Wahl seiner Lebensart — das freie Jägerleben — K. 25, 27. und seiner Gattin einer Kananäerin, K. 26, 34; beides gegen Sitte und Willen des Vaters, den er jedoch späterhin durch die Verbindung mit einer Hebräerin wieder zu gewinnen suchte, 28, 6. Der Vater fühlte sich doch, bei aller eignen Charakterschwäche, von der Festigkeit des Esau mehr als von der Weichlichkeit des ihm ähnlichern Jakob hingezogen. Die Mutter scheint sich gleich von früh auf seiner weniger angenommen zu haben; und hiervon war wohl sein rauherer Ton und seine bisweilen grelle Originalität eine natürliche Folge, so wie die geringere Rüksicht, welche er auf seine Mutter nahm. — Von seinem jüngern Bruder ward er listiger Weise (er wuſste von dem rechten Zeitpunkte zu profitiren) um die Ansprüche gebracht, die ihm seine Erstgeburt ertheilte; was Wunder, wenn den geraden Mann die Hizze übereilte, welche nachher in Unwillen überging? — Indeſs hat er doch seinem Bruder nie gedient, aber auch ihm nicht heimlich wehe gethan, so furchtbar er auch dem Jakob zulezt geworden war. Er zeigte die edelste Groſsmuth und das brüderlichste Zartgefühl 33, 3. 4. Man kann eben daher in einem gewissen Sinne sagen, daſs in Esaus Charakter noch eher etwas Altpatriarchalisches sich erhalten habe, als in Jakob; — er blieb unabhängig, war uneigennüzzig, selbstständig, wie es scheint ohne Luxus, und die Jagd hatte ihn weder wilder noch lüsterner gemacht, 33, 9. In v. 10. nennt ihn Jakob gar einen Gott. Es ist merkwürdig, daſs dieser Schriftsteller (es ist der Jehovist) das Göttliche in der freierwiesenen, heimliche Ränke vergessenden Güte und Groſsmuth, so wie in dem stärkern Glauben an Menschen sucht. — Esau traute seinem Bruder stärker, als dieser ihm, ja er vermuthete vielleicht gar eine edlere Gesinnung in ihm, als die seinige. — Esau betrachtete den Menschen noch mit der alten nomadischen, patriarchalischen Uneingenommenheit; offen und gerade, wie er sich fühlte, glaubte er auch andere zu finden. Die Edomiter, seine Nachkommen, blieben auch lange ein freies, unabhängiges Volk; aus ihm stieg die Herodische Familie sogar noch auf den Thron in Judäa; und noch immer ist in dem Charakter der Araber die Hospitalität ein Hauptzug, deren Maximen in dem Betragen Esaus zu Tage liegen. — — Ueber Jizchaks zweiten Sohn

Jakob

weichen die Urtheile der neuern psychologischen Historiker freilich sehr von denen der ältern ab. Die Urheber der Urkunden, die seine Biographie enthalten, wollten ihn auf keinen Fall miſsbilligend oder herabsezzend darstellen; doch fallen sie auch nirgends ein assertorisch billigendes Urtheil über ihn. — Sie stellen die Data so, daſs er als der von dem Schuzgotte seiner Väter Begünstigte und Ausgezeichnete erscheint; daſs er dabei zugleich als feig, heimlich, und listig egoistisch auftritt, scheinen sie nicht zu achten.

In der Kindheit scheint er als glattes, hübsches Muttersöhnchen verzärtelt und im Hinblik auf die ihm gewisse reiche Erbschaft zu bequemer Geschäftslosigkeit erzogen worden zu seyn. Selbst die einfachere Lebensart des Zeltbewohners, die er wählte, machte ihn seiner Mutter noch werther, 25, 27. 28. Mehr die Furcht vor den Folgen seiner hinterlistigen Ränke, als Esaus Gewaltthätigkeiten nöthigte ihn das väterliche Haus zu verlassen. Diese Entfernung von der Mutter konnte ihn einigermaſsen zu einer gewissen Selbstständigkeit nöthigen; und die Nothwendigkeit, selbst zu handeln, machte ihn auch wirklich klüger und gewandter. Aber zur männlichen Festigkeit und Gradheit konnte er sich bei dem Schiksale, das er in des Schwiegervaters Hause fand, nicht bilden. List gegen List, war die allgemeine Losung. — Die Bigamie, zu der ihn sein Oheim drang, war die Quelle unaufhörlicher Collisionen und gegenseitiger Ränke, welche den Frieden seines Hauses und die Offenheit seines Handelns täglich störten. Und welch einen Eindruk konnte es auf das Ganze seines Charakters machen, daſs er so lange Zeit um Lohn, unter steten Uebervortheilungen, hatte dienen müssen. — Gegen diese widrigen Einflüsse konnte ihn eine Religiosität von der Art der seinigen unmöglich schüzzen; ob er gleich in Rüksicht seiner Religion selbst ganz noch die alte nomadische Freiheit, ungebunden von allem Positiven genieſst; seine Religion war wandelbar, wie sein Aufenthalt und sein Glük; daher auch tolerant.

Das Auszeichnende in dem Charakter des reichgewordnen Jakob, nach seiner Rükkehr zu den Zelten und Brunnen des Vaters, blieb auch Charakterzug der nächsten Generation dieses Stammes: feige Schüchternheit ohne Muth zu sich selbst. Dieser Hauptzug in Jakobs Charakter leuchtet überall hindurch, in dem Miſstrauen gegen seinen geraden Bruder, 32, 8. (und Miſstrauen gegen den nächsten Menschen erstikt Liebe) in dem kriechenden Benehmen gegen ihn, indem er ihn Herr, ja Gott nennt, 33, 16. auch sogar Bestechungsversuche macht; endlich in der Furcht vor Rache von den durch seine Söhne barbarisch behandelten Insassen, 34, 30. — Noch einmal sollte sich Jakob, der reiche Familienvater, kinderlos fühlen, 43, 14. dafür adoptirte er Josephs Söhne in Aegypten, 48, 5. — Siebzehn Jahre in Aegypten verlebt, vermochten seine Anhänglichkeit an den väterlichen Boden nicht zu vertilgen, so wenig als ihm die Feierlichkeit der ägyptischen Begräbnisse den Wunsch verleiden konnte, in Kanaan begraben zu seyn. — Ueberrest der alten Patriarchalität.

Von Jakobs 12 Söhnen erzählen, nach Ilgen, nur zwei Urkunden — der Jehovist hat ihre Geschichte nicht berührt. Unter einer so grossen Anzahl von Kindern konnte eine grosse Verschiedenheit in Anlagen, Neigungen und Bestrebungen nicht ausbleiben, und diese zog Verschiedenheit der Schiksale nach sich. Ihre Abstammung von zwei Gattinnen und zwei Sclavinnen war ohnedem eine reiche Quelle von Zwistigkeiten, wenn diese nicht auch noch durch die gar nicht verheimlichte Vorliebe des Vaters zu Rachels Kindern sehr vermehrt worden wären. — Der Bruderneid erzeugte bald tödtlichen Haſs, und dieser hatte unbedenkliche Betrügereien gegen den Vater 37, 32. und frevelhafte Ruhe nach blutigen Anschlägen zur Folge, 37, 25. — Ihrer Lebensart nach waren sie sämmtlich Viehhirten, also nicht an rauhe Arbeiten und Anstrengungen gewöhnt. Sie waren wohlhabend und voll Sinn für Freiheit ohne König, 37, 8. 10. — Ein Gefühl für Familienadel belebte sie und zeigte sich mit einer seltnen Barbarei an den anfangs sicher gemachten Chevitern, 34. besonders waren Schimeon und Levi aus beleidigtem Stolze blutdürstig. Von einigen unter ihnen sind edlere Züge aufbewahrt, ja selbst von jenen rohen und wilden werden dergleichen erzählt, wodurch allerdings ein Widerspruch in ihren Charakter kömmt. Indeſs liesse sich dieser auch wohl aus der sehr einseitigen Cultur jener Zeit erklären, bei welcher die schreiendsten Contraste statt finden, wenn man ihn nicht etwa mit der kritischen Vermuthung lösen will, daſs die Erzählung leicht auch Namen und Facta verwechselt haben könne. — Die Begebenheiten des durch sein Schiksal am mehrsten unter ihnen ausgezeichneten Joseph sind der Mittelpunct, nach welchem sich alle die etwanigen Angaben von ihrem Wesen und Thun hinneigen. — So gefühllos sie auch gegen diesen ihren Bruder — freilich von ihm selbst zum Neide gereizt — verfuhren, so sprach doch in ihnen noch, ob auch später, die Stimme des Gewissens, 42, 21. und ein noch schönerer Zug ist das entschlossene Zusammenhalten in dem gemeinschaftlichen Vorsazze, den alten Vater nicht noch mehr dadurch zu kränken, daſs sie Benjamin in die Gefahr der Sclaverei kommen liessen, 44, 13. 16.

Der merkwürdigste unter diesen Brüdern nun
Joseph
war ein Spätlingssohn und Liebling des Vaters; Unstreitig war ihm auch natürliche Liebenswürdigkeit und eine glükliche Organisation eigen, durch welche er in Aegygten so bald gefiel und sein Glük machte; er muſs etwas Einnehmendes und Imponirendes zugleich gehabt haben. Schon als Jüngling muſs er ernsteres Sinnes gewesen seyn; würde ihn sonst der Vater zum Beobachter der übrigen Brüder bestimmt haben? Dafür zeichnete der Vater aber auch den Liebling durch einen Talar aus, und gab damit zu erkennen, zum Hirten sey der Jüngling zu gut. Diese Erhebung reizte seine Phantasie, daſs sie ihm in Träumen Bilder der Erhabenheit vorführte, über deren Erscheinen er nicht schweigen zu dürfen glaubte. — Dies machte ihn den Brüdern, — den freiheitliebenden 37, 8. 10. — so verhaſst, daſs sie sogar seinen Tod beschlossen. Erwünscht war es ihnen jedoch, daſs es dessen nicht bedurfte, und daſs sich eine Gelegenheit fand, ihn als Sclaven zu verkaufen; eine ihnen gewiſs nicht unwillkommene Demüthigung seines Stolzes. Eine Midianitische — nach der andern Urkunde Ismaelitische — Caravane kauft ihn und sezt ihn an einen reichen und vornehmen Aegypter ab. Dort muſste der schöne schlanke Hirt unter ägyptischen Frazzengesichtern zu seinem Vortheil auffallen, dort muſste seine Ueberlegsamkeit

und Vorsicht, seine Kenntniſs der Oekonomie nicht wenig gelten. Wirklich erhält der hebräische Sclav, wo er hinkömmt, ein unumschränktes Vertrauen, 39, 9. 22. Dort öfnete sich ihm ein ganz neues Feld, eine mannichfaltige Gelegenheit Menschen zu beobachten und kennen zu lernen. Denn hier herrschte eine Bildung, eine Verfeinerung des Lebens, die ihm, unter Hirten aufgezogen, noch nie vorgekommen war und seine ganze Aufmerksamkeit rege machen muſste. — Vielleicht fand er auch hier schon die Objectensprache, d. h. die Gewohnheit, innere Erscheinungen im Gemüthe durch bedeutende Handlungen — nicht durch Worte darzustellen. Und wie war seine Lage ganz darzu gemacht, diese Verfeinerung auf allen ihren Stufen zu beobachten; erst als wohlgelittner Sclav bei einem Garde-General und Gefangnen-Inspector, mit der Verwaltung des ganzen Hauswesens betraut; dann als Unteraufseher über die Gefangnen selbst, wie viel fand er da nicht Gelegenheit zur Menschenkenntniſs überhaupt und zur Weltkenntniſs des ägyptischen Hoflebens insbesondere, da er in steter Gesellschaft vornehmer Gefangnen war, die einst Hofstellen bekleideten, und zwar gerade solche, denen die Sorge für die Bedürfnisse der feinern Sinnlichkeit übertragen war. Schon diese und ihre Traurigkeit beobachtete er gleich einem Psychologen, wenn auch nach der alten Psychologie. Er deutet sogar Seelenerscheinungen und mit Glük; ja er ist durch seine psychologischen Traumdeutungen über alle gewöhnliche Geheimkünstler und Oneiromanten Aegyptens erhaben. So gewann er am Ende den König für sich und traf auf die nächste Stufe an seinem Throne, und ward Schwiegersohn des

Oberpriesters in Heliopolis. Als Vicekönig bereiste er ganz Aegypten, und fand mithin Gelegenheit, wie sie sich selten finden dürfte, die Menschen in ihren auffallendsten Unterschieden zu beobachten und kennen zu lernen. — Diese Menschenkenntniſs verband sich in ihm mit Dreistigkeit und Festigkeit in dem Ergreifen durchgreifender Maasregeln; und so wirkte er mächtig auf die Cultur Aegyptens und seines Volks ein.

Josephs Betragen gegen seine Familie spricht laut für die noch gebliebene Patriarchalität der Sitten. Er rächte sich nicht an seinen Brüdern; er schämte sich der, in ägyptischem Geschmacke verächtlichen, Hirtenfamilie nicht, und lieſs die Aeusserungen seines zarten Familiengefühls selbst vor dem Könige laut werden. Er verschafte ihnen das Land Goschen, wo sie ihren Nahrungszweig, die Viehzucht, herrlich cultiviren konnten, und sicherte ihnen die alte gewohnte Unabhängigkeit. Freilich veranlaſste diese Fortsezzung ihrer kanaanischen Gesezlosigkeit das nachherige Sittenverderbniſs unter ihnen.

Josephs Zeitalter war das Zeitalter der Träume und des Glaubens an ihre weissagende Natur und an ihre den Erfolg herbeiführende Kraft, wie des Glaubens an Offenbarungen der Gottheit in der Natur. Die Religion war noch blos Sache der Phantasie und des Gefühls, ohne Priester und Tempel. — Josephs Menschenkenntniſs war noch immer gewissermassen mehr psychologischer Tact als geſundne Ansicht, mehr ein glükliches Treffen des Ganges, welchen die menschliche Neigung in ihren Aeusserungen zu nehmen pflegt, als ein eindringendes Durchschauen auf das innere Getriebe dieser Neigungen. Der Conflict, in den diese Nomaden mit den Handel treibenden Kananäern und andern ausländischen Karavanen gekommen waren, muſste in ihnen selbst Betriebsamkeit und Erwerbfleiſs wecken, und wie grosse Veränderungen muſsten schon dadurch in ihren psychologischen Charakter und in ihre Menschenansicht kommen. Aber sie war freilich von reiner Menschenansicht weit entfernt, wie es die des blos speculirenden Händlers immer bleiben wird. Dafür spricht auch die verhältniſsmässige Armuth der Sprache an eigentlichen Bezeichnungen psychologischer Gegenstände. Zur leichtern und genauern Uebersicht der psychologischen Bezeichnungen jedes Zeitalters dient nichts so gut, als psychologische Wörterverzeichniſse aus den Schriften, welche die Data der Geschichte geliefert haben. — Hier folgt daher der erste Versuch eines solchen specialpsychologischen Lexikons.

Psychologische Eigenwörter (*ἁπαξ λεγομενα*) in der Genesis.

שגם,	*socordia* 6, 3.
יזם,	*cogitavit.* 11, 6.
חניח,	*initiatus, tiro.* 14, 14.
עדנה,	*voluptas.* 18, 12.
לעט,	*sorbuit, gustavit.* 25, 30.
חטה,	*terror, pavor.* 35. 5.
בכות,	*fletus.* 35, 8. *al. forma* בכית 50, 4.
פתרון,	*interpretatio accurata.* 40, 5. 8. 12. 18. 41, 11.
משגה,	*error, incogitantia.* 43, 12.

צעירה, *minorennitas.* 43, 33.
ילה, *mente turbatus est.* 47, 13.
זקן, *senium.* 48, 10.
מכרה, *consilium.* 49, 5.
פחז, *superbus.* 49, 4. — im Affect sich übereilend.

Psychologische Gemein-Wörter.

ידע, *scivit.* 4, 1. דעת, 2, 9.
מחשבה, *cogitatio.* 6, 5.
אוה, *desideravit.* 3, 6.
אנש, אדם, 4, 19. 6, 4.
חן, *commiseratio.* 6, 8. חנון, *misericors.* 33, 5.
מורא, *timor.* 9, 2.
חמלה, *clementia.* 19, 16.
חסד, *amor.* 24, 7.
חכם, *sapiens.* 41, 33.
בון, *intelligere.* 41, 33.*)

Der Zeitraum von 430 Jahren, den die Jakobitische Familie in Aegypten zubrachte, von dem übrigens aber die Bibel so wenig sagt, war der eigentliche Zeitpunct ihrer Ausbildung zu einem Volke mit eigenthümlichem Charakter. — Und dieser Zeitraum darf nicht übersehen werden, ehe man in die hellern Gegenden ihrer Geschichte vorschreitet. Denn es ist unmöglich, daſs das Volk, welches unter Moseh emigrirte, sich nicht in sehr bedeutenden Rüksichten von der Familie unterscheiden sollte, mag sie auch mehr als 70 Person stark gewesen seyn, die unter Joseph einwanderte.

Schon der, der sie einführte, legte den Grund zu dieser Veränderung durch seine Aegyptisirung; er ward selbst in die — auch den Königen unzugängliche — Priesterkaste hineingezogen, und erhielt die Erlaubniſs, die Aufseher der königlichen Heerden aus den eingewanderten nomadischen Verwandten von sich zu wählen. Wie muſsten sich da nicht die hebräische und die ägyptische Eigenthümlichkeit einander nähern, und muſsten z. B. die Hebräer nicht ganz natürlich auf den Ackerbau, worzu die Niederungen am Nil so treflich geeignet sind, hingeführt werden? Aber welch ein bedeutender Schritt ist dies zur Humanisirung! Noch blieb zwar Viehzucht immer ihre Hauptbeschäftigung; doch ward darneben auch die Nilfischerei und Leinenweberei getrieben, und zulezt konnten auch schon künstlichere Arbeiten in der Horde selbst verfertigt werden. — Zugleich aber muſste sie sich allmälich an eine gesezmässige Staatsverfassung gewöhnen, an bürgerliche Ordnung, an regelmässige Tagesabtheilungen und Tagesarbeiten, so wie manche andre sehr heilsame Einrichtung, in Rüksicht auf Reinlichkeit, Diät und Lebensordnung überhaupt annehmen.

Die indessen in Aegypten eingetretene Regierungsveränderung (wahrscheinlich war der neue König, von dem Exod. 1, 8. sagt, er habe von Joseph nichts gewuſst, der Anführer einer Phönikischen Abentheurerkolonie) hatte natürlich auch auf die Hebräer ihren grossen Einfluſs. Ihre nomadische Lebensweise wie ihre ungeheure Vermehrung war einer Regierung, die von ganz andern Grundsäzzen ausging, nothwendig sehr bedenklich. Sie wurden mit Miſstrauen beobachtet und mit Härte behandelt. Sie muſsten nicht nur Sclavendienste verrichten, sie sollten sogar gezwungen werden, ihre nomadische Lebensweise ganz aufzugeben; sie muſsten Städte anlegen, Pithom und Raamses; ja so weit ging die politische Consequenz der neuen Despoten, daſs sie die allmäliche Vertilgung des freiheitliebenden fremden Stammes beschlossen, zumal da er —nach 1, 9. 10. an Zahl den Aegyptern gleich kam. — Es war die gewöhnliche Politik der Aegyptischen Machthaber, zur Erbauung und zur Bewohnung von Städten zu nöthigen und so ihre Verfassung aufzudringen. — Diese sonderbare Verkettung von Umständen, diese anfänglich durch einen ihrer Volksgenossen selbst ihnen zu Theil gewordene ehrenvolle und wichtige Existenz in Aegypten, und der auf diese nachher folgende unmenschliche Druk hat den Hebräern ihr erstes, aber eben deswegen barokkes, und um desto bleibenderes Nationalgepräge gegeben, von dessen Wunderseltsamkeit die Spuren hier und da noch sehr merklich sind, z. B. in dem Aegyptischen der Physiognomie, wodurch sich so viele Individuen dieser Nation sogleich auf den ersten Blik als Glieder derselben kenntlich machen.

---

*) Daſs diese Sammlung psychologischer Gemein-Wörter aus der Genesis nur ein unfortgesezter Anfang sey, werden die vollendetern Sammlungen beweisen, welche einigen andern Büchern beigefügt sind. Auch finden sich nur einige flüchtige Andeutungen der Folgerungen vor, welche aus der Bemerkung der psychologischen Eigenwörter für die Ilgensche Ansicht der Genesis sich ziehen lassen möchten. G.

Als Resultate dieser verschiedenartigen Einwirkungen auf den ursprünglich patriarchalischen Charakter der Stammväter dieser ägyptisirten Hebräer, springen am Ende dieser Periode hauptsächlich folgende sogleich ins Auge: -

a) Beraubung aller Energie und alles Selbstgefühls. Die sclavische Behandlung hatte ihnen den Muth zu sich selbst genommen, und jeden Schwung des Geistes gelähmt. Bis zur Gefühllosigkeit waren sie herabgesunken und schienen völlig charakterlos zu werden; Aegyptens Fleischtöpfe wurden endlich ihr Höchstes. Ohne Widerstand nahmen sie ägyptischen Bigottismus und Bilderdienst auf. Sie vermischten sich mit Sclaven aus den verschiedensten Stämmen und machten dadurch Feigheit und Verzagtheit erblich unter sich. — Würde Abraham in ihnen seine Enkel erkannt haben?

b) Eigensinn, Troz, ja die gröſste — dem Sclavensinn so gewöhnliche — Hartnäckigkeit in Dingen, die nicht erzwungen werden können; verbunden mit Nationalhaſs gegen fast alle fremde Völker, mit Kaltsinn gegen alle Verbesserung, und Steifsinn in dem einmal Aufgenommenen. — Ein Zug, der durch ihre ganze Geschichte sichtbar bleibt.

c) Sehnsucht — nicht Hofnung, sich selbst etwas Besseres geben zu können — nur träger Wunsch, das alte Bessere wieder zu erhalten, — die alte goldne Zeit wieder in dem Lande der Väter zu leben. Aber es blieb auch nur beim leeren Wünschen; nach Ruhe sehnten sie sich, und wollten doch auch ohne Unruhe darzu gelangen; die alte Ehre der Patriarchen unter den Völkern wünschten sie, und wagten es doch nicht, sich über die Erniedrigungen der Aegypter zu erheben, die nun einmal für Hirteneinfachheit keinen Sinn hatten.

d) Unmuth, ja sogar Verzweiflung, als der Druk aufs höchste gestiegen war. Nur einige Ausgezeichnete wurden dadurch zu dem Muthe und der Entschlossenheit erhoben, den Bedrückern sich zu entziehen.

Dies war die Familie vom Euphrat als Nomadenvolk am Nil geworden; in einen durchaus leidenden Zustand war sie versunken. Der Druk muſs offenbar den höchsten Grad erreicht gehabt haben, sonst hätte ein so eingesiedeltes, eingeschlummertes Volk sich unmöglich in Masse erhoben. — Der kühne Urheber dieses grossen Unternehmens hat dadurch in dem Geiste seines Volks eine so grosse Revolution veranlaſst, daſs die Geschichte der psychologischen Cultur desselben bei ihm billig die Grenze eines neuen Abschnitts ihrer Erzählungen bestimmt.

Zweite Periode.

Von Moseh bis Samuel; Uebergang des Nomadenstammes in ein Nomadenvolk; dann durch eine Ackerbauerrepublik zur Monarchie. Von 1500 bis 1100 v. Chr.

Die Quellen, aus denen die Geschichte der psychologischen Cultur in diesem Zeitraume schöpfen muſs, sind nicht eigentlich die gewöhnlich als einzige Quellen angegebenen mosaischen Schriften. Es sind vielmehr zu allererst:

a) Schlüsse und unmittelbar nothwendige Folgerungen aus der bürgerlichen und geistigen Verfassung der Hebräer, wie wir sie am Ende des ersten Zeitraums fanden.

b) Schlüsse aus dem Grade der Cultur, welchedamals in Aegypten herrschte, als die Empörungsversuche der Hebräer anfingen.

c) Nothwendige Voraussezzung dessen, wovon das anfängliche Schiksal und die erste Fixirungsart der Hebräer in Kanaan einzig nur die Folge seyn konnte. Diese Quellen sind zuverlässig und über alle die Zweifel an Aechtheit und Glaubwürdigkeit erhaben, welche noch immer — nach so vielen Versuchen — gegen die Nachrichten in den lezten vier mosaischen Büchern erhoben werden können.

Auf keinen Fall darf irgend eine Geschichte diese Bücher als Quellen benuzzen, ohne sie vorher einer kritischen und hermeneutischen Prüfung unterworfen zu haben. — Diese ist auch der folgenden Anwendung derselbigen vorausgegangen. Allein, nicht sie selbst, sondern nur ihre Resultate gehören hierher. Sie sind diese:

1) Auch die vier lezten Bücher von Moseh sind allmälich entstanden; sie sind nicht blos ein Werk aus verschiedenen Zeiten Eines Menschenlebens, sondern verschiedner Menschenalter der Israeliten.

2) Es gibt unläugbar einen uralten Grundstoff darin, der von dem zuverlässig als Nomokrator einst handelnden Moseh herstammt, d. h. von ihm auf die Folgezeit mündlich oder auch vielleicht schriftlich überliefert worden ist. Darzu kommen aber Erläuterungen, Bestimmungen, Entwickelungen, welche zwar auch mosaisch seyn können, ja zum Theil sogar im Geiste Mosehs, wenn sie auch nicht von seinem Geiste schon selbst und deutlich gedacht worden wären.

3) Dieser mosaische ächte Urstof dürfte sich reiner in dem zweiten, Exodus, als in den übrigen mosaischen Büchern erhalten haben; um so mehr, da die lezten nicht selten die Form von Commentaren zu jenen haben.

4) Nur ist freilich in diesen verschiedenen Stoffen einer natürlich älter als der andre und zwar in folgender wahrscheinlichen Ordnung:

a) Die Geschichte ist jünger als die damit verflochtenen Gesänge und poetischen Fragmente.

b) Manche Gesänge sind später als manche Gesezze; indem von jenen manche erst durch diese veranlaſst wurden.

c) Unter den Gesezzen sind die im Exodus befindlichen älter als die spätern.

d) Vor allen hat der Dekalog authentisches Ansehen. Er ist gewiſs ächt mosaisch; er kann sogar als regelnde Norm für die Beurtheilung des Uebrigen gelten; sofern vieles entweder als nothwendige Voraussezzung oder als mittelbare Folge mit ihm zusammenhängt.

e) Der Charakter der frühesten Gesezze wird α) mehr einen Bezug auf Aegypten verrathen, theils in dem Geiste eines ackerbauenden Priesterstaats jener Art; theils im Contraste gegen dessen despotische Einrichtungen; β) mehr das Gepräge des Sinnes für Freiheit als für strenge Unterwerfung und Sclavendienst tragen.

Nach diesen Voraussezzungen lassen sich nun die Fragen beantworten, die man in Hinsicht auf Moseh's eigne sowohl als seiner Zeitgenossen psychologische Bildung zu thun berechtigt ist. Was sollte man, dies ist die erste dieser Fragen, von Moseh's Menschenkenntniſs erwarten, zufolge seiner Anlagen, Bildungsart und Schiksale? Was läſst sich von einem Manne seiner Art, als Menschenbeobachter und Menschenkenner angesehen, voraussezzen? Moseh gehörte gleich von Jugend auf zweien Völkern an, einem Hirtenvolke und einem Ackerbauenden; ob übrigens Moseh sein eigentlicher Name sei, ist sehr ungewiſs, da er ihn nur von seiner Rettung aus dem Wasser erhielt. Als Levit gebohren, und, wie ein Königssohn am Hofe erzogen, hatte ihn seine Erziehung leicht anmassend machen, oder von seinem Volke entfernen können. Gegen beides sicherte ihn die Art, auf welche er der Welt gerettet war, welche, zumal nach dem Geiste jener ominösen Zeiten, seinem ganzen Leben eine entscheidende Richtung gab. Jeder Mensch, dessen Leben gleich in den ersten Jahren durch ausgezeichnete Beweise einer über ihm waltenden Providenz geheiligt wird, erhält eben dadurch, sind nur irgend Talente und Fähigkeiten in ihm, ein starkes Vertrauen eben so zu sich selbst, wie zu dem Geiste der Welt, möge er diesen nun Schiksal, Gott, Jehovah oder Allah nennen. Wer sich so für einen Günstling des Geschiks oder der Vorsehung hält, glaubt sich auch zu grossen Unternehmungen bestimmt und fähig. — Hierzu kam noch der Eindruk der Lebensgefahr auf ihn, in welche er, eben als ein Hebräersohn durch den ägyptischen Despotismus gerathen war. Diese lieſs frühe Erbitterung gegen den Despotismus, Groll gegen die Aegypter selbst und ihre Götter in ihm zurük. Und wenn er nun vollends — wie einst Alexander an Achill — an den ehemaligen Wohlthäter und Vicekönig von Aegypten, seinen Urahnen, Joseph dachte, dem man so in seinen Enkeln mit Undank lohnte? — Aber gerade eine solche Jugend allein nur konnte den Anführer einer solchen Unternehmung bilden; unter Israeliten erzogen würde er sich schwer über Sclavensinn und Sclavenschiksal erhoben haben. So war er für die Israeliten ein Halbfremder geworden, der eben schon deshalb über seiner Nation stand, weil er zweien Völkern angehörte. Dies gab ihm einen kosmopolitischen Sinn, der ihm eben sowohl das Aegyptische als das Hebräische Volkswesen verleidete. Der Freiheitssinn des patriarchalischen Nomaden hatte sich in ihm mit dem ägyptischen Ordnungsgeiste, der nach Gesezzen handelt, vereinigt; und so war er ein ägyptisch-kultivirter Kopf mit einem hebräischen Herzen, ein zweiter Joseph, nur auf einer höhern Stufe. — Es ist merkwürdig: Kanaan gab Aegypten einen Joseph; nun gibt dieses jenem dafür einen Moseh zurük. Der Hebräer Joseph brachte ohne seinen Willen den ägyptischen Pharao dem Despotismus näher, und nun muſste dasselbe königliche Haus in einem Hebräer den Revolutionsgeist (natürlich auch wider seinen Willen) nähren. — Wunderbare Nemesis! — Die Natur hatte Moseh offenbar mit einem lebendigen Gefühle ausgerüstet, ein Feuer in seine Brust gelegt, das leicht aufloderte, einen leidenschaftlichen Geist ihm gegeben, der sich deutlich in dem eigenmächtigen Aufwerfen zum Entscheiden, und im thätigsten Mitwirken schon bei dem so folgenreichen Widerstande gegen den ägyptischen Bauaufseher zeigte, und in Nationalhaſs gegen die Aegypter überging; der aber auch edlere Thaten bewirkte, wie die Beschüzzung der armen wehrlosen Priestertöchter, 2, 16. — So muſste aber auch ein Mann ausgestattet seyn, der eine solche Veränderung leiten sollte! Unläugbar war dieses Gefühl auch für das Rechte und Unrechte äusserst lebendig und stark gebildet, und begründete eigentlich seine Nationalliebe. — Dafür spricht jeder Zug seines Lebens. Dabei begeisterte ihn ein hohes religiöses Gefühl; ein solcher Mann muſste Wunder thun, der Himmel stand ja zu seinem Dienste bereit; der Gott seiner alten Väter trieb ihn an. Er war voll der innigsten Ueberzeugung, alles was er anfange sey Gottes Sache; gewiſs also kein Betrüger, so wenig als eitler Prahler. — Will man ihn einen Schwärmer nennen, so sind es sehr viele von denen auch gewesen, denen unser Geschlecht unter dankbaren Empfindungen den Namen der Grossen geben sollte.

Doch Moseh war nicht allein mit allen Kenntnissen ausgerüstet, die ein Hebräer und Aegypter haben konnte, er war auch ausserhalb Aegypten gereist, und zwar als ein aus Aegypten schon Verdrängter, Geflüchteter. Vierzig Jahre lang mit Heerden umhergezogen war er mit dem Locale von Arabien und Kanaan vertraut, und unter den Midianitischen Kaufleuten gewiſs mit manchen Nachrichten von Phönike bekannt geworden. Als Aufseher der Heerden eines Midianitischen Oberpriesters, dessen Vatervertrauen er als Sohn genoſs, war ihm der Boden des steinigten Arabiens ein geweiheter geworden — und daher die Wiege seiner neuen Constitution. — Kenntnisse der verschiedensten Art sich zu erwerben, hatte es ihm also an Gelegenheit nicht gefehlt: Politik am ägyptischen Hofe, Kenntnisse des Ackerbaues und der Viehzucht von den Aegyptern, Kenntniſs von Gesezgebung, Kriegseinrichtung, Religionscultus und Naturbehandlung bei den ägyptischen Priestern,*) Kenntniſs patriarchalischer Einrichtungen und Sitten in der arabischen Wüste. Bei seinem Beobachtungsgeiste führte ihn das auf Vergleichungen verschiedener Lebensarten und Gottesverehrungen, disciplinirter und roher Stämme, höherer und niederer Stände. Das Resultat von diesem war: Kenntniſs des Volksgeistes, der Volksmeinungen, besonders der uralten Gewohnheiten und Traditionen seiner Nation. — Doch waren dies alles Kenntnisse seiner Zeit; und möchte auch die Kritik gegen die 40 Jahre und manches Wundervolle Zweifel erregen; er lebte doch lange genug vorher, um Natur-Weiser mit religiösem Vertrauen werden zu können.

Seine Gesinnung sprach sich am stärksten als Patriotismus aus, in der erwünschtesten Vereinigung mit Offenheit, Beharrlichkeit und leichter Verzichtleistung auf Bequemlichkeit und Genüsse des Hoflebens. Sein moralischer Charakter erhob sich indeſs erst durch seine Religion zu jener kühnen Grösse. Wie durch eine Inspiration — der ächteste Beruf, den es gibt — entdekt er in sich den Mann, der von dem Gott seiner Nation zu ihrem Befreier beru-

---

*) Spuren einer frühern — und zu Mosehs Zeiten sehr gewachsenen Cultur in Aegypten lassen sich aus einigen Zügen des Zeitalters Josephs sammeln. Die Priester hatten ihre eignen Ländereien, Genes. 47, 22. die nicht Eigenthum des Königs wurden, 26. Seit Joseph gab es Magazine; auch kennt man eine Zeiteintheilung nach dem periodischen Anschwellen des Nil. Der König hatte einen völlig organisirten Hofstaat, 41 10. — der es auch sogar schon an tiefer Unterthänigkeit und Schmeicheleien nicht fehlen lieſs, z. B. bei seinem Geburtstage. Die Aegypter haben ihre Schamanen, 44, 15. der Aegypter dünkt sich weit edler, als die Nomadenvölker, 43, 32. 46, 34.

fen ist. Wie einst den Patriarchen kommen ihm Offenbarungen des Jehovah ausser sich in der Natur, wie in sich in seinen Phantasien, Wünschen, Hofnungen.

Diese Gesinnungen und jene Kenntnisse in einem lebhaften und feurigen Gemüthe aufbewahrt und gepflegt, konnten freilich manchen raschern Schritt veranlassen, und ihn von seinem Zeitalter und von seinem Volke, Dinge erwarten und fordern machen, deren sie noch nicht fähig waren, und wodurch ihre tiefere und bleibendere Bildung verhindert werden konnte. Vielleicht ist es eine nicht ganz grundlose Behauptung: Moseh, der ursprünglich so viel mit Aegyptern, dann wieder mit arabischen Nomaden und phönikischen Karavanen verkehrte, möchte doch vielleicht wohl den wahren damaligen Geist seiner Nation nicht sogleich gehörig gekannt und ihn anfänglich wohl überschäzt haben. Er traute ihm noch zu viel von der alten Patriarchalität der Religion wie der Sitten zu, und rechnete wohl zu wenig auf ihre indeſs so viel stärker gewordene Sinnlichkeit, ihre vermehrten Bedürfnisse, ihre so vergrösserte Bequemlichkeitsliebe und Trägheit.

Ein solcher Mann, kehrte er in das ihm verbotne Land zurük, muſste seiner Sache gewiſs seyn; erhoben durch Glük an sich selbst und seinen göttlichen Ruf, unterstüzt von einem gewandten Unternehmungsgeiste, begeistert von einem feurigen Enthusiasmus muſste er mit Forderungen, nicht mit Bitten vor dem Könige erscheinen, der ihn verfolgt hatte. — Und so geschah es, so drang er auf Entlassung seiner Nation, und so führte er sie selbst,

als man ihm diese verweigerte, aus dem Lande des Druks.

Eine zweite Frage, die nun beantwortet werden muſs, ist die: Hat Moseh diese von ihm zu erwartende Menschenkenntniſs nun auch in der That gezeigt? Hat er als Heerführer und Gesezgeber seiner Nation bewiesen, daſs er sie kannte? — Gewöhnlich beantwortet man diese Frage unter vielen Lobeserhebungen mit einem unbeschränkten Ja. — Erinnert man sich indessen an das, was wir so eben nur über seine, sein Zeitalter und seine Nation weit übersteigende, Cultur bemerkten, und erwägt man, zu welchen Anforderungen und Erwartungen ihn das damit verbundne feurige Gefühl veranlassen muſste, so wird man es nicht unerwartet finden, daſs ihm hier und da wohl ein Miſsgrif zur Last fallen dürfte. — War er ja doch nur eigentlich halber Hebräer, und doch verkannte er seine Nation nie ganz, er übertraf bisweilen sich selbst. Allerdings sezte ihm seine Nation bisweilen eine Halsstarrigkeit entgegen, die er nicht erwartet hatte, er muſste bei mehrern seiner Verfügungen, den militärischen besonders, grossen Widerstand erfahren, und die strengsten, ältesten Gesezze unter seinen Augen übertreten sehen. Daher klagt er selbst über Undankbarkeit und Halsstarrigkeit; er muſste manches, wider besser Wissen und Wollen zugeben, um der Herzenshärtigkeit des Volks willen, Matth. 19, 8. Mark. 10, 2—9. Aaron selbst sagt es ihm, Exod. 32, 22. Du selbst kennst das Volk nicht wie abgöttisch es ist.

Solche einzelne Miſsgriffe in Hinsicht auf seine Nation entreissen ihm auf keine Weise den Ruhm, daſs er sich in ihrer Leitung als Menschenkenner bewährt habe. Die Geschichte spricht laut dafür, daſs Moseh auf seine Nation weit mehr wirkte, als der ägyptisirte Joseph, der mit dem ägyptischen Könige natürlich ein Interesse haben muſste.

Ob er aber gleich mit dem Nationalhasse eines Hebräers gegen die ihn verfolgenden Aegypter erfüllt war; so galt ihm doch seine Nation so wenig als andre Stämme viel als Mensch. Wie er die Urbewohner von Kanaan noch als halbe Thiermenschen, noch so inhumanisirt fand, daſs sie ihre Kinder dem Moloch opferten; eben so erfuhr er auch bei seiner Nation die wiederholtesten Beweise von inhumaner Hartnäckigkeit und Undankbarkeit. Auch sie liessen sich noch späterhin zu Molochsopfern hinreissen, ob er auch die Todesstrafe darauf gesezt hatte. Die Nation heiſst daher in einer Jehovah-Rede zu Moseh עם קשה ערף, Exod. 32, 9. ein Volk mit steifen Nacken, hartnäckig, halsstarrig. So wird das Volk Deut. 32, 20. דור תהפכות eine verkehrte Art genannt. In v. 28. heiſst es ein thörichtes, wahnsinniges Geschlecht. — Also Hartsinn, Wahnsinn sah Moseh in seiner Nation. — Ein unbeschnittenes Herz לב הערל, Levit. 26, 41. — ein unreines ungeweihetes Herz wird ihnen zugeschrieben, welches gedemüthigt werden soll. Eben so kommt im Exodus öftrer die Bemerkung einer Unverbesserlichkeit, wenigstens einer Unempfindlichkeit mancher Menschen vor, die entweder sich selbst verhärteten, oder denen Gott das Herz, dik, starr, gefühllos mache. Denn dies sagt der Ausdruk כבד לב, חזק, קשה Exod. 4, 21. 7, 3. 8, 11. 9, 12. u. a. m. (von verdunkelten Augen steht כבד, Genes. 48, 10. von verschlossnen Ohren, Jes. 59, 1.). Darum sollten sie die dicke Ueberhaut ihrer Herzen beschneiden, Deut. 10, 16. was Gott auch selbst thun werde 30, 6.

Bei einem solchen Volke muſste wohl Moseh hart seyn, wie er es ist in Bestrafungen, z. B. Exod. 32, 27. (wo er gebietet den Bruder, den Freund, den Nachbar nicht zu schonen wegen des Stierdiensts); und in der unbarmherzigen Behandlung der verbannten (dem Jehovah geweihten) Feinde, Levit. 27, 28. 29.

Bei dem allen aber sind öftre Regungen der Humanität, so wie ein hervorbrechender Sinn für ihre Beförderung in Moseh gar nicht zu verkennen.

Selbst von Nationalschriftstellern wird er der sanfteste, geduldigste Mann (ענו Num. 12, 3.) genannt, wie es nur irgend einen auf Erden gäbe. — Er fühlte auch theilnehmend die kümmerliche Subsistenz des Volks in der Wüste, das sich an die Fische, Zwiebeln und Melonen in Aegypten, Num. 11, 5. mit schmerzlicher Sehnsucht erinnerte. — Bin ich doch nicht Vater oder Mutter dieses Volks spricht er v. 12. daſs du zu mir sagest: trage es an deinem Busen, wie der Wärter ein kleines Kind. — Vatergefühl gegen sein Volk.

Aber noch klarer drükt sich dieser sein Sinn für Humanität in mehrern seiner Einrichtungen und Vorschriften aus. Dahin gehört:

1) Die eingeschärfte Milde gegen die Thiere, selbst gegen die des Feindes, Deut. 5, 14. 22, 10. 25, 4. Exod. 23, 5.

2) Die befohlne Hospitalität gegen Fremde, mit dem Grunde, daſs sie, die Israeliten, ja auch in Aegypten Fremdlinge gewesen seyen; barmherzig und gerecht sollten sie behandelt, und zu den fröhlichen Opfermahlzeiten gezogen werden, Levit. 19, 33. 34. Deut. 26, 12. 13. 10, 18. — Ausserdem gebietet er ausdrüklich:

3) Schonung der Blinden und Tauben, Levit. 19, 14.

4) Barmherzigkeit und Unterstüzzung der Armen; Deut. 15, 7—11. 19, 19. 20. 21. Von Bettlern, war damals die Rede nicht. Die spätere Sprache schreibt dem Wohlthätigen ein gutes, Prov. 22, 9. dem Unfreigebigen ein böses Auge zu 23, 6.

5) Er verbietet streng Miſshandlung der Sclaven, und übermässiges Belasten der Tagelöhner mit Arbeit. Exod. 21, 2—11. 20, 10. Deut. 5, 14. 15. Levit. 25, 6. 19, 13.

6) Und wie human sind seine Vorschriften in Rüksicht auf Wittwen und Waisen; sein Gebot der Ehrfurcht gegen das Alter und die Greise. Deut. 19, 31. 24, 17. 10, 18. Ex. 22, 22.

Besonders ist Levit. 19, 18. 34. merkwürdig. Dort wird gegen Rachsucht gesprochen, wie gegen Druk der Fremden; und da heiſst es: du sollst deinen Nebenmenschen (רע) lieben nicht minder als dich selbst, d. i. jeder, mit dem du in Verbindung kömmst, soll so schonend behandelt werden, als er sich selbst schonend behandelt. Menschenraub war bei Todesstrafe verboten, Deut. 24, 7.

Die Geschlechter waren zu Moseh's Zeit freilich noch nicht in ihr wahres Verhältniſs gestellt. Er war viel strenger gegen das weibliche Geschlecht, wenn es der Unzücht und Untreue schuldig ward, als gegen das männliche. Dem Manne lieſs er neben mehrern Frauen auch noch Beischläferinnen. Konnte doch selbst die Frau gekauft werden; und war eigentlich nur die Oberaufseherin der Sclavinnen des Hauses. Deut. 22, 29.

Auch drang Moseh noch nicht auf Besonnenheit durch Selbstbeherrschung und Mässigung aller egoistischen Neigungen; nur manchen, z. B. der Habsucht, der Rachsucht sprach er entgegen. So drang er im sechsten Gebote wohl eigentlich zunächst nur auf Beschränkung der Begierde nach fremdem Eigenthum. — Doch sollten die Priester dann, wenn sie ins Orakelzelt gingen, sich vorher aller berauschenden Getränke enthalten; Levit. 10, 9. so wie die Nasiräer, Num. 6, 3. welche Moseh, nach Michaelis zu Levit. 25, 5. schon vorfand.

Den äussern Schein schied er jedoch sehr genau von der Aufrichtigkeit innrer Gesinnung; — er wollte, daſs man Jehovah von ganzem Herzen und ganzer Seele diene, Deut. 6, 5. 10, 12. 11, 13. So ward in Mos. Rede Deut. 5, 28. 29. die Reden und das Herz des Volks unterschieden.

Viele Gemüthserscheinungen führten die Nationalhistoriker dieser Periode auf Gott zurük, als den Inspirator. Gen. 41, 38. 39. So gab Gott den Künstlern Weisheit ins Herz, so drohte er in dem Fluche über die Gesezzesverächter, er wolle ihnen ein feiges Herz im Lande ihrer Feinde geben, ein rauschendes Blatt solle sie jagen, daſs sie, gleich als vor dem Schwerdte flöhen. Levit. 26, 36. — Jehovahl egte einen Theil seines, Moseh's, Geistes auf die 70 Aeltesten, und als er über sie kam, weissagten sie, aber nur dies einzige mal und nicht weiter. Von diesen waren 2, als überzählige, im Lager zurükgeblieben, und weissagten dort. Die übrigen wurden darüber eifersüchtig und verlangten, daſs ihnen Einhalt gethan würde. Da drükte sich Moseh in den merkwürdigen Worten voll tiefen Sinnes aus: Num. 11, 29. wie sehr wünschte ich, daſs das ganze Volk Jehovahs aus lauter Propheten bestünde, und Jehovah seinen Geist auf alle legte.

Selbst Aaron war neidisch auf Moseh und seine vorgebliche alleinige Inspiration. Die Nationalgeschichte läſst den Jehovah sprechen, Num. 12, 6. Wenn einer unter euch ein Prophet ist, so werde ich mich ihm im Gesichte zeigen, oder im Traume mit ihm reden; doch mit meinem Diener Moseh rede ich nicht in Räthseln, sondern beim Wachen, von Angesicht zu Angesicht, von Mund zu Mund. (Wachend also, nicht einmal durch das Medium der Träume oder der Bilder ekstatischer Visionen; mithin durch das innerste Bewuſstseyn).

Eben so werden noch andere Gemüthserscheinungen auf Jehovah zurükgeführt. Ausser der Blindheit heiſst es Deut. 28, 28. wolle Jehovah die Gesezübertreter mit שגעון und תמהון strafen. שגעון von שגע sich stark bewegen, rasen ist *amentia*, Wahnwiz. תמהון von תמה *miratus est*, *stupuit*, ist *stupor*, Blödsinnigkeit; der ganze Gedanke ist v. 34. zusammengezogen: du sollst über die Anblicke, die du alsdann haben wirst, von Sinnen kommen. Darneben wird als andres von Jehovah verhängtes Nationalunglük angegeben, das Hereinbrechen eines fremden Volks, dessen Sprache die Israeliten nicht verstehen würden; ein hartes unmitleidiges Volk, welches das Flehen der Alten nicht achte, und gegen die Jugend kein Erbarmen habe, v. 49. 50. das wie der Verzärtelte in der Belagerungsnoth seiner eignen Frau den lezten Bissen nicht gönne, 55. Unter solchen fremden Völkern werde ihnen Jehovah blindgeweinte Augen, ein bebendes Herz und eine Seele voll Sorge geben, 65. Diese Verzagtheit selbst wird, 67. recht lebendig so geschildert: des Morgens wirst du sagen, werd' ich den Abend; des Abends, werde ich den Morgen erleben.

Eine vierzigjährige Erfahrung, so läſst der Historiker Moseh 29, 3. sprechen, habe die Israeliten nicht klüger gemacht. Aber auch dies wird als Wirkung des Jehovah beschrieben. Bis auf den heutigen Tag hat euch Jehovah noch keinen Verstand zu denken, keine Augen zu sehen, keine Ohren zu hören gegeben.

Und gleichwohl ist in derselben Rede v. 18. auch Selbsttäuschung erwähnt: daſs doch keiner, der diese Flüche hört, sich dabei in seinem Herzen segne und denke, es werde ihm doch wohl gehen, wenn er gleich nach eigner Willkühr handle.

Die Stämme und Völker selbst, gegen welche die Israeliten aus der Wüste anrücken sollten, lernen wir aus der Erzählung kennen, Num. 13. nach welcher Moseh das ganze Land erkundschaften lieſs. Moseh gab Auftrag zu erforschen, ob die Völker kriegerisch, schwach oder zaghaft wären; ob sie unter Zelten oder in bevestigten Städten wohnten. Die Ausgesandten fanden die Troglodyten in unterirdischen Höhlen, die ihnen ein hochstämmiges Riesengeschlecht schienen, gegen welche sie sich wie Heuschrecken vorgekommen wären.

Eine merkwürdige Erscheinung, während der mosaischen Volksführung ist der Prophet Bileam, aus Aram vom Euphrat her. — Er versicherte nichts nach eignem Willen vortragen zu können, blos das werde er treu aussagen, was Gott ihm in den Mund lege, Num. 22, 23. Auf einer freien Höhe erschien ihm Jehovah, dann rief er: wie kann ich fluchen dem, dem Gott nicht flucht? und 19. Gott nimmt sein Wort nicht zurük, ist nicht ein Mensch, daſs er lügen, etwas sagen und doch nicht thun sollte. Zugleich beschrieb er sich selbst als einen solchen Seher, 24, 3. dem die Decke von den Augen genommen wäre, wenn er in Entzückung fallt, dessen Augen nicht trügen. Er hört Gottes Wort und weiſs den Sinn des Erhabenen. — Merkwürdig und zu wenig doch bemerkt ist der Einfluſs, den mehrere Begeisterte auf die Masse der Nation haben muſsten. Schon der altpatriarchalische Glaube an Träume bildete einen gewissen geistigen Sinn im Volke aus, den die Rohheit des äussern Lebens nicht ganz übertäuben konnte. Ueberall zogen in jenen Zeiten Traumdeuter und Visionärs umher, die sich von den wahren Nabim (Begeisterten) dadurch unterschieden, daſs sie sich auch unwürdige Täuschungen erlaubten. — Diese Propheten wuchsen wild auf, lebten isolirt, und bildeten sich selbst. Erst

Samuel vereinte sie zu einem Bunde, lieſs sie in einem Institute sich normiren, und für Zwecke des Staats zubilden. — Den Israeliten war es streng verboten, solche umherziehende Propheten, die auch sogar in fremder Götter Namen weissagten, Deut. 13, 4. zu hören, und überhaupt auf Wahrsager, Zeichendeuter, Nekromanten zu achten, 18, 11. 12. Vielmehr sollten sie nur auf Einen Propheten hören, der im Namen Jehovahs spräche, v. 18. Nur was dieser sage, träfe ein. — Träfe es nicht zu, so sei das ein sichres Zeichen des Betrugs. — Das Achten auf Zauberer und Wahrsager, deren Orakel anderswoher als von Jehovahs unmittelbarer Inspiration sich schrieben, wie sie unter den Kananäern so häufig waren, ward für Abgötterei angesehen und behandelt. Exod. 22, 17. Lev. 20, 6. Es gab Wahrsager aus Thiereingeweiden, Schlangen, Wolken, Pfeilflug u. s. w.

Orakel muſste auch Moseh seinem Volke geben; aber er wies sie damit an einen fixen Ort, an das Orakelzelt, an das Urim und Thummim, so wie an heilige Lose. Exod. 33, 7—11. — Denn — ist anders der mosaische Cultus, wie wir ihn kennen, Ein Stük, aus Einer Zeit, von dem Einen Moseh — er muſste seinen Cultus auf ein Sclavenvolk berechnen, und auf dieses ist er auch wirklich psychologisch berechnet. Ein solches sinnliches Volk muſste mit Aeusserlichkeiten beladen und überladen werden. Denn es hat sich gezeigt, daſs auch dieser Cultus für einen grossen Theil noch nicht rohsinnlich genug, oder nicht entsinnlichend genug war.

Moseh starb als vollendeter Greis; bei seinem herannahenden Tode spürte er weder Schwäche des Gesichts noch Abnahme der Munterkeit. Deut. 34, 7. Um so wahrer ist die Ahndung einer Jugend im Alter, welche ihn selbst 33, 25. aussprechen läſst.

Das Buch Josuah

kann aus begreiflichen Ursachen nur wenige Data für die Geschichte der psychologischen Cultur der Hebräer geben.

Bestätigt wird die von Moseh — mit psychologischer Beurtheilung des Criminellen — gegebene Anordnung von Freistädten für unvorsäzliche Mörder, 20, 3. 5. 9. so wie auch nach Mosehs Vorgange ein Dienst Jehovahs mit dem Herzen neuerdings eingeschärft wird. 22, 5. vgl. 24, 14. 23.

Josuahs Unerschrockenheit 1, 7. 9. (freilich mit grausamem Fanatismus verbunden) war nicht ohne Menschenkenntniſs, denn er verrieth Klugheit, 7. 8. Er benuzte, 2, 24. die Furcht der Feinde, und wieſs bei seinen Veranstaltungen die Israeliten stets auf seinen Vorgänger und Freund Moseh zurük. Ob auch mehr Soldat, als Moseh, war er denn doch auch in die Pläne des Volksführers Moseh eingedrungen.

Seine Zeitsitten gaben ein Bild von einer sehr schwachen Humanität, um nicht mehr zu sagen. Menschen wurden zwar mit vollen Kräften alt, wie Kaleb, 14, 10. Doch ward Menschenleben im Kriege nicht geschont; vielmehr schlachtete man Feinde, mit Anführern und Königen in ganzen Massen hin, 11, 11. Mit den Kanaan-Stämmen blieb aller Umgang, alle Gemeinschaft verboten, 23, 7. — Nur mit List gelang es den Gibeoniten sich einzuschleichen, indem sie sich durch abgetragene Kleider das Ansehen weit hergekommener Fremden zu geben wuſsten.

Weiberlist verrieth auch die (Hure) Rachab 2. „Wer gewohnt ist, nicht immer ganz aufrichtig zu seyn, bringt es endlich zu einer gewissen Fertigkeit, ohne aus der Fassung zu kommen, schnell eine List zu erdenken und sich mit der täuschendsten Kälte andern als die reinste Wahrheit vorzutragen." — Ihre Sicherheit wuſste sie auf jeden Fall gut zu berechnen, und sie war gutmüthig gnug auch für ihre Verwandte zugleich zu sorgen. So lag in einer herabgesunknen Seele denn doch wenigstens die schwache Gutmüthigkeit, die denn doch als ein beſsrer Keim aus ihr hätte hervortreiben können.

Erhoben hatte sich Josuah zu der Idee eines anthropologischen Naturgesezzes, der Tod ist der Weg der ganzen Erde. 23, 14. — Auch kannte man den Einfluſs der Affecten auf das physische Leben, und sprach von einer Entseelung vor Furcht 2, 9. 11.

Josuah starb ohne Nachfolger, und doch war noch ein Theil von Kanaan nach seinem Tode zu erkämpfen. Schon hatten die Israeliten mit der Wüste, dem Mangel und mit Horden gekämpft, sich im rohsten Kriegen unter Josuah geübt, — welche Rohheit muſste dies in den israelitischen Nationalcharakter bringen!

Allmälich trennten sich — von Einem Anführer entblöſst — einzelne Stämme von den übrigen, der verschiedene Boden eines Jeden und seine Nachbarschaft gründete eine verschiedene Lage, verschiedene Interessen. — Manche bedurften und erhielten Ruhe, indem sie aus dem Nomadenleben zum Ackerbau übergingen. Manche Stämme kamen rohen kanaanitischen Horden näher, schlugen sich erst mit ihnen, besiegten sie körperlich und wurden dafür von ihren Leidenschaften wieder besiegt.

Zeitalter der momentanen Militärrichter.

Zahlreicher waren die Israeliten geworden, aber auch getrennter. Zerrissen waren die Familien-Interessen jenes anfangs kleinern Stammes. Längst hatten sie aufgehört, sich selbst zu leben. Untergestekt und vermischt mit den verschiedensten Völkerschaften verloren sie einen höhern Nationalsinn und wütheten oft selbst eifersüchtig in Bürgerkriegen wider einander. Ein langes Zeitalter von mehr als 3 Jahrh. — von 340 Jahren!

Zwei Seiten gewährt so der Anblik dieses Zeitalters.

1) Eine sehr trübe — Rükgang der Humanität — Verwilderung bis zur Unmenschlichkeit. Ohne beständige und allgemeine Anführer sanken sie entweder in anarchische Zerrüttungen, in Zügellosigkeit der Willkühr und blinden Gewalt, oder in eine weichliche Ohnmacht und Abhängigkeit und Sclaverei — und was sich so leicht dabei erhält — einen religiösen Aberglauben. Die gegenseitige Eifersucht der Stämme bildete schon damals einen Geist des Separatismus vor. Ueberdies kein Zeitalter ruhiger Besonnenheit. Anführer, und kaum Anführer des Ganzen, schuf nur die Noth und ihr eigner Unmuth. — Grell, wie es nur irgend im Stande der Roheit geschieht, erscheint hier der Contrast der Tapferkeit mit sinnlichen Ausschweifungen. Doch Weichlinge waren auch hier grausam — ohne Herz.

2) Eine einladendere — Grade so drangvolle und unsichre Zeiten hoben das Gefühl physischer Manneskraft und der Kraftäusserungen — das Auflodern eines jugendlichen Muthes und Selbstvertrauens, wie eines kühnern Freiheitssinnes (גבר 5, 2. *opp.* חרד Feigheit, 7, 3.). Von der Art war z. B. der Zuspruch der feindlichen Gefangenen, die zu Schlachtopfern bestimmt waren, und nicht von einem Jünglinge sondern von einem Manne fallen wollten, denn, sagten sie, wie der Mann, so seine Kraft 8, 21. die Sprache des stolzen Selbstgefühls.

Und eben so muſste eine solche Zeit der Noth der Phantasie einen höhern Schwung geben. Daher finden wir nicht blos vorübergehende Zustände des Enthusiasmus und Fanatismus irgend einer rohen Schwärmerei, sondern auch Züge einer romantischen und poetischen Stimmung.

Die Mischungen von beiden würden wir noch mehr beobachten können, wenn wir die Specialgeschichte jedes Stammes wüſsten. Gewiſs ists, daſs die Israelit. Stämme damals nicht alle gleich roh waren, so wie nicht alle gleich tapfer; vgl. 5, 16. f. Also schon hier eine grosse Verschiedenheit der damaligen Menschen, die der Israeliten und der wiederum so verschiedenen kananitischen Horden nicht einmal zu rechnen. Und wie verschieden erscheinen die verschiedenen sogenannten Richter, d. i. die heroischen Retter von hochgestiegnem fremden Druk! Aber auch wie schon verschieden erzogen, wenigstens unter verschiednen Umständen aufgewachsen! Diese Verschiedenheit wurde durch die Unbestimmtheit des äussern Zustandes noch vermehrt, da sie weder mehr einfache Hirten noch auch schon vollendetere Ackerbauer waren. Noch grösser muſste sich diese Verschiedenheit bei denen ankündigen, bei denen eine besondere Weihung für die Gottheit statt gefunden hatte, wie bei Simson und späterhin bei Samuel. Nur stellten die Priester am wenigsten ausgezeichnete Menschen dar.

Eine besondere Menschenkenntniſs darf man von diesen Anführern selbst nicht erwarten. Wo sie statt fand, da beschränkte sie sich höchstens auf einen schnellen Blik, der etwa den Tapfern von dem Feigen unterschied — den Freund von dem Feinde — oder auf Kriegslist wie auf Ahndung von fremder List.

Für solche Fertigkeiten gibt es in der Richter-Geschichte allerdings Beispiele. So war ein General wie Gideon bei der Musterung seiner Krieger, vorsichtig und schlau genug, Beobachter ihrer Gebehrden bei ihrer Art aus dem Bache zu trinken, um zu bemerken, wiefern dies ihre Gewandheit oder Unbeholfenheit oder Bequemlichkeitsliebe verrathe. So erkannten die Gileaditer unter Jephthah die Ephraimiten daran, daſs sie nicht Sch sondern S sprachen, Siboleth statt Schiboleth 12, 6. also an der Aussprache — Pronunciation. Eben so war ein Simson Schlaukopf genug, um nicht nur selbst an Räth-

seln Geschmak zu finden wie an Wizspielen, d. i. an geflochtenen Reden 14, 12. — sondern auch — um die List eines Weibes zu entdecken — ἐτι φρονειν ἰσχυρος, sagt Josephus 5, 10. so lange er noch bei Verstande war; denn ihm hatten schon Weiber mitgespielt, und er lieſs sich auch jezt wieder fangen.

Ausser diesen Helden waren zwar noch die Kundschafter Beobachter der Stämme — doch immer nur ihrer Schwäche — und auch dieses mehr nach ihren äussern als innern Zeichen.

Dagegen hat man in Zeiten, wo die Männer nur sinnliche Stärke und willkührliche Gewalt besizzen, und desto mehr moralische Schwäche zeigen, die meiste Menschenkenntniſs und eine praktisch psychologische Kunst bei den besonnenern und listigern Weibern zu suchen, die sich dadurch an den rohfühlenden und roh ausschweifenden Männern, die da oft zu Weibern werden, gleichsam rächen.

So geringgeachtet auch, besonders unter den Kananitern mit ihrer wilden Ehe, das Weib war, so arg einzelne Opfer eines wilden Naturtriebes gemiſshandelt wurden (19, 24. wo der Vater seine eigne Tochter Preis geben kann) und Mädchenraub sogar gestattet war (21, 21.); so traten doch in der Richtergeschichte mehrere Weiber auf, die sich durch List auszeichneten, so gemein auch manche derselben waren, so sehr sie auch sich weggeworfen hatten.

Ausser jener Zeitgenossin von Josuah — der Rachab — gehören hieher 1) die Jael als hinterlistige Meuchelmörderin des Feldhauptmanns Siserah, so schändlich auch die That an einem Gastfreunde in ihrem eignen Zelte von einem Weibe war, das doch schon von der Natur zu sanften Gefühlen des Mitleids geschaffen ist. Durch schmeichelnde Freundschaftsbezeugungen machte sie ihn sicher, und hernach bethörte sie ihn durch ihre Schlangenklugheit. Doch freilich galt jeder Feind in jenen Zeiten als ein Raubthier (Niemeyer 3, 454. gegen Bauer, Moral d. A. T. 1, 187.) und selbst die Erfindung des Mords, einen Nagel in die Schläfe eines furchtbaren Mannes zu schlagen, der Gedanke, den Helden zu ihren Füssen sich krümmen zu sehen, kann wenigstens eine Kekheit eines damaligen Weibes verrathen. 4, 18. f. 21.

2) Ein andres Weib warf einen Stein auf Abimelech vom Thurm und ward, wie Jael, Retterin der Männer im Kampf 9, 53. obgleich von eines Weibes Hand zu fallen, für den Mann schimpflich war (v. 54.), wie von eines Knaben Hand 8, 21. Man fand es rühmlicher, einem Starken als einem Schwachen zu unterliegen.

3) Eben so sind Simsons Betrügerinnen berüchtigt. Nicht nur betrog ihn schon seine junge Ehefrau bereits in der Flitterwoche 14, 15—17. sondern auch, wie immer freilich, und noch mehr, die Buhldirne Delilah, die sich von den Philistären bestechen lieſs, ihren Herkules kirr und treuherzig zu machen. Je mehr er sie anfangs täuschte, desto mehr steigt ihre Kunst, ihn endlich bei seiner schwächsten Seite anzugreifen und ihm Mangel an Zuneigung vorzuwerfen. 16, 5. f. 15—17. Darf es uns wundern, wenn dann ein Simson, wie alle Wüstlinge, den Glauben an weibliche Tugend verlor? Josephus Antiqu. 5, 8. will sogar wissen, daſs

Simson, als die Hochzeitgäste am siebenten Tage sein Räthsel so löſsten: nichts ist stärker als der Löwe, nichts süsser als der Honig, gesagt habe, sezt noch hinzu: nichts Betrüglicheres als ein Weib. Unter was für Weiber gerieth er aber auch und wie behandelte er sie!

4) Selbst eine so herzvolle Ehefrau, wie die Deborah war, heiſst und ist eine kluge, sogar listige, Rathgeberin.

Wenn die List, und die Anwendung derselbigen, welche die Weiber zeigten, gröſstentheils nur die Schwächen der Menschen bemerken lieſs; so gab es auch eine andre, höhere Gemüthsstimmung, in der man mehr die stärkere und energischere Seite des Menschen auffaſste; und diese lag im Gefühl, und der Phantasie — und eben darum schon wieder in dem weiblichen Herzen; doch auch gewiſs nur in reinern Frauen. Und so finden wir die Spuren göttlicherer Menschlichkeit auch in einer reinern-Weiblichkeit jener Zeiten — so wie in jedem Begeisterten, der eben durch eine solche Exaltation sich aus der gemeinen Gegenwart der Menge erhob, und von der Gottheit unmittelbar geleitet zu seyn schien.

Die Richtergeschichte würde schon durch den einzigen Umstand das Gepräge, nicht blos historischer, sondern auch psychologischer, Wahrheit tragen, daſs sie die religiöse Begeisterung vorzüglich den Frauen zutheilt. Die Männer hegen mehr einen passiven Glauben an Vorbedeutungen und Träume, so wie an das Bedeutende der Gelübde, als eine wirklich thätige Begeisterung, wenn man nicht eine heroische Anwandlung oder gar eine groſssprecherische Berauschung 9, 27. 28. 29. mit diesem Namen belegen will. So erzählt ein feindlicher Midianiter dem Andern einen bedenklich vorbedeutenden Traum, den der Andre auf einen Verlust deutet, und Gideon glaubt daran 7, 13. f., braucht aber doch immer auch seine eignen Kräfte. Er konnte aber auf jenen Traum bauen, da jener Traum nothwendig den Muth der Feinde schwächen muſste. Merkwürdig ist aber überhaupt die Erzählung von dem erwachenden Helden Gideon im 6 Kap. In Tagesvisionen und Nachtträumen sieht und hört er einen Abgesandten des Jehovah. Schon vorher wird Gideon als ein Mann geschildert, der mit tiefem Unmuth den Druk der Midianiter fühlte. Grade als er ganz verstohlen und so recht mühsam sich erbautes Getreide drasch, da erschien ihm der Himmelsbote (6, 12. f.). Auch wird sein Glaube an Omina, an Bethauung oder Durchnässung eines abgeschornen Felles während der Nacht und in einer folgenden wieder an die Trockenheit desselben, sehr wahr v. 36. f. geschildert. Grade bei dem neuen drohenden Einfall der Midianiter, als sie schon wirklich über den Jordan herüber waren, in dieser äussersten Krise — da bedekte ihn, wie es 6, 34. heiſst — der Hauch des Jehovah, d. i. er durchdrang ihn, entflammte sein Gefühl, goſs ihm Muth ein, und mit ihm forderte er nun kühn Andre auf und zwar zunächst Jünglinge (nach Joseph. 6, 2. 3.), die sich an den Jüngling anschlossen. Jn dem Ausdruke רוח יהוה לבשה גרעון ist: לבש 1) bedecken, übergiessen; 2) mit Kraft umgürten, von Enthusiasmus überwältigt werden. Grade wie der vorsichtigere

Gideon hatte auch sein Sohn ein zarteres Gefühl als Jüngling, eine menschlichere Scheu vor Mord 8, 20. Die Männer erscheinen im Ganzen noch mehr vom Aberglauben ergriffen. Der Gedanke, siegen zu können, entlokte dem unternehmenden Jephthah ein Versprechen an die Gottheit, (Worthalten galt damals auch unter so rohen Menschen für die höchste Tugend, sie waren sogar fürchterlich pünktlich darin;) und er versprach ihr im Enthusiasmus des Gelobens das Liebste, ohne zu bedenken, wie kühn er selbst die Fortdauer seines Geschlechts daran sezte, da er die einzige Tochter gelobte 11, 30. Ja es erscheinen in diesem Zeitalter, wie schon vor Moseh, Nasiräer der Götter, d. i. nach Art ägyptisch geweihter Priester schon früh der Gottheit hoch Empfohlene, als künftig Begünstigte 13, 4. 5.

Doch unter den Frauen suchen wir ein tieferes Gefühl, und vermissen es auch in diesen Zeiten nicht in ihnen. Hoch ragt vor Allen empor Deborah, eine Ehefrau, aber eine männliche Frau, voll Herz und Geist, wie die Mirjam, daher auch von Männern als Rathgeberin beachtet und befolgt. Sie selbst sagt von sich 5, 7: wo die Männer nichts thaten, wo die Volksberather ruhten, da erwachte der Muth in einer weiblichen Brust, (und wie sie treffend sagt) in der Brust der Mutter Israels — einer wahren Landesmutter! Es ist merkwürdig, wie stark diese Frau sich als Mutter fühlte; eben dies verräth ihre lebhafte Sympathie mit der Mutter des erschlagenen feindlichen Generals Sisserah, die sich ihre Phantasie in ihrem

Hochgesange mit den Worten vergegenwärtigte, mit denen sie als Weib das Weib anredete: „durchs Fenster lauschte sie, jammernd rief die Mutter Sisserahs durchs Gitter: Warum säumt sein Wagen zu kommen? Warum zaudern seine Räder? (v. 28.) Die weisesten ihrer Gefährtinnen erwiedern — indem sie Klagen zu Klagen häuft —: Wie? sollen sie nicht haschen, nicht austheilen den Raub? (Mutter — sie unterbrechend:) Nicht austheilen die Beute? (Gefährtinnen:) Ein Mädchen für jeden Mann (Sie:) Ja — zwei für jeden (Gefährtinnen:) Beute von schöngestikter Arbeit — (Sie:) Ja — auch bunten Schmuk, zu zieren den Hals der erbeuteten Rosse.“ Wie richtig mahlte sie die steigenden und wogenden Gefühle der Mutter! Und wie fand sie — indem sie mit diesen Worten den Gesang endet — grade den höchsten Triumph der Siegerin, den herbsten Schmerz verursacht zu haben! Ihr sich so erhebender Hochgesang wird uns als ein Erwachen bezeichnet 5, 12. als ein Selbstzuruf der Begeisterung v. 21. „Tritt, meine Seele, mit Macht auf.“ Uns dient dieser ihr Gesang zugleich als eine Probe ihrer damals gepriesenen praktischen Weisheit. So die Feinheit, mit welcher sie, das Weib, 5, 9. den männlichen Anführern, auch weiblich dankt: „Mein Herz Euch, Führer Israels!“ Dann der Spott auf den faulen Hirtenstamm Ruben, der andre Sorgen hat als mitzustreiten (v. 15. 16.), so wie auf andre träge zurükbleibende Stämme. Und mit welchem Hochgefühl spricht sie die Ahndung aus: Eine Frau wird hier entscheiden. 4, 9. vgl. 5. 24.

Nächst Deborah erscheint uns Manoachs Ehefrau in dieser Geschichte. In ihr erwachen

erst die Mutterhofnungen, sie enthält sich von unreinen Speisen und starken Getränken und hat Visionen: 13, 3. 4., und thut Gelübde, ihren Gebornen der Gottheit zu weihen — und er ward wenigstens ein kühner Simson. Sonderbar, daſs Josephus *Ant. V.* 8. hinzufügt: Simsons Vater sei (wie freilich oft Orientalen mit ihren mehrern Weibern) auf seine Frau eifersüchtig geworden, als sie ihm von einem Engel erzählte, der ihr in der Gestalt eines schönen Jünglings ihr Mutterglük angekündigt habe. Dies war wohl eine spätere jüdische Fabelei, denn selbst der Engel sieht fast ganz dem ähnlich, den der Schriftsteller bei Gideon erwähnte. Im Gegentheil sagt die Frau im hebräischen Originale v. 6., er sei furchtbar anzuschauen gewesen. Doch ist es merkwürdiger, daſs der Mann v. 22. vor seinem Anschauen erschrikt und zu sterben fürchtet, das Weib aber v. 23. mehr Muth zu ihm faſste. Der Engel sollte rathen, wie der gehofte Sohn zu erziehen seyn möchte, v. 8.

Auch Jephthah's jugendliche Tochter verläugnet in diesen Zeiten die Weiblichkeit nicht. Sie fühlte es als Mensch tief, ihre Bestimmung als Mutter nicht erfüllen zu können, sie beklagt als Morgenländerin ihre Schande, kinderlos zu sterben. In Kindern hob sich ja allein des Weibes Herz, besonders in Söhnen![*] Damals galt daher eine Frau ungleich mehr als ein Mädchen. Nur zwei Monate Frist erfleht sie vom Vater, auf den fernen Bergen mit ihren Gespielinnen ihren Schmerz auszuweinen daſs sie als Jungfrau sterben und ihre Aussicht auf Mutterrechte verlieren müsse. So starb sie aus

Pflicht gegen die Gottheit still entsagend den Tod des Feuers. 11, 37. f. Sie sagte ja zu ihrem Vater: 11, 36. Was du gelobt, das thue.

Schon dies damalige Hochgefühl, Mutter zu werden und zu seyn — was wir selbst in der Barbarei nicht erloschen sondern herrschend finden — dies Gefühl nicht blos vor Menschen geehrt sondern auch von der Gottheit ausgezeichnet zu seyn — muſste den Frauen ein grösseres Selbstgefühl und eben damit einen zartern Beobachtungsgeist geben. Aber dieses muſste auch sogar wachsen und sich erweitern mit dem Aufwachsen des Knaben, in dem sie wieder auflebten, der ihnen angehörte, wenn selbst ihr Mann sie minder mit Aufmerksamkeit und Achtung behandelte. Welche Scheu vor dem Mutterfluche, sogar in einem Diebe, der sich an dem Eigenthume einer (nach Niemeyer — geizigen Mutter) vergriffen hatte 17, 1. 2. Wenn es den Israeliten jener Zeit auch nicht wie einem altrömisch gesinnten Coriolanus Freude war, von seiner Mutter gerühmt und umarmt zu werden; so lag doch schon etwas darin — daſs sie sich vor den Verwünschungen der Mutter fürchteten.

Dafür aber auch in allen diesen Frauen — tiefere Religiosität!

Wo sich ein starker Muth oder Unmuth aufregte, das drükt der Schriftsteller aus: Es gerieth über den Jephthah Jehovahs Geist. Die Entschlossenheit, aber auch nur sie, inspirirte die Gottheit. 11, 29. Oder: Ihn trieb und stieſs fort (פעם) Jehovahs Hauch, wo von den freiern Aeusserungen der

Jünglingsnatur Simsons die Rede ist 13, 25. und von demselben, daſs er die Löwen tödtete: „Da warf sich Jehovahs Geist auf ihn (14, 6. צלח ganz das *incumbere* und *incubare; incubuit ei spiritus, corripuit eum.*) So nur in dem spätern historischen Buche 1 Sam. 10, 6. 10. Die Moralität und Pietät des Inspirirten, des von Jehovahs Geist Getriebenen, kam gar nicht in Betracht. — Das Vaterland und die Nationalität — waren die einzigen Momente, auf welchen die Inspiration beruhte. Stärkt doch sogar der Nationalgott Jehovah einen Nationalfeind, den Moabitenfürsten Eglon, wider die Israeliten zur Strafe für ihre Verlezzungen der Jehovahsgesezze, 3, 12.

Psychologische Wörter aus den vier lezten Büchern Moseh.

1) Psychologische Eigenwörter in den 4 lezten Büchern Moseh; — oft nur solche, deren *Primitivum* in der angegebenen Stelle zuerst vorkömmt.

Exodus.

נאה, *pulcher, decorus fuit,* 15, 2.

פקח, *videns, apertus oculis.* 4, 11. 23, 8.

שמרים, *studiosae observationes.* 12, 42.

שמצה, *ludibrium.* 32, 25.

Leviticus.

חבל, *confusio unius cum altero* 18, 23. 20, 12. 21, 20. *cf. tamen Rosenm. Schol.*

דוה, *languor, infirmitas,* 12, 2. 6. 15, 33.

חפש, *debilis fuit Pih. debilem declaravit, dimisit, libertate donavit* 19, 20. *c. c. Exod.* 21, 2.

תקומה, *erectio sui — standi et resistendi facultas.* Selbsterhebung 26, 37. *c. v.* 13. קוממיות — *qui est erectus.*

זמה, *ubique cogitationem, in Levitico* 18, 17. 20, 14. *incestum significat.*

Numeri.

בחרים, *selecti, eximii, juventus.* 11, 28.

Deuteronomium.

דאבון, *defatigatio, moeror.* 28, 65. *c.* דאבה, *Job.* 41, 14.

דכה, *contritio* 23, 2. *c.* ענו, *Numer.* 12, 3. *afflictus.*

ילל, *ejulatus.* 32, 10.

חבב, *fovit, amore complexus est* 33, 3.

כלה, *deficiens, tabescens* 28, 32. *c. v.* 65. כליון — *defectio oculorum.*

לח, *viror (senectutis)* 34, 7.

רגז, *trepidus.* 28, 65. *c. Gen.* 45, 24. *ubi radix de ira dicitur.*

רך, *mollities* — weibliche Zärtlichkeit — 28, 56.

שׂניא, *exosus* 21, 15.

שׂער, *horruit — schaudern* 32, 17.

2) Psychologische Gemeinwörter, also zum Theil nur selten vorkommende.

Exodus.

רעד, *tremor.* 15, 15. *Ps.* 55, 6.

נפש, *Niph. animum recipere, exhilarari.* 23, 12. 31, 17. 2 Sam. 16, 14.

שבתון, *quies summa.* 16, 23. *Lev.* 16, 31. *et al.*

תבונה, *intelligentia* 31, 3.

חכם, *sapuit* 1, 10.

חן, *commiseratio* 3, 21.

חסד, *amor* 15, 13.

חשב, *cogitavit*, 26, 1.

ידע, *scivit* 1, 8.

ירא, *timuit* 1, 17.

Leviticus.

מרך, *mollities* 26, 36.

שקץ, *abominatus, detestatus est* 11, 11. 13.

חשב, *censuit, judicavit*, 7, 18.

Numeri.

א[illegible], *moeruit. gemuit.* 11, 1. *Jer.* 3, 25.

זרא, *contemtus.* 11, 20.

תועפות, *elationes sui ipsius* 23, 22. 24, 8. *cf. Rosenm. ad h. l.*

עפל, *tumuit, Hitkp. tumide, arroganter egerunt,* 14, 44. *Hab.* 2, 4.

תאוה, *desiderium,* 11, 4. אוה, *desideravit* 11, 4. 34. חסד, *amor,* 14, 18. 19.

Deuteronomium.

תהבוכה, *perversitas,* 32, 20. *Prov.* 2, 11. 14.

יגר, *metuit,* 9, 19. *Job.* 9, 28.

תמהון, *stupor magnus,* 28, 28. *Zach.* 12, 4.

און, *dolor,* 26, 14.

למד, 1) *adsuefacere aliquem alicui rei.* 2) *docere* 4, 1. 10. 17, 19.

Josuah.

Dies Buch liefert nur ein psychologisches Eigenwort

עכור, *conturbatus,* 6, 18. 7, 24. — Das Wurzelwort steht *Genes.* 34, 4. *Jos.* 7, 25.

Das Buch von den Richtern.

Eigenwort:

עצל, *piger fuit.*

Gemeinwörter:

יעף, *languuit, animi deliquium passus est* — 4, 21. *Jer.* 4, 31. Eine ähnliche Stelle von der נפש, vergl. Deuter. 28, 65. 1 *Sam.* 2, 33.

Bücher von Samuel.

Eigenwörter:

ארב, *defatigatus est, defecit,* 1, 2, 33.

עלם, *adolescens — domi retentus, a conspectu publico remotus,* 1, 17. 56. 20, 22.

שבץ, *animi perturbatio* 2, 1, 9.

Gemeinwort:

סכל, *stupidus fuit, stulte egit* 1, 13, 13. 26, 21. 1 *Chron.* 21, 8.

Bücher von den Königen.

Eigenwörter:

זעף, *indignabundus* 1, 20, 43. 21, 4.

סר, *conturbatus, ibidem.*

עקבה, *dolus* 2, 10, 19.

Gemeinwörter:

קוף, *simia* 1, 10, 22. 2 *Chron.* 9, 21.

בדא, *excogitavit,* 1, 12, 33. *Neh.* 6, 8.

Bücher der Chronik.

Eigenwörter:

גופה, *corpus, tanquam clausura animae, venter.* 1, 10. 12.

שקט, *tranquillitas,* 1, 22, 9. Anspielung auf Salomohs Namen.

מבון, *intelligentia.* 2, 35, 3.

לעב, *subsannavit, irrisit.* 3, 36, 16.

Ge-

Gemeinwort

חדוה, *laetitia,* 1, 16, 27. *Esr.* 6, 1. *Nehem.* 8, 10.

Anmerkung. — Diesem Versuche eines psychologischen Lexikons hatte der Verf. folgendes beigeschrieben: „Künftig sollen diese Wörter nach Vermögen, Alter, Geschlecht, Zuständen, geordnet werden. Uebrigens sind hier mit Bedacht alle historische Bücher zusammengenommen, welche diese Periode berühren. — Nachher sollen auch die poetischen psychologischen Ausdrücke besonders gesammelt und geordnet werden.“ — Von der Ausführung des ersten Entschlusses folgen weiter unten einige Proben.

Dritte Periode.

Von Samuel bis Salomoh; Vorbereitungszeit der monarchischen Regierung; Zeitalter der Monarchie und der für die Menschenbeobachtung günstigern Verhältnisse vor Chr. 1100 bis 975.

Harte Erfahrungen der Noth und die fortdauernde Unsicherheit der einzelnen Stämme, besonders gegen den langen Nationalfeind, die Philister, hatten die Israeliten gelehrt, wohin Trennung führe, und ihnen das Bedürfniſs einer Annäherung und Vereinigung näher gebracht. Diese Vereinigung konnte aber in die Gemüther des Volks nur durch Einen Geist kommen, durch einen zweiten Moseh, nur den schon veränderten Zeiten angemessen, der wieder, wie Er, an Einer Gottheit und zwar an Einer dieser Nation eigenthümlichen Gottheit vest hielt. Denn nur alsdann und unter dieser Bedingung nur war das möglich, was unter dem Epochemachenden Volkskenner und Volksregierer Samuel möglich war, daſs Israel war wie Ein Mann 1 Sam. 11, 7.

Von Siloh, diesem Siz des Jehovahsgezeltes aus, wirkten Priester noch mächtig genug auf das abergläubische Volk, von dort aus auch ein Priester — Eli, der noch in seinem 58sten Jahre als Priester (nicht mehr als Held) zugleich Richter ganzer 40 Jahre hindurch ward. Er war zulezt unthätiger und das Volk verlassen, ob er gleich als friedlicher Richter und Priester sie schon an eine Art von geistiger psychologischer Regierung gewöhnt hatte. Von seiner Uneigennüzzigkeit waren seine grobsinnlichen Söhne merkwürdiger Weise eben so abgeartet, als sogar Samuels Söhne von ihrem Vater. Josephus VI, 3. sagt, daſs nicht alle gleich an Sitten (ὁμοιοι τοις φυσεσι) geboren würden, da böse Aeltern Gute und Gute Böse erzeugen können. Ein desto gelungenerer Zögling Eli's war

Samuel

dieser zweite Moseh, wenn auch minder roh und kühn, doch mit gleichem Patriotismus und mit wenigstens eben so grossem sittlichem Ernste, obgleich Urheber des den Buchstaben des mosaischen Gesezzes zulezt aufhebenden Prophetismus. Unstreitig eine merkwürdige Erscheinung, nicht blos in der israelitischen Nationalgeschichte, sondern auch in der Menschheitsgeschichte. Schon vor seiner Geburt war er durch ein geheim genährtes religiöses Gelübde einer gefühlvollen Mutter zum Gottgeweihten Nasiräer bestimmt — grade wie Simson, auch ein Spätgeborner. Nur war Er, der Sohn eines Leviten, also eines Priesters, überdies der längstersehnte Spätsohn einer zweiten geliebten Frau desselben, welche der Stolz der kinderreichern ersten Frau (1, 6.) nicht selten kränkte. Mit welcher Liebe muſs diese Mutter, die vorher oft Gekränkte, mit welchem Triumph muſs sie, die Verspottete, sogleich diesen Sohn empfangen und gepflegt haben, der ihre Schmach rächte. Früh für einen heiligen Ort zum Jehovahdienst bestimmt, ward er, noch als sehr kleiner Knabe, gleich nach seiner Entwöhnung von seiner Mutter, an einen heiligen und vielbesuchten Ort gebracht — nach Siloh, wo der alte erfahrne Eli als Hoherpriester diente, und seine Mutter sorgte sogleich früh für eine Priesterkleidung. Wie sehr muſste dies seinem Gefühl eine religiöse Stimmung geben, ihn zu Jehovah, wahrscheinlich auch in Gesängen, erheben. Dort konnte er *Zeuge* des Betragens der Söhne Eli's, aber auch der Unzufriedenheit des Volks mit ihnen werden. Seine Phantasie konnte daran einen Stof finden. Er selbst schlief im heiligen Zelte. Dort hörte er träumend zuerst eine Stimme. Diese verstand er anfangs nicht als eine in ihm tönende. Er hielt sie für einen Zuruf Eli's, bis ihn dieser aufmerksam machte, es könne wohl Gottes Stimme seyn. Schon dieser Vorfall verräth uns, nicht blos was in seinem Innern lag und vorging, sondern eben zugleich auch, was er werden würde und wie er es werden würde. Oft genug konnte er wahrnehmen, in welches Elend das Volk durch Zwist und Entnervung gesenkt worden war.

Doch er war mehr als ein gemeiner Priester (nach Bauers hebräischer Moral 1, 214. war Samuel kein Priester sondern nur Levit, durfte daher eigentlich nicht opfern), er ward so auch ein Seher — wie man damals die Propheten nannte (1 Sam. 9, 9.). Ein höheres Gefühl, ein ernster religiöser und sittlicher Sinn führte ihn zum Anschauen der Volksneigungen, vermehrte seine Erfahrungen und muſste ihm eben so bald einen Seherblik als ein Seheransehen gründen. Selbst sein Jehovah, Israels Held, müſste ihm ein solcher seyn wie bei Moseh (23, 19.) — kein Mensch, den etwas reue. Aber noch mehr — auch ein solcher, dem das Fett der geopferten Widder weniger gelte als Gehorsam, 1 B. Sam. 15, 22. 29. Hier sehen wir schon den Geist des Prophetismus im Gegensazze mit dem gemeinen Priesterthum.

Ist es ein Wunder, wenn sich an einen solchen Mann die bessern und zartern aus dem Volke, ich meine die Jünglinge von Gefühl und religiösem Sinne anschlossen, welche das Romantische der vergangenen wilden Heroenzeit zu dem psychologischen Heroismus, zu einem poetischen Enthusiasmus entflammte? Samuel war noch nach abgegebenem Richteramte Vorsteher von zwei Chören begeisterter Seher zu Ramah, wo eine Najoth, eine Anstalt (Hospiz), eine Prophetenschule war. Ein Enthusiasmus, bis zu schamanischer Entblössung des Körpers erhizt, hatte dort nicht blos die feindlichen Abgesandten Sauls, sondern auch Saul selbst ergriffen, und Saul selbst ward einen Tag und eine Nacht ein Prophet unter den Propheten 1 Sam. 19, 20. f. So war der melancholisch reizbare Saul schon nach seiner Salbung von einer Gesellschaft von Propheten ergriffen worden, welche von einem Berge herabzogen und beim Schall starker musikalischer Instrumente (gleich den Schamanen), der Pauke, Harfe, Cither und Flöte, einen begeisterten Gesang absangen. Schon Samuel hatte ihm voraus gesagt — von ihrer Begeistrung werde er ergriffen und ein anderer Mann werden. 1 Sam. 10, 5. f. 10. 11., ob es gleich nur ein momentanes Ergreifen war (v. 13.). Diese Propheten waren auch Berather, z. B. Gad für David 22, 5. Doch Samuel galt als Vater aller Propheten 3, 20. Man kann ihn jedoch nicht ganz eigentlich Stifter der hebräischen Prophetenschulen nennen; vielmehr war er selbst schon in einer solchen Anstalt erzogen, wenigstens hatte schon Moseh, als er Leviten (und das war Samuel auch) zu Lehrern des Volks bestimmte, der Nation auch vom Jehovah belehrte Männer gewünscht. Samuel ward wie ein Orakel, als ein Mann Gottes besucht (von Saul, 1 Sam. 9, 6.). Noch späterhin sahen Seher zu Siloh im voraus Manchen als König, z. B. Jerobeam 1 Kön. 14, 2. 3. Praktisch grif diese Anstalt ein, läuternd den Ceremoniencultus, theokratischen Geist verbreitend. So wurden Propheten — nicht so Priester — die eigentlichen Volkslehrer, ernſte Sittenrüger. Und in der Mitte solcher poetischer und praktischer Menschen bildete sich unter andern eine Seherkunde in das menschlichreinere Menschenherz aus, wie sie keine Nation der alten Welt fast aufzuweisen hatte. Der Prophetengeist war von jeher Patriotismus, doch nicht selten durch kosmopolitische Ahndungen gehoben. Als Volksfreunde waren sie aber eben keine Fürstenfreunde, daher minder der monarchischen (im Orient immer despotischen) als der demokratischen Regierungsform hold.

Als das Volk der sie verlassenden kananitisch phönikischen Götter (7, 2.) müde geworden war, übernahm Samuel, nicht sowohl aus blossem eignen Drange, wie die frühern Richter, sondern auf Veranlassung der Stimme des Volks und auf seine Wahl — das Richteramt, wie Eli, doch er für Lebenszeit und im Namen des alleinigen Jehovah — (7, 6.). Eine seltne Vereinigung in dem Einzigen Samuel: Priester, Seher, Richter oder Selbstberather. Durch das lezte sah er das Volk wie es erscheint; durch das erste wie es seyn sollte; als Seher, wie es als reiner Mensch (wie Er war) seyn konnte. Sein Hauptsiz blieb seine Vaterstadt Ramah (7, 17.) Doch reiste er auch an andre bestimmte Orte von Zeit zu Zeit und entschied über vorgelegte Fälle als eigends bestimmter Richter. Welches Selbstgefühl muſste dies ihm als Repräsentanten der Nationalgottheit leihen, welche praktische Klugheit muſste dies in ihm entwickeln bei dieser seiner steten und mannigfaltigen Beobachtung des Volks, bei seinen Reisen u. s. w. und den schon damals so mannichfaltig von einander so verschiedenen Stämmen, die ihm überdies alle mit Vertrauen entgegen kamen und wie einen Herzenskündiger scheuten.

So gründete Samuel eine beständigere Rechtsverwaltung und gewöhnte so zugleich die Israeliten an eine Regierung. Doch die Nation, immer mehr dem Ackerbau sich ergebend, und das

Bedürfniſs einer ruhigen Sicherheit im Besizze ihres Eigenthums fühlend, und doch fortwährend beunruhigt von benachbarten Völkern, noch dazu von einem nahen Kriege mit den Amalekitern (1 Sam. 12, 12.) bedroht, ohne Vertrauen gegen Samuels Söhne, wünschte einen beständigen König wie andre kriegerische Völker, d. i. nicht sowohl einen Regenten als einen despotischen Obergeneral. Doch forderten sie diesen nur von Samuel. Dieser kannte nur Einen Oberanführer, den Helden Israels, den Jehovah und ihn befremdete diese Forderung anfangs (8, 5. f.) Hatte doch schon Gideon eine beständige Regentenwürde (Richt. 8, 22.) mit demselben Grunde ausgeschlagen. Samuel stellte ihnen einen solchen König als eine Geissel der Völker — ächtdemokratisch, doch treffend für die Weise morgenländischer Despoten vor, muſste aber nachgeben. Samuel gab der Nation einen König, sowohl sein Amt und Recht, sein Geschäft und seine Würde, als seine Person. Er gab ihnen aber keinen Priesterkönig, keinen Pharao, sondern einen blossen Obergeneral, einen Kriegsanführer. Er sah daher nur vorzüglich auf einen starken, körperlich grossen, tapfern Mann, der die Nation gegen die Philister schüzzen konnte 9, 16. Ihm schien der zufällig zu ihm kommende lange Saul (nach einer höhern Einsprache) dazu geschikt. Doch nur zögernd und erst nach einem Siege und auf das fortwährende Dringen des Volks, salbte Er ihn erst bestätigend zum Könige, und machte ihn dadurch heilig und unverlezlich (24, 7.). Samuel, obgleich nicht mehr Richter, behielt dennoch Einfluſs auf das Volk und so auch auf Saul, der zum Volke gehörte, den er

streng behandelte und lange vor seinem Tode nicht mehr sehen wollte. Durch seine Salbung bekam Saul von dem Jehova ein andres Herz (Geist) 10, 9. vgl. 16, 13. 14. Je mehr Saul der Vormundschaft des Sehers nach mehrern Siegen entbehren zu können glaubte, desto mehr dachte Samuel früh darauf, einen Nachfolger für ihn nicht blos im voraus zu bestimmen, sondern auch zu erziehen. Bei der Auswahl verfuhr Samuel (auf Jehovahs Eingebung) nach andern Grundsäzzen (16, 7. f.). Nicht auf seine Gestalt oder seine Grösse wollte er mehr sehen. Denn — ein Mensch siehet, was vor Augen ist (d. i. das Aeussere besticht), Jehovah aber sieht das Herz an. Er wählte den jüngsten unter mehrern Söhnen eines Bethlehemiten, einen Hirtenknaben, dessen heiter-sanftes Ansehen ihn anzog. Samuel blieb Seher und scheint auch David in sein Prophteteninstitut aufgenommen zu haben, 19, 18—20. Daher war dieser auch sehr natürlich gegen ihn folgsamer als Saul, der den Jehovah selbst zu fragen wagte. Bei Samuels Tod trauerte die ganze Nation, um deren Leitung und Vereinigung er sich so verdient gemacht hatte. 1 Sam. 25, 1.

Schaul, vor Chr. 1095—1055.

Saul bestätigte den Glauben der Anthropologen, daſs ein grosser Körper mit wenigem Geist, vollends bei dem rohen unausgebildeten Gefühle eines kühnen Kriegers, verbunden seyn könne. Noch war er blos Heerführer ohne Hof, weit weniger Regent; bei geringerer Geistesgewandheit übrigens reizbar zum Affect, besonders des Verdrusses und Zorns. Unerwartet, mithin auch unvorbereitet, ward er zu einer Höhe der Macht erhoben, die ihn leicht mit Furcht und Besorgnissen aller Art, mit Miſstrauen gegen Andre erfüllen konnte. Und so finden wir seinen Seelenzustand wirklich, welcher selbst psychologisch merkwürdig ist. Sein ganzes Leben erscheint als unaufhörliches Streben und Schmachten nach Ruhe. Neben einem rohen heftigen Gefühl ist dieser Seelenzustand ein Zustand

1) Der Reizbarkeit zum Zorn 11, 6. 20, 30. Ehrsucht.

2) Der abergläubischen Furcht vor dem Feinde, auch vor Samuel, so wie je mehr und mehr vor dem glüklichen David selbst, 1 Sam. 18, 12. 15. 29. wie vor seiner List 23, 22. — so viel Vertrauen auch David ihm einzuflössen und ihn zu überzeugen suchte, daſs er sich ohne Noth vor ihm fürchte. 1, 24. Eine Folge dieser Furcht war die Schwäche, mit der er seinen ihm gegen David beistehenden Unterthanen für ihr Mitleid dankt. Mit eben derselben weint er vor David, ihm Unrecht gethan zu haben. Der Furchtsame ist nemlich in keinem Zustande leichter gerührt, als wo er der Strafe entronnen ist. Auch ist Furchtsamkeit einer von den Zügen, welche am schwersten zu vertilgen sind.

3) Des sich verschliessenden Miſstrauens wider Samuel, 16, 2. welches sich ausdrükt durch Neid auf Davids Glük — die fürchterlich brennende Leidenschaft der Eifersucht 18, 9. durch Miſstrauen sogar gegen seine eigne, ihm widersprechende, d. i. zum Guten redende Frau, 20, 30. bis zu kaltem, planmässigem Menschenhaſs (gegen David). Unerträglich ists dem Saul, daſs seine Tochter Michal den David liebt.

Der Argwöhnische will, daſs die ganze Welt mit ihm hassen soll, was er haſst. Eben so weit

4) Des schwachen und neugierigen Aberglaubens — bei der Todtenbeschwörerin zu Endor 1 Sam. 28. Ein Glaube an ein Weib, an ein täuschendes — das seine Muthlosigkeit zu benuzzen wuſste!

5) Der sich marternden Schwermuth, entstanden aus seinem Aberglauben wie aus seinem Unglauben an das Bessere in Menschen, ausgebrochen durch die Drohung des Propheten Samuel: Gott habe einen würdigern Regenten gewählt 15, 28. 29. (was Sauls Günstlinge gegen den Kronprätendenten David benuzt haben werden) also ihn verlassen; gerichtet durch den Argwohn gegen den überglüklichen Sieger David, den das Mädchenchor über ihn selbst hinaus erhob. Da wurzelte tiefer der Verdacht, da hörte plözlich das Wohlgefallen auf, mit dem er bis jezt in dem jungen Helden seinen Zögling, das Werk seiner Hände, gesehen hatte. Alles erschien ihm nun in einer ganz veränderten Gestalt; nun war es um seine Ruhe geschehen, sein Herz fühlte nun nichts als Haſs gegen David, und er stand nun auf dem Puncte, jezt wirklich fürchten zu müssen, was vorher blos eine gespannte, zu trüben Bildern geneigte Phantasie ersonnen hatte. Thun wir nun einen Blik in Sauls gefolterte Seele, so begegnet ihm in ihr das Gefühl einer schreklichen Leerheit, dazu das finstre Miſstrauen, oft dadurch noch mehr zu unwillkührlichen Ausbrüchen der Wuth gereizt, daſs der Seele ein dunkles Erinnern, den Gegenstand ihres jezzigen Hasses einst geliebt zu haben, vielleicht gar wohl noch ein geheimes

Gefallen an ihm beiwohnt. Und doch beschwichtigt anfangs die tiefe Unruhe seiner Seele die Tonkunst, wie sie der Hirtenjüngling David brauchte. (Diese wendete der Centaur Chiron gegen den zornigen Achilles an und Asklépiades empfahl sie schon als wirksames Heilmittel des Wahnsinns.) Dieser spielt in solchen Momenten die Harfe und entgeht kaum dem Wurfſpieſs, den der kriegerische König auf ihn schleudert, er will ihn tödten. Der fehlgeschlagene Versuch bringt ihn zur Wuth. Nur der Tod — so wähnt er — kann ihm seine Ruhe wiedergeben, der Tod des zu lange Glüklichen. Dieser wird mitten in der unaufhörlich wechselnden Ungleichheit seiner Stimmung endlich seine fixe Idee, nun ist er ruhiger, denn er grübelt nicht mehr, sondern handelt. Daher erwähnt von nun an dieser Seelen-Unruhen Sauls die Geschichte nicht mehr.

Aber wie drücken die Historiker sie nun aus, wie erklären sie sie anders als ein Samuel oder David sie ausgedrükt oder erklärt haben würde. Es heiſst 1 Sam. 16, 14. nachdem Samuel den jungen Hirten David gesalbt hatte, רוח יהוה סרה מעם שאול ובעתתו רוח רעה מאת יהוה, der Geist des Jehovah wich von Saul, und vom Jehovah schrekte ihn ein böser Geist. Eben so 18, 10. es ergrif den Saul חצלח רוח אלוהים רעה אל שאול dazu die eigne Wirkung desselben: er tobte (יתנבא) im Hause. Weil davon grade das Wort gebraucht ist, was von Propheten gebraucht wird (נבא *Hithp.*), so übersezte Luther seltsam: er weissagte im Hause. Eben da wandte David die tägliche psychologische Cur an, er spielte ihm vor. Und 19, 9. Es ward (תהי) über

ihn der böse Geist, als er zu Hause saſs. Also grade im Hause überfällt ihn meist der böse Geist, wo er saſs und grübelte.

Der Alexandr. Uebersezzer drükte dies so aus: ἔπνιγεν αὐτὸν πνεῦμα πονηρὸν παρὰ κυρίου, (16, 14.). — Josephus Ant. 6, 8. τὸν Σάκλον περιήρχετο πάθη τινὰ καὶ δαιμόνια, welche Erstickung und Beängstigungen erzeugten, so daſs die Aerzte ihm nicht zu helfen wuſsten ausser durch Musik in der Nähe seines Kopſs, ὁπότ᾽ ἂν αὐτῷ προσίοι τὰ δαιμόνια καὶ ταράττοι. Nun wurde Saul von David ἐξῄδετο (*excantabatur*) und war immer der einzige Arzt πρὸς τὴν ἀπὸ τῶν δαιμόνων ταραχὴν — ποιῶν ἑαυτοῦ γίνεσθαι (seiner mächtig werden) τὸν Σάκλον. Und 6, 11. ἐπεὶ δὲ πάλιν προσελθὸν αὐτὸν τὸ δαιμόνιον, ἐθορύβει πνεῦμα καὶ συνετάραττε. So p. 640., wo er zu Samuel kam — ὑπὸ πολλοῦ πνεύματος ἐλαυνόμενος ἔκφρων γίνεται. (*Edit.* Oberthür.)

Aus dieser Seele voll Unstetigkeit und Haſs konnte natürlich auch wütende Grausamkeit hervorgehen, die er gegen mehr als 300 Priester und Propheten und (wie Josephus 6, 12. hinzusezt), auch gegen die Prophetenschule in jener Stadt bewies. Josephus macht hier die psychologische Reflexion (l. l.), er lernte hier die menschliche Handlungsweise (τὸν ἀνθρώπινον τρόπον) kennen. So lange manche Menschen noch eingeschränkt und im Drucke leben müssen, wo sie ihre Natur nicht brauchen können, etwas zu unternehmen, was sie wollen, so lange sind sie gut und mässig. Wenn sie aber zu Macht gelangt sind, dann legen sie ihre Maske ab und nehmen Kühnheit und Uebermuth (ἀπόνοιαν) an. Fürchten oder hassen oder lieben sie etwas vollkommen, so glauben sie dies auch andren Menschen gefällig. Andre beneiden sie. Um die Zukunft bekümmern sie sich nicht.

David. v. Chr. 1055 — 1015.*)

Die Spuren seines Daseyns in der Nation, in der wir die Spuren von Menschheit aufsuchen, würden sich uns aufdringen, wäre auch sein Name und seine Geschichte für uns verloren. War Moseh der Nation Gesezgeber, Samuel ihr praktischer Bildner, so war David ein idealisirter Richter, d. i. Held und Regent seiner Nation zugleich, und Schöpfer nicht blos ihrer politischen Existenz, Selbstständigkeit, Unabhängigkeit und Grösse, sondern auch ihres Nationalcharakters. Er wirkte noch weit lebendiger auf den Geist und Charakter seiner Nation als Moseh, der Zögling nicht eines patriotischen Sehers, sondern ägyptischer Priester. Ein Mann, der der Nation selbst so unsterblich wurde, daſs sie noch jezt ihr Heil an einen zweiten David knüpft und künftig von ihm erwartet — muſste wenigstens Seiten haben, von denen er sich groſs und genialisch zeigen und auf Jahrhunderte imponirend erscheinen konnte. Wenigstens unter ihren Königen rühmen die Israeliten keinen grössern — und er, der Originale, wurde ihnen bald sogar ein idealischer Mensch, ein Ideal der Menschheit — dazu hob ihn sein Dichtergefühl!

Auch Er kein geborner König, so wenig als Saul, aber doch schon emporgewachsen unter einem Könige, sogar unter seinen Augen, und mehr als Saul sich zum Könige vorbereitend, Sauls Schwächen meidend. Ein wichtiger Umstand!

Drei Perioden unterscheide ich in seinem Leben. Die erste war die glüklichere des armen Hirtenknaben und des geliebten musikalischen Jünglings; in diese Periode gehören seine fröhlichen patriotischen Gesänge. Die zweite war die trübere und unruhvollere, wo er zwischen dem Verträuen des ihn zu Sauls Nachfolger bestimmenden Samuels und zwischen dem Miſstrauen Sauls selbst schwankte, wo er von Unterstüzzung entblöſst und verlassen, von den Cabalen der ausländischen Günstlinge an Sauls Hofe, ja von dem von ihm mit Scheu verehrten Saul verfolgt einem Ritterleben Preisgegeben wird, während dessen ihn bald ein sanft elegischer, bald ein wild und kühn romantischer Dichtergeist belebt. Hier — in dieser Periode der Noth — in welcher die ihm aufgedrungene Chevallerie mit Religiosität gepaart war, hier hob sich seine Genialität. Dahin gehören auch die Fluchpsalmen im kräftigsten Selbstgefühle einer empörten, über Unterdrückungssucht sich entrüstenden Seele. Die dritte trift auf sein ruhigeres, doch aber immer nicht ganz ruhiges, ihn daher nie ganz einschläferndes, doppeltes Königsleben, von dessen zwei Perioden hernach die Rede seyn wird.

---

*) Bei dieser Behandlung der Davidischen Zeit sind benuzt: Niemeyer, Charakter. 4, 125 ff. (3te Ausg.) J. G. Hasse Idiognomik Davids, oder Untersuchungen über Davids Bildung, Eigenes, Begeisterung u. s. w. Jena, 1784. (Besonders ist die Auffassung eines Davidischen Idiopoetikons in Herders Geiste bemerkenswerth. Uebrigens ist David noch zu sehr als Muster und Denker erhoben. Sonderbar ists, daſs Hasse noch nicht auf die Eigenwörter (ἅπαξ λεγόμενα) aufmerksam ward). — J. L. Ewald, David. Leipz. 1795. 2 Bde. — Dieser Verf. idealisirt den David als einen von Gott unmittelbar Gebildeten. — Empfindelnd und schmelzend!

1. Periode des Hirtenjünglings. Schon seine äussere schöne und blühende Gestalt (16, 12. vgl. 17, 42.) verkündigte eine innere Weichheit, die Liebe geben und einflössen würde. Der jüngste Sohn eines armen Hirten, vielleicht überdem der liebste der Mutter, und daher vielleicht die Zartheit eines religiösen Herzens. Dieses Herz machten noch überdies Feld und Wald offen für Natur und Gott, unerschrocken gegen Gefahren, den Geist praktisch und unternehmend. Daher früh ein Löwenbändiger wie Simson 17, 36. daher späthin die Bilder der Verfolgung von Thieren Ps. 7, 6. 10, 7. 8. 9. Bändigung wilder Thiere, Ps. 3, 8. auflauernde Löwen, 7, 2. Einsam hütete er die Heerden und in der Einsamkeit sammelte er Kraft. Seine feine Empfindung und sein inniges Gefühl muſsten seine Phantasie beleben, mit mehr lieblichen als grausen Naturbildern befruchten, und das zart- und sanftfühlende Herz ausströmen lassen in angemessene Gesänge. So ward er zuerst Dichter und was damals Eins war, Sänger und Harfner, so ward er sogar inniger Freund der Musik, und zwar der orientalischen, feurigen. Daher stiftete er eine Capelle, daher glaubte er Gesänge seinem Jehovah so werth als Opfer, daher machte er sie zur Volksempfindung — wie alle seine Gesänge Ergüsse seines Herzens, des bald freudigen bald bangen und gepreſsten waren. Sein reizbares (sanguinisch cholerisches) Temperament lieſs seine Gefühle leicht in Affecten übergehen. Noch als Knabe wurde er ganz in der Stille und ohne Sauls Vorwissen von dem Seher Samuel gesalbt (1 Sam. 16, 13.) — nachher dem Könige als Harfner zum Zeitvertreib empfohlen — dann durch Muth gegen einen grossen Philistäer ausgezeichnet. Nach jener Salbung faſste er mehr Vertrauen zu Jehovah als zu den Waffen (17, 45.). Sehr gefühlvoll für Schmerz schildert ihn 20, 41. voll von Neugier und Kühnheit 17, 26—28. dabei als klug und listig bis zur Verstellung 18, 14. 30. 23, 22. Schon an Sauls Hofe konnte der Jüngling mehr Doppelzüngigkeit bemerken. Wie muſste aber die Phantasie eines solchen Orientalen durch den Drang der Feinde, Verfolger, Verleumder entzündet werden schon an Sauls Hofe!

Zweite Periode des unstäten Umherziehens. Seine Lebensgefahren, die ihn überall unsicher zu seyn, und flüchtig in unzugänglichen Wüsten herumzuirren nöthigten (23, 14.), machten sein Herz weicher, liessen ihn flüchten aus seinem Vaterlande, selbst zu Feinden, was für einen Israeliten doppelt Viel sagen wollte, und gaben ihm Erfahrungen von Falschheit, Undank, Kampf mit geheimen Feinden und Verleumdern. Im Gefühl der Lebensgefahr trat er unter die begeisterten Zöglinge Samuels zu Ramah, wo er wohnte, 19, 18. f. Mit seiner Klugheit hing sein verstellter Wahnsinn zusammen, 1 Sam. 21, 14. Ps. 34, 1. (Er verstellte seine Gebärde und kollerte unter ihren Händen, stieſs sich an die Thüren und sein Geifer floſs ihm in den Bart. Nach v. 14 und 15. wird er ein Unsinniger genannt, welcher rasete). David hatte freilich schon an Saul melancholische Anfälle bemerken und auch behandeln lernen können. Er konnte die äusserlichen Zeichen des in Sauls Herzen auflodernden Grimmes deutlich beschreiben 20, 7. Wie muſste sich nun der Schwiegersohn Sauls — wie sein Nachfolger fühlen! Neid und Miſsgunst der Grossen fielen auf den unerfahrnen Jüngling. Mit der königlichen Regierung kam Schmeichelei, Cabale, eine Art praktischer Naturalismus — es ist kein Gott — unter die Juden.

Dritte Periode, des Königthums. Hier ist David in einer doppelten Lage zu beobachten.

a) Als beschränkter König — Schwer — nicht ohne Widerspruch ward und blieb er König — ausgehend von dem Canton Judah und auch zuerst im dreissigsten Jahre in Hebron als König von diesem Volksstamme gewählt, neben Sauls schwachem Sohne, Isboseth, über 7 Jahr regierend, obgleich nach den ersten vier Jahren eines Bürgerkriegs. Aber eben diese kleinere, beschränktere Regierung bereitete ihn desto besser zu der grössern, wichtigern vor.

b) Als unbeschränkter Alleinherrscher oder Universalmonarch 33 Jahre hindurch, zulezt auf Eine Residenz, Jerusalem, concentrirt, die zugleich selbst Residenz der Gottheit in einem Nationalheiligthume war. Also ward er nicht in eine Residenz versezt, sondern er selbst schuf sich eine, und gleichsam vor seinen Augen lieſs sich Jehovah nieder. Als solcher ward er das Oberhaupt des Staats und der Kirche

alle Priester und der Cultus waren Ihm untergeordnet! Die Macht der Hierarchie sank, wie unter mehrern militärischen Regenten. Erweiterung der Herrschaft über Nationalfeinde bis an den Euphrat hin, gab dem Reiche einen Umfang von da bis zum Mittelmeer, und von Phönike bis zum arabischen Meerbusen. Nun konnte er verschiedene Stämme kennen, und mehr mit Ruhe aus Einem Standpunct betrachten. Auch übte er selbst die Justiz und entschied rasch. Welche Gelegenheit zu Beobachtungen! In den spätern Jahren seines Lebens bestellte er einige tausend Leviten zu Richtern 1 Chron. 24, 4. 26, 29—32. Das Volk ward unter seiner vierzigjährigen Regierung und durch ihn policirter und disciplinirter. Er führte eine bestehendere bürgerliche Verfassung ein, verschönerte den mosaischen Cultus und machte ihn ehrwürdig durch sinnlichen Glanz, um den nun höher erhabenen Jehovah! Sehr psychologisch eingreifend war die Musik und der religiöse Gesang, wodurch er den Ceremoniendienst zu einem seelenvollen Cultus erhob, der ihm wirkliches Bedürfniſs war, da er von Samuel zu einer Religion des Herzens und Lebens geführt wurde, und z. B. die Reinigungsgebräuche so gern als Symbole innerer Reinigkeit des Herzens betrachtete. Reizende Aussichten zum Welthandel hatte David geschaffen, und eine freiere Verbindung der Völker mit einander eingeleitet; aber es begann auch schon unter ihm der allmälige Uebergang zum Despotismus oder einer Regierung aus dem Serail. Als Mensch, wie konnte er so fallen, daſs er des wackern Uriah Frau verführte! (Reinhard über Kleinigkeiten, S. 59 und 60. hat dies schon vortreflich gezeigt, wie die Historiker kleine Umstände gut bemerkten) Nach 2 Sam. 11, 2. vgl. 4,5. war der König müssig, hatte eben eine erquickende Erholung genossen — war trunken von einer reizenden Aussicht — noch dazu im Frühling, wo Alles grünte und blühte, in der milden Beleuchtung der untergehenden Sonne, und da sah er ein schönes Weib badend. — Uebrigens hatte er seinen Reichsannalisten, der bereits einen historischen Sinn durch Aufzeichnung aller Thatsachen verräth.

Als Regent konnte David dennoch nicht so wonnetrunken werden, daſs er seine Besonnenheit verlor — denn er war nicht ganz glüklich. Der alte Keim der Veränderlichkeit, der Eifersucht und des Miſsvergnügens wirkte noch; Sorgen und Kummer wie Strapazen im Kriege entkräfteten ihn.

Als Krieger muſs er gerechter Weise nur mit steter Rüksicht auf seine Zeit und das damalige barbarische und grausame Kriegsrecht beurtheilt werden. Manche unmenschliche Hinrichtungen, auch mehrerer Nachkommen Sauls, erzählt seine Geschichte. Durch die Kriege dürfte seine zarte Humanität wohl gelitten haben. Ja wäre es ein Wunder, wenn späterhin aus einem so drangvollen Leben der Glaube an die Menschen zu schwinden, wenigstens geschwächt zu werden, begonnen hätte, da ja auch seine Frauen ihm denselben kaum geben konnten!

Als Vater von 19 Söhnen, ausser denen aus dem Harem, erscheint er zärtlich, fast bis zur schwachen Anhänglichkeit, obgleich Absalom und Adoniah sich gegen den Vater empörten.

Als Religiose war er nicht ganz frei von groben Anthropomorphismen und Aberglauben. Ein Prophet wie Nathan, durfte freimüthig, kräftig zu dem Könige sprechen, in einer Fabel von dem Raube, den ein Reicher an einem Armen begangen, späterhin selbst gegen den Bau des steinernen Tempels von Ihm, der so viel Menschenblut vergossen! Doch ward ein Tempel jezt aus einem Opferhause zugleich ein Bethaus.

Die offene Unbefangenheit des fröhlichen Jünglings muſste durch traurige Erfahrungen von der Unzuverlässigkeit vieler Menschen bald eingeschränkt werden. Nur seine schwache, weichliche Gutmüthigkeit konnte noch eine fast unumschränkte Zutraulichkeit zu der Menschheit in ihm wahrnehmen lassen. Daher seine Leichtgläubigkeit und auch mancher unvorsichtige Schritt aus Schwäche des Herzens. Daher war er aber auch oft zu guter Hofnung und Entschlossenheit geneigt, wo ein Andrer, der schärfer gesehn hätte, verzagt gewesen wäre. Durch eigne List ward er ein feiner Bemerker und ein vielleicht doch zuweilen zu schlimm sehender Belauscher der listigen Plane Andrer. Daher spricht er oft von fremden Plänen, die er — der Freie — sich nicht aufdringen läſst.

Sein Selbstgefühl ist nie Hochmuth. Er fühlte den Menschen als Staub! Auch fühlte er ja aus seinem eignen Leben, was Er als Mensch hätte seyn können und nicht war. Sympathie mit der Natur, wie im Umgange mit Andern, mit seinen Kindern, seinen Freunden, lag ganz in seinem Charakter. Seine Menschenliebe war minder allgemein, weil er in einem frühen Jahrhunderte und unter Umständen lebte, wo der sichre Blik über die Menschheit unmöglich war. Er leidet nur mit den Leidenden und freut sich mit den Fröhlichen, und flucht übrigens seinen Feinden Ps. 6, 7. Nur seine Tonkunst und sein Frohsinn konnten ihn vor Menschenhaſs bewahren. Wo er aber ja nicht an alle Menschen glaubte, da glaubte er desto inniger, zärtlicher und feuriger an Gott — wie so mancher andre von Menschen Verfolgte und Gedrükte, wie aber auch so Mancher, dessen Weichheit ihm eigne menschliche Schwachheit fühlbar gemacht hatte. Seine Gottesliebe ist fröhliches Vertrauen zu einem schonenden Vater, zu einem schüzzenden Freunde. Hofnung ist ihm der Stab des Lebens Ps. 11. 16., auch da wo Menschen ihn verliessen. Doch war seine Religion wirklich nicht blos Cultus oder körperliche Uebung, sondern Herzenssache, seine Lieder Herzensergiessungen, wirkliche Gebete aus innerm Drange einfach und wahr, mit Gefühl der Unterwürfigkeit wie des Vertrauens.

Sein Umgang mit dem denkenden Assaph wie mit mehrern Sehern konnte seine Menschenerfahrungen reinigen.

Mit ihm beginnen sichre eigne Schriften, obgleich nur kleine, momentan erzeugte, poetische Herzensergiessungen.

Sollte es nun wohl nach genauerer Beobachtung dieser seiner Geständnisse als wahr gelten können, was Hasse l. l. S. 318. schrieb: „Bei der Ausbildung seiner Seele vergaſs er das delphische Γνωϑι σεαυτον nicht, sondern drang mit unerhörter (?) Strenge und Scharfsinn in seine Entschliessungen, Handlungen, Leben und Thaten, fühlte seine Schwächen und kannte seine Grösse, war der gröſste (!) Kenner seiner Selbst und ist und bleibt Muster aller Zeitalter.“ Nur insofern, als ein Gefühlsmensch, wie David, und überdies wohl zulezt auch ein so sinnlicher und schwacher Mensch allerdings nach einem so unruhvollen Leben, namentlich mit dieser Phantasie des Dichters, mehr in sein Innres getrieben, an seine Schwächen gemahnt, von seiner innern Unruhe gewekt und gestört wurde. Immer aber erkannte er dann mehr — bereuend — seine schwachen Seiten, als seine innre Kraft, etwa die Anhänglichkeit an Jehovah ausgenommen, an.

Alle seine Schriften sind poetisch, daher sind Bilder zu trennen. Schon Hasse bildete eine Idiopoetik Davids und in ihr auch eine Mythologie desselben über den Menschen S. 347. 348. aus Ps. 8. 10. 39. 90, 10. 139. ausser den Anthropopathien von der Gottheit. Sehr wahr, (bemerkt Hasse S. 376.), daſs David sich im Ganzen mit den gewöhnlichsten Wörtern begnügt und wohl nicht sehr seltene Wörter gebraucht haben dürfte, wie uns überhaupt ein Wort selten dünken kann, was es damals nicht war.

Die Psalmen sind es, welche nicht blos dem Dichter, sondern auch dem Menschenbeobachter interessant seyn müssen:

1) im Ganzen — als wahre Ergiessungen des Gefühls im Geiste der betenden Devotion; besonders der Gefühle der religiösen Andacht und religiösen Resignation, vgl. 75, 25.

2) Als Selbstgespräche und Selbstgeständnisse; dahin namentlich die Buſspsalmen. Vgl. 32, 5. Ihm galt das Gebet selbst als ein Gespräch des Herzens mit Gott. Ps. 19, 15.

3) In ihnen finden sich (wie schon Reinhard über die Kleinigkeiten etc. S. 62. 65. gesehn hat, vgl. noch das latein. Original *de vi etc.* 72 etc. 68 f.) eben so treffende als scharfsinnige Bemerkungen über den Einfluſs geringfügiger kleiner Umstände auf die Sittlichkeit des Lebens. In vielen Stellen wird sehr wahr gezeigt, wie geheim und täuschend oft die Reizungen zum Bösen wirken, so wie auch treffende praktische Rathschläge gegeben werden. Kurz als Beiträge zur geheimen Geschichte des menschlichen Herzens sind sie ungemein reichhaltig.

Eine besondere Reizbarkeit des Gefühls ist durchgängig bemerkbar. Diese konnte beobachtungslustiger machen, so wie gewiſs der religiöse Glaube Davids ihn in seinem Leben mehr Zusammenhang bemerken und antreffen lieſs, z. B. jener ruhige Blik auf ein langes Leben Ps. 21, 5. Freilich ist die Davidische Reizbarkeit oft eine schwache, wimmernde, eine Reizbarkeit für fremden Spott und Hohn, also wohl auch für Lob und Ehre, für einen Namen (שם), wenigstens kehrt die Vorstellung oft wieder, daſs der Gottheit Lobgesänge lieber wären als die fettesten Opferthiere, z. B. 69, 32.

Einzelne religiöserhabene Natur-Ansichten voll Sympathie mit der Natur — jeder Theil der Natur spricht Gottes Preis aus, Ps. 19. 103. Erhaben wie Ps. 104. Doch ists merkwürdig, daſs in solchen Schilderungen nie die Menschen-Natur fixirt wird, nie etwas Göttliches und Erhabenes in dem Menschen bemerkt wird, auch dort v. 15. nicht ganz, noch v. 23. 29. 30.

Gott.

Das höchste einer lebendigen Kraft ist auch hier in Gott versezt. Doch gröſstentheils ist er nur im Geiste des Particularismus mächtiger Schuzgott der Nation, höchstens Naturgeist in den Naturhymnen. Zwar heiſst er wohl späterhin der Unbegreifliche und Unermeſsliche, z. B. 139, 6. 17. 144, 3. als der unter den Wechseln der Erde Beharrende 102, 27. Doch, wenn er auch ein Ideal des Menschen wäre, so doch nicht der Humanität. Religion ist noch Furcht vor dem furchtbar gerechten Jehovah. Wie der Mensch selbst ist, so erscheint er ihm, den Reinen ist er rein, d. i. den Unschuldigen zeigt er sich als Freund der Redlichkeit. Er fordert Opfer nicht Ps. 40, 7., sie gefallen ihm nicht ohne dazu gehörige Gesinnung Ps. 51, 18. Götter heissen auch Menschen — Richter 82, 6.

Jehovah als Schöpfer der Menschen versteht sie ganz 33, 15. die Geheimnisse 90, 8. Durchforscher der Menschen — sein Blik durchdringt den Menschen vom Himmel herab 11, 4. erforscht die Redlichen v. 5., blikt hernieder auf des Staubs Söhne, ob sie ihn achten Ps. 14, 2. Sein Auge sieht untrüglich 17, 2. durchdringt das Dunkel der Nacht und erprüft Alles v. 3. Er der Herzenslenker blikt auf die Thaten der Erdensöhne 33, 13—15. prüft die Nieren (das Innerste) 7, 10. durchschaut die **geheimsten** Falten des Herzens (Winkel) 44,

22. Erforscht und kennt die Menschen, ehe sich ein Gedanke noch entwickelte, ist er ihm schon bekannt, noch ehe das Wort auf der Zunge schwebt, weiſs Ers. — Nacht ist vor ihm wie Tag, nirgends entflieht der Mensch Gottes durchdringendem Blicke; er sah ihn noch ehe der Mensch geboren war; daher kann der Kenner menschlicher Lebenspfade auch auf den rechten Weg leiten. 139. Er experimentirt auch mit den Menschen, stellt sie auf die Probe in Leiden 81, 8. Er läutert sie von Schlacken, wie man Silber läutert 66, 10. Auch prüft er Herz und Nieren (das Innerste, Geheimste) statt des Menschen, wenn dieser ihn darum bittet. 26, 2.

Gott erhebt und kräftigt den (an sich schwachen) Menschen — gibt Heldenkraft 18, 33. und Geisteskraft 2 Sam. 23, 2. d. i. begeistert für den Augenblik, 94, 10. Schaft aber auch ein reines Herz, gibt einen festen Vorsaz, kann aber auch seinen Geist wieder entziehen, wie einst bei Saul 1 Sam. 16, 14. vgl. Ps. 51, 12 — 14.

Schon darum ein kühneres Vertrauen auf Gott als auf Menschen, Ps. 25, 1 — 3. 42, 6. 146, 3 — 5.

Annahme eines Gesezmässigen zeigt sich oft, doch auch dieses nur als eines äusseren. Dahin die Lobeserhebung der ewigen göttlichen Gesezze, z. B. Ps. 19. 8. f. 139 ganz. Ein davidischer Lieblingsausdruk für Gesez ist דרך theils Lebensweise Ps. 2, 12. theils die grade Bahn Gottes 5, 9. Gesezze Gottes heissen rein, unverfalscht, untrüglich in ihren Verheissungen, Augenleuchte 1, 2. 25, 4. 11. Eben dahin gehört משפט Gericht (Urtheil) im Plural Gesezze 19, 10. Sie sind als praktische Richtschnur

betrachtet. Durch stete Erinnerung an das göttliche Gesez verwahrt man sich vor Verführung und kann selbst die schmeichelhaftesten Lockungen zum Bösen leicht entkräften, 119, 61. (vgl. Reinhard über Klein. S. 65.).

Durchgängig herrscht der feste Glaube: dem Bösen kann es in der Länge nicht wohl gehen, oft wird er plözlich vertilgt, wie der Redliche nie verlassen wird, vgl. z. B. 37, 15. 35—37. verbunden mit einer starken Reizbarkeit für die Beobachtung des Glüks der Unwürdigen, z. B. 73, 3.

Der Mensch

sich selbst überlassen, konnte nicht hoch erscheinen. Dazu führte

1) die altreligiöse Ansicht desselben, wo er abhängig erscheint von der Gottheit, er der Ohnmächtige, der sich gar nicht selbst zu helfen weiſs, dessen Haupttugend die Demuth war. Doch ist hier sogleich zu bemerken, daſs damals die Gottheit nicht nur ein אליון, sondern auch wirklich höher erhoben war (als alter und königlicher Schuzgott der Nation), mithin auch weiter von den Menschen abstand, als zu Mosehs Zeit. Desto kräftiger konnte aber der vergeistigte Gott auch auf den Menschengeist wirken. Wirklich gab auch der Inspirationsglaube theils Vertrauen zu dem göttlichen Starken 118, 8. 9. 146, 3. 4. auch bei Erfahrung von Kälte der Menschen, theils Muth zu Ueberwindung andrer Schwachen, oder auf kurze Zeit Starken 56, 5.

2) Die damals noch herrschende Barbarei unter den Menschen, und die durch die erste Collision

mit der Cultur entstandene Unzuverlässigkeit. Freie Humanität und innige Menschenliebe ist im Ganzen da nicht zu erwarten, wo a) der Völkerverkehr erst im Beginnen war und die rechtlichen Verhältnisse noch wenig bestimmt sind, und der Nationalstolz gerecht ist; wo b) die Blizze des Himmels wiederholt zur Rache herabgefleht werden, wie in den Fluchpsalmen, wo die Schadenfreude triumphirt wie 54, 9. Daher meinte man mehr Böse als Rechtschafne unter den Menschen, in und ausser der jüdischen Nation, zu finden, und glaubte, daſs der Ehrlichen immer weniger werden, 12, 2. vgl. 14, 3. 53, 3. 4.

3) Individuelle Lebenserfahrungen, entweder von eigner Schwäche oder von fremder Unzuverlässigkeit. In jener Hinsicht konnte Niemand so sehr als ein Weichfühlender, Verfolgter, wie David, sich als Spottlied des Volks betrachten 22, 7. Man denke an seine reuigen Selbstgeständnisse in den sogenannten Buſspsalmen, vgl. Ps. 32. 51, 5. wo er um Vergebung der Sünde bittet, weil er sie vorher im Taumel der Leidenschaft gar nicht erkannte. Auch nahm David schon verborgene, unerkannte Sünden an (שגיאות, Sünden aus Unwissenheit oder Unbedachtsamkeit begangen), deren er sich selbst nicht bewuſst war, im Gegensazze der mit Vorsaz und Bewuſstseyn begangenen. 19, 13. 14. Daher hielt er die Selbsterkenntniſs gewissermaſsen für unerreichbar, sofern sie nemlich alle, auch die unerkannten, schwachen Seiten beträfe 19, 13.

In dieser Hinsicht sah David und auch Andre damals viele trügerische und listige, falsche und doppelzüngige, hinterlistige Nachsteller und neidische Verläumder; und darum sind gerade solche Klagen so häufig in Davidischen Psalmen 4, 3. 5, 7. 9. 10, 6. 7. 12, 3. 4. 28, 3. 82, 2. f. Dahin gehört sogar das ἅπαξ λεγομενον סעפים *homines animo nunc huc, nunc illuc divisi* (Luther: Flattergeister) 119, 113. oder vielmehr Menschen von wilden Trieben (Rosenmüller 3, 2507. *homines effrenatis cupiditatibus*).

Aus diesen angeführten Gründen ist also folgende niedere Ansicht von den Menschen, wie sie erscheinen, abzuleiten. Sie sind schwach. So: Nie werde der Sterbliche übermüthig — laſs erkennen die Völker, daſs nur Menschen sie sind, 9, 20. 21. אנוש המה, mit Nebenbedeutung der Schwäche, die also nicht auf ihre Kraft stolz seyn dürfen Neben אנוש hat auch der בן־אדם eine Nebenbedeutung von Ohnmacht s. 8, 5. Erdensohne. Hier könnte man es allenfalls noch auf ausländische Völker beziehen. — b) Und 116, 11. „Ich sprach in meinem Zagen (also doch nur da — im Angstgefühle — nachher ward er beschämt, vgl. 5. sq.): כל־האדם כזב es trügen alle Menschen.“ כזב von allem, was nicht zuverlässig ist, was unsre Hofnung täuscht, vgl. Jes. 40, 6. 8. — Ps. 62, 10. Die Menschen sind ein Hauch, unzureichend sind die Mächtigen (Vornehme täuschen oft die Hofnungen) und alle sind sie auf der Wage zu leicht (nemlich gegen den mächtigern Beschüzzer — Gott). Ps. 146, 5. Vertrauet nicht auf Fürsten, auf Menschen, die nicht helfen können; und v. 4. Ihr Odem höret auf, dann kehren sie zurük in Staub — heil dem, der Gott vertraut etc. — Ps. 39, 5—7. Laſs es mich fühlen, wie kurz mein Leben sey, wie vergänglich ich (6) אך כל־הבל כל־אדם נצב wie v. 12. 62, 10.

d. i. jeder Mensch, der steht und blüht, ist doch durchaus ein Hauch. (7) Wie ein Schattenbild läuft der Mensch thörigten Hofnungen nach. So Ps. 144, 4. und 103, 14. 15. heiſst es: Gott kennt יצרנו unser schwaches (äusseres oder innres) Gebilde, erkennt uns als Staub. Der Mensch gleicht dem nichtigen Hauche, seine Tage fliehen wie ein Schatten. — Und v. 13. der Mensch ist ein Pilgrim, seine Tage gleichen einem unbeständigen Nomadenzuge, er ist ein Fremder, *hospes.* (vgl. 119, 19.) — Ps. 89, 48. 49. Kurz ist die Zeit, für die Gott Menschen schuf — מה־שוא, auf welche Leere, Lüge hin gründete er sein Daseyn. Ps. 90, 5. Die Menschen führest du zurük zum Staube v. 9. Alle unsre Jahre vergehn wie ein Gedanke v. 10. — 103, 15. Mein Leben gleichet der Pflanze, einer Blume gleich blüht es (16). Weht der Ostwind darüber, so ist sie hin. — 94, 11. Jehovah (der — v. 10. — den Menschen Einsicht verlieh), kennt die Unternehmungen der Menschen, weiſs, daſs sie vergänglich sind, (so hat er auch die Macht, die Plane der Empörer zu vernichten).

Resultat: Betrachtet man diese Stellen über allgemeine Menschenschwäche im Zusammenhange, so ist zwar die lezte nicht übertrieben, sondern wahr, jedoch in einem sehr verschiedenen Sinne und Umfange behauptet. Entweder ist es die äussere Vergänglichkeit des Menschenkörpers und die Flüchtigkeit und Ungewiſsheit des Menschenlebens, oder es ist die Ohnmacht der Menschen, die nicht helfen können, eben weil sie nicht auf ihr Leben, oder nicht (besonders auch kecke ausländische Völker nicht) auf ihre Macht bauen dürfen; oder es ist ihre getäuschte (übertriebene) Hofnung. — Sonach ist jene Schwäche mehr eine bedingte Beschränktheit im Gegensazze gegen göttliche Allmacht, Zuverlässigkeit und Untrüglichkeit. Kaum klagen die Psalmen einmal die wesentlichen Schranken der Menschheit in der Bestimmtheit und Klarheit, wie Theophrast, an. Auch ist es keine ursprünglich moralische Schwäche, kein Erbübel und keine Erbsünde (wie schon Hasse 258. erkannte), sondern der lebendige Abstand gegen Gott, dem allein Grösse vorbehalten ist. Darin, daſs der Mensch so erscheint, fand man also zugleich eine Art von unvermeidlicher Nothwendigkeit, daſs er so seyn müsse, weil er Mensch und nicht Gott ist. Selbst die gewöhnliche Hauptstelle von der Erbsünde Ps. 51, 7. „Mit Missethat bin ich geboren, mit Sünde trug mich meine Mutter“ sagt nichts aus, als ein affectvolles Gefühl Davids von so grosser Unzufriedenheit mit sich als einem verhärteten gebornen Sünder, d. i. seit lange — ja von früher Kindheit her — mit einem Samen von unreiner Neigung Behafteten (Bauer Moral des A. T. 1, 225. f.) (*Soboles cum peccato, i. e. peccato iam infecta, in lucem editur — peccato inquinatum fovit mater* — schon bei der Zeugung durch Sinnlichkeit entstanden Rosenmüller, p. 1103. h. l.) Gott — unser Bildner — kennt auch sein Gebilde am besten, und behandelt es am schonendsten.

Dagegen ist eine höhere Ansicht des Menschen und seine unverkennbare Auszeichnung den Psalmen nicht ganz fremd.

Diese ist sichtbar Einmal schon in den Vorzügen der Israeliten als erwähltes Erbtheil Jehovahs, als die (freilich mehr politisch als moralisch) Gerechten und Rechtschafnen mit einem ihnen ausschliessend wohlwollenden Schuzgotte *opp.* גוים, עמים, *barbari*, 9, 16. So spricht Ps. 14. nicht von einem allgemeinen sittlichen Verderben, sondern blos von einer gegen das Jehovahvolk feindlichen Nation, die jenes aufreibt, ein thörigtes Geschlecht, das Jehovah nicht für Gott erkennt.

Sodann gewinnt der Mensch bei der Vergleichung mit den starken Thieren. Der Verachtete gleicht dem Wurme, keinem Menschen 22, 7. als Manne (ולא־איש). Er wird aufgefordert, milder als das hartnäckige unbändige Roſs und Maulthier zu seyn 32, 9., sich nicht thörigt zu härmen, gleich dem Thiere, 73, 22. בהמות היאי עמך *instar bestiarum reputatus sum apud te* — nemlich an Einsicht. (ולא ארע, *non intelligebam*, ich war בער *brutus et stultus*) der Mensch muſs also ein verständigeres Betragen zeigen. Auch ist — nach 147, 10. 11. — nicht Rossesstärke, wilde Heldenkraft, der Israeliten dem Jehovah so werth als demüthige Gesinnung. Heroische Manneskraft und Tapferkeit war also wenigstens in spätern Psalmen nach dem babylonischen Exil, etwas Thierisches, nichts Reinmenschliches.

Doch der Mensch muſste auch schon als ausgezeichneter Liebling der Gottheit (wenn auch nicht als Bild derselben, wie die frühen Menschen als Bilder der ihnen nähern Gottheit) des Schöpfers der Erde, sich erhaben fühlen. So verherrlicht ihn David (wenn auch nur Einmal in den Psalmen, und nur Er —) im 8. Ps. Jehovahs Ruhm sichert schon zur Beschämung der Uebermüthigen des Kindes und des Säuglings Lallen v. 3. Betrachtet man die leuchtenden Sterne, die Gott am Himmel schuf v. 4. wie fühlt sich dann in diesen erhabensten Naturscenen der sonst so schwache Mensch? (so würde ich das im 5. V. vorkommende מה־אנוש und ובן־אדם umschreiben, wie derselbe Contrast 144, 3. vgl. 4. steht). Schon diese Benennungen zeigen auf den Abstand des Menschen von den erhabenen Sternen hin, um in dem Folgenden ihn, erst als niedrig und klein und unbedeutend dem Gefühle nach gedacht, durch eine andre Vorstellung desto mehr zu erheben. Durch diese meine Ansicht kommt die schöne Wendung ganz ungezwungen heraus: der Mensch ist klein gegen andre Naturkörper, doch groſs in Gottes Augen. Was ist denn — denke ich — der arme Menschensohn, daſs du ihn berüksichtigst und so beachtest! — Denn, v. 6., nur Wenig hast du ihm vom Gewicht der Gottheit (der Elohim Gen. 1, 26.) fehlen lassen, mit Ruhm und Hoheit ihn umkleidet v. 7. herrschen lässest du ihn über deiner Hände Werk, Alles unterwarfst du seiner Herrschaft v. 8., (Alles, d. i. alle Thiere): Schaafe, Rinder und Gewild 9. Vögel, Fische, was durch Meeresfluthen geht. — So konnte wohl ein glüklicher König, wie David fühlen! Ihm gab er ein blühend Land zum Eigenthume, ihm seinem Lieblinge, 16, 5. 6. 9. Ihm sezte er das Diadem aufs Haupt und bestimmte ihn auf immer zu seines Segens Gegenstand 21, 7.

Auch konnte man des Menschen Zustand bereits idealisch in Gesängen auszubilden anfangen.

Und zwar nicht nur selig und in immerwährender Blüthe 1, 3. 44, 3., sondern auch sittlich, für eine reine Menschheit. Dahin gehören alle Stellen, wo dem Menschen ein reines Herz als erreichbar zugetraut wird. Schon 18, 21. kommt Reinigkeit der Hände (בר ידי) für (vgl. 26, 6.) Unschuld oder Gerechtigkeit oder Rechtschaffenheit (im ersten Gliede) vor (fast wie bereits Gen. 20, 4. תם-לבבי *integritas animi* mit נקין כפי verbunden war). Vorzüglich wird Ps. 24. auf die Frage: Wer die geweihte Zionsburg betreten dürfe v. 4. geantwortet: Der, der reine Hände (unbeflekt von Blut und Raub) hat (נקי כפים) und reines Herzens ist (ובר-לבב, d. i. nicht blos keusch, sondern auch aufrichtig und flekkenfrei) und der keinen Meineid schwört. Ein solcher reiner Mensch wird als Gottgefälliger betrachtet. Eben so Ps. 73, 1. Gütig ist Gott den Israeliten, den Herzensreinen (לברי לבב). Eben dort heiſst v. 7. לבב das Herz, das Plane ausströmt. Und 119, 9. Wodurch wird ein Jüngling יזכה, d. i. rein bleiben? *Mundabit viam suam*, d. i. seine Lebensweise unbeflekt erhalten? (durch Haltung göttlicher Gebote) vgl. Spr. 20, 9. 11. זכה rein seyn. Ps. 51, 6. Diese Reinheit ist im Ganzen doch noch mehr Legalität (Unbescholtenheit, Fleckenlosigkeit — etwas Negatives — Unschuld) als besonnene Ausgeprägtheit des Menschen als solchen.

Von Menschenbestimmung nur noch Ahndungen! Daſs Glük zwar noch der allgemeine Wunsch, aber doch allein nicht dem Menschen bestimmt seyn könne, erhellt aus dem Glauben aller Psalmendichter, daſs es doch nur dem Frommen zulezt wohl gehe, daſs das Glük unsicher und nur der Gottesverehrer geborgen sey. Selbst das lange Leben war nicht mehr das der Patriarchen, auch nicht so ruhig mehr Ps. 90, 10. Und Ps. 89, 48. „Erwäge Herr! wie kurz das Glük des Lebens ist, wie kurz die Zeit, für die du alle Menschen schuſst. Selbst Fürstenglük war nicht mehr das höchste — 82, 6. 7. „Zwar sprach ich: Ihr sollt Götter seyn, des höchsten Söhne (nemlich Ex. 22, 7. 8.) Allein v. 7. ihr sterbt wie andre Menschen, und fallt wie jeder andre Fürst.“ Und 146, 3. 4. „Verlaſst euch nie auf Fürsten, auf Erdensöhne nie, Sie können euch nicht helfen! v. 4. Sie hören auf zu athmen, Sie kehren wieder hin zur Erde, und dann ists aus mit ihren Planen. — Auch sah man wenigstens späterhin, daſs Glük ohne Weisheit, Thorheit sey. 49, 21. Der Mensch im Glük, doch Weisheitsleer (ולא יבין *nec simul recto iudicio praeditus*) ist gleich dem Thier, das man erwürgt! (כבהמות) Die jezt bemerkbarere Kürze des beunruhigtern Lebens wizzigte die Menschen. So 90, 12. lehr' uns unsre Tage zählen, daſs weise werde unser Herz (eigentlich das lehre uns — unsre Zeit auskaufen). — Dahin eine Ahndung von Besserung der kommenden Geschlechter 78, 4. f. Auch späte Enkel sollten Gottes Nationalwohlthaten nicht vergessen, nicht ihren treulosen Vätern gleich werden, sondern sein Gesez erfüllen. — Dahin die Sorge für die ungeborne Nachwelt 102, 19. (in einem späteren Ps.!) „Man zeichne dies für die Nachwelt auf, damit die noch ungebornen Nazionalen den Jehovah preisen.“ Selbst der spätere Wunsch, Ps. 104, 35., daſs die Sünder auf Erden vernichtet würden, verräth neben Unmuth auch einen Wunsch der Reinigung der Erde. Dahin die Bilder des künftigen goldnen Alters Ps. 85, 9. f. wo ein Orakelspruch der Nation Heil verheiſst, wenn es nicht aufs neue sich der Thorheit überläſst. Die aus dem Lande verschwundenen Tugenden kehren wieder v. 7. Da werden Treu und Redlichkeit einander sich begegnen, Aufrichtigkeit und Eintracht sich umarmen. (Die alten Treu und Glaube sollen wiederkehren, vgl. *Horat. Carm. saec. v.* 56—60. *Jam fides et pax et honor pudorque Priscus et neglecta redire virtus Audet apparetque beata pleno Copia cornu).*

Menschenursprung und Menschenkörper. Schon Hasse rechnete es zur Davidischen Mythologie über den Menschen (S. 347), daſs nach Ps. 139. der Mensch als Keim am geheimen Orte gebildet ward. Schon ein Ausdruk für Embryo. — Dahin die seltnere Bedeutung von גלם, eigentlich ein Klumpen, *truncus resectus.* v. 16. So hatte die Sprache des Davidischen Zeitalters auch schon einen bestimmten Ausdruk zur Bezeichnung einer Fehlgeburt, *abortus* des gebährenden Weibes שקר 7, 15. vgl. 58, 9. O hätten sie, wie Fehlgeburt, שבלול die Sonne nie gesehn. Ein fetter Körper (טבש *obesum*, *ἅπαξ λεγομ.*) 119, 70. bezeichnete auch damals schon ein *pingue ingenium.*

Zur Pathognomik: Kopfschütteln und Mundaufreissen, Gesichtverziehen des Verhöhnenden 22, 8. und 44, 15. (Davidisch!) Das Gliederzittern vor dankbarer Freude 35, 10. Das gebükte Haupt des Trau-

ernden שחותי 35, 14. Das Zähneknirschen des schadenfrohen Nachstellers 35, 16. 37, 12. Das trübe erlöschende Auge des Aengstlichen und Ohnmächtigen 38, 11. Das Hervortreten des Auges im Genieſslustigen. 73, 7.

Zustände

des Lebens, des Menschen, der Seele.

Die Lebenshandlungen des Menschen sind liegen, schlafen, erwachen. 3, 6. 4, 9.

Schlaf ward mit dem Tode verglichen Ps. 76, 6. נום schlafen 76, 6. 121, 3. 4. Die Tapfern schlummern hin in Todesschlaf. *Somnus sunt*, heiſst es 90, 5. d. i. *instar somni evanescunt.* Schlaf war aber auch Bild der Sorglosigkeit, die sich nicht unruhig abmüdet 127, 2. (Seinen Freunden gibt ers schlafend); der Unthätigkeit (sogar von Gott) im Gegensazze des — auch von Gott dichterisch kühn gesagten — 44, 24. 121, 3. 4. Erwachen eines Helden nach einem Rausch 78, 65.

Das plözliche aufgeschrekte Erwachen aus Träumen war schon ein bekanntes Bild geworden. Ist das Traumgesicht vorüber, dann schwindet schnell das Staunen 73, 20.

Gleich den Träumenden, d. i. den Ueberraschten waren wir bei dem Glük der Heimkehr ins Vaterland 126, 1. כחלמים, d. i. wir waren so froh überrascht, und befremdet, daſs wir nicht an unser Glük glauben wollten und zweifelten, ob es wahr sey. vgl. *Gatacker Adversar. Miscell.* 2, 10. p. 325. Aehnliche Stellen der Alten.

Mehrere **unnatürliche**, sowohl theoretische als praktische, psychologische und moralische **Zustände** wurden beobachtet.

Schon wird eine Doppelseite des Menschen, der Schein von der Wirklichkeit unterschieden. So der **Widerspruch** in den Heuchlern, den Falschen, die zwischen Wort und That schwanken (ausser den oben S. 156. a. E. angeführten) 36, 4. fromme Miene, 50, 16. 17. Frevler führen das Gesez und Gebot Jehovahs im Munde und verachten es doch. 55, 22. Sein Mund ist glatt wie Milch, und doch in seinem Herzen Krieg, weit fliessender als Oel, sind seine Reden und doch gezükten Dolchen gleich. **Selbsttäuschung** des Sichern (Glüklichen) 10, 6. Ich, denkt er, wanke nie, Ich, den kein Unfall traf, wie 30, 8. so wie gefühlloser Rebellen, die nicht zur Erkenntniſs kommen 14, 4. Ihnen wird entgegengesezt der Aufrichtige der seine Schuld nicht verhehlen will, sondern offenherzig bekennt 32, 2. f.

Die Schilderung einer schwindenden Kraft des Körpers und Geistes vor Kummer und Harm, 31, 10. 11. Gefühllosigkeit andrer gegen das Gesez 119, 70. — אמלל *valde languidus*, (*verb. comm.* Jes. 16, 8. דוי *languor*, 41, 4. (*verb. comm.* vgl. Hiob 6, 7.).

Thorheit und Wahnsinn. Jede Frevelthat nannten die Hebräer eine **Thorheit**, נבלה, da keine ohne einen Irrthum begangen wird. So auch הולל, *insanus* für *homines perditissimae mentis*. So nach den besten Auslegern (Rosenm. Schol. h. l. p. 121.) 5, 6. 73, 3. 75, 5. Im andern Gliede sind sie רשעים oder פעלי און — Ferner איש בער וכסיל *vir brutus et stolidus et stultus* 49, 11. 92, 7. Die Unbesonnenen sehen das nicht ein, nemlich das die Weltregierung endlich die glüklichen Bösen umkommen läſst. בער *brutus*, 49, 11. 73, 22. 92, 7. Spr. 12, 1. Eben so 94, 8. von denen, die von ihrer Begierde verblendet zweifeln, daſs die Gottheit allwissend sey. Die אולת, *stultitia* 69, 6. 96, 6. Spr. 12, 23.

Seelenkräfte.

Sehr wahrscheinlich wird auch in den Psalmen, wie unstreitig Gen. 49, 6. (im andern Gliede נפשי) für **Seele** כבוד, als das theuerste, das der Mensch hat, gebraucht. So 7, 6. (wo im ersten Gliede ebenfalls נפש und חי steht). So 16, 9. wo כבודי als Siz der **Freude** gleichbedeutend ist mit לבי *opp.* בשר Eben so 30, 13. *celebrabit te anima mea* (denn es ist כבודי hier zu denken, wie es sonst immer vorkommt). So schon 3, 4. *effectu posito pro persona efficiente s. auctore.* — 57, 9. *Evigila* כבודי 108, 2. (dieser Ps. ist aus Ps. 57. geschöpft).

Ich — wird meist durch ein *Affixum* ausgedrükt. So beschreibt David (nach Hasse S. 373.) seine Person durch נפשי 3, 3. 7, 6. (wie כבודי Ps. 22.) רוחי 31, 6. עצמי, ראשי 6, 3. 4. — ידי, כפי 7, 4. *Si est iniquitas in manibus meis*, (יד steht oft pleonastisch, sagt *Glass. Philol. is. p.* 113. *Dath.*) חיי 7, 6. 12, 6. בשרי 16, 9. *Caro mea* (*corpus meum*, wird sicher schlafen, wie 25, 13. **seine Seele** — נפשו — wird gut übernachten) ימיני und ימינך 16, 11. — So wie diese **Theile** des — **Körpers** für das — Menschen-Ich oder wenigstens für die **Persönlichkeit** stehen, so auch פנים 16, 11. (את-פניך wie לפני Eine groſse Freude ist es vor dem Angesicht, d. i. unter den Augen Gottes, in seinem Tempel wandeln.) Und 17, 5. *ne labantur* פעמי *passus i. e.* רגלי, *pedes mei*, daſs ich nicht sündige. — So 103, 1. 2. „Meine Seele lobe den Jehovah“ (ברכי נפשי). Selbstbeherrschung (Gewalt über sein Ich — sein Selbst) wird mit der allmählichen Entwöhnung des Säuglings von der Mutter verglichen Ps. 131.

Bemerkungen zu den einzelnen Seelenvermögen aus den Psalmendichtern:.

1) Zum Erkenntniſsvermögen.

Sinne — deuteten dem Hebräer immer zugleich auf die höhere Erkenntniſs. So 40, 7. werden die Ohren als Oefnungen vorgestellt, durch welche etwas zur Seele dringen kann (vergl. Platons Menon K. 7. *Cic. Quaest. Tusc. I*, 20.): „Du hast mir die Ohren durchbohrt“ steht also für: Ohren geöfnet, d. i. gemacht, daſs ich höre, dich und deine Offenbarung, daſs nicht blosse Opfer dir gefallen; ich höre — also eine Offenbarung (Erfahrung) durch den Sinn! (vergl. Jes. 50, 5. und besonders 1 Sam. 20, 2. 22, 15.) Hier steht also das Ausgraben des Gehörganges für Mittheilung der Gelehrigkeit.

94, 9. „des Ohres Schöpfer soll nicht hören? Nicht sehen, der das Auge schuf.“ Der dem Andern Einsicht gibt, sollte selbst nicht Einsicht haben? Hier sind also auch der Gottheit Sinne beigelegt, aus einem Schlusse von dem Menschen, doch natürlich in einer prägnantern und feinern Bedeutung, feinere, tiefere, durchdringende Sinne. (Er, der unsre Bestandtheile kennt, weiſs, daſs wir Staub sind etc. 103, 14.)

19, 9. „Der Gottheit Aufklärung und Vorschrift erleuchtet blöde Augen — מאירת עינים *illustrans oculos*, gleichsam Dunkelheit entfernend. So 13, 4. schon — האירה עיני *illumina oculos meos*, mache heller meinen bisher getrübten, durch Leiden verdunkelten Blik. vergl. 34, 6. Augen, die nach Gott blicken, נהרו werden heiter. Merkwürdig ist Benennung und Beurtheilung des Augäpfels. So wie das römische *pupilla*, eigentlich ein Kindchen oder ein Miniaturbild von einer Person als Bild im Auge bezeichnete, so 17, 8. אישון (entweder *ανδϱισκος*, *homunculus* oder das Dunkle im Auge) und בת עין (entweder Tochter des Auges oder Bild im Auge oder Thür des Auges s. Rosenm. 1, 414. f.). Sinn: „Schüzze mich wie deinen Augapfel.“

Gedächtniſs. — In das Herz verstecken (צפן בלב) für sorgfältig aufbewahren, *reponere*, *condere* 119, 11. vgl. Spr. 2, 1. 7, 1. Es ist da von Grundsäzzen die Rede, die Jehovahs Gesez sind. In diesem Lernen ist doch mehr Selbstthätigkeit angedeutet als in dem andern frühern Ausdruk 40, 9. „Dein Gesez בתוך מעי *in medio viscerum meorum*, oder: es ist in meinem Herzen. Eingeweide steht also für לב wie Hiob 38, 36. Jer. 31, 33. oder es beziehet sich auf die Vergleichung des Essens mit dem Lernen, des Unterrichts mit der Speise. Als Spur einer einfachen Mnemonik — eines Merkmals in der Hand s. 10, 14.

Dichterphantasie ward so beschrieben: Mein Ohr horcht auf ein (gleichsam himmlisches) Lied (neigt sich zu einem Maschal hin), ich thue es zur Harfe kund — 49, 5. Die dichterische Begeisterung lauscht also gleichsam einem fremden Liede.

Auf ähnliche Art deducirte man auch Verständigkeit. Gott ist Lehrer der Menschen, er lehrt sie Einsicht (הַמלמד אדם דעת) 94, 10.

Die Gedanken schweifen (übermüthig aus) עברו משכיות לבב 73, 7. (nach Reinhard soll es überströmende Leidenschaften bezeichnen).

Jehovahs Gesez wurde als stufenweise zur Weisheit erhebend beschrieben Ps. 119, 98—100. Du machst durch dein Gebot mich klüger als meine (es oft vergessenden) Feinde, (99.) verständiger als alle meine Lehrer (von aussen her) (100) noch einsichtsvoller als die Greise. — Dies war also der höchste Grad der Verständigkeit, welcher (v. 100.) dadurch bezeichnet wird, daſs das Gesez auch ausgeübt werde. So 111, 11. „der erste Schritt der Weisheit ist Scheu gegen Jehovah (ראשית חכמה יראת יהוה), und allen, die seine Gesezze üben, ist eine gute (praktische) Einsicht (שכל טוב) eigen. שכל ist nämlich — eigentlich 1) fest seyn und werden; 2) fest und reif in der Gemüthsrichtung und so klug, nicht schwankend — wie 2, 10. 14, 2. Daher שכל, welches wieder mehr *intelligentia* als *intellectus* ist. So 111, 11. (eine feine Klugheit — wie Luther übersezte

Uebrigens wurde Nachforschen als sehr schwer betrachtet 73, 16. „Ich nahm mir vor, genauer zu untersuchen, doch es war עמל *labor s. molestia* nach meinem Urtheil — etwas sehr Schwieriges und Lästiges. Man übersezt in den Psalmen mehr Stellen dieser Art sogar durch Vernunft. So Kühnöl 14, 2. „Jehovah blikt auf des Staubes Sohne, ob noch irgend einer der Vernunft gehorche und Jehovens achte“ (Reinhard: ob Jemand richtiger denke als die Atheisten). Es steht aber blos: Jehovah untersucht die Menschenkinder: היש משכיל, ob es einen Weisen, d. i. einen praktischen, einen Unverdorbenen und Guten gebe, der nach Jehovah fragt? — So 36, 4. (Reinhard:) „Das was der (Heuchler) spricht, ist Tük' und Falschheit; Vernunft und Tugend sind ihm fremde“ — vielmehr: er unterläſst es להשכיל verständig zu seyn zum Guthandeln, d. i. seine Klugheit nicht zur List, sondern zur Tugend anzuwenden.

2) Zum Gefühlsvermögen.

Dies war in Davids Zeitalter und noch mehr in seiner Persönlichkeit zwar nicht eben mehr gebildet, wohl aber reizbarer, aufgeweicht und mannichfaltiger erregt. Daher der Reichthum an Beschreibungen und Ausdrücken des weichen, sich reichlich ergiessenden Herzens, das oft im Affect zu Gott sprach.

Das tieſe unergründliche Herz, 64, 7. bezeichnet eine tiefere Bosheit. (vgl. Jer. 17, 9.) Eigentlich *Et intimum viri et cor viri i. e. uniuscuiusque hostium meorum est profundum i. e.* die Schlauheit und Bosheit der Feinde ist unerforschlich.

Wie man einen verschlossen gehaltenen Affect beschrieb, zeigt 39, 2. f. „Ich wollte meinen Mund verschliessen, so lang' ich glükliche Verbrecher sehen würde. (3.) Nun schwieg ich ganz, allein es wütete der Schmerz in mir. (4.) Da glühte mir das Herz, da loderte mein Eifer auf, da brach ich aus in Klagen.“

Nieren, als Siz der Affecten gedacht oder gefühlt —, stechen und treiben an, 16, 7. „Ich fühle mich in meinem Innern getrieben, dich zu preisen. Nach 6, 4. נפשי נבהלה מאד, *anima mea valde conturbata est.* 22, 15. 16. „Zu Wachs wird mir das Herz (לב) und schmilzt im Leibe (Umschreibung des Furchtsamen und Muthlosen). Vertroknet ist meine Kraft.“

Das starke unangenehme Gefühl wird noch mannichfaltiger ausgedrükt. So 25, 17. ein enges Herz *opp.* dem weiten (erweiterten, Jes. 60, 5.), welches Zufriedenheit ausdrükt. — So ein zerbrochenes Herz für ein trauriges und muthloses (wie *frangi* gebraucht ist,) 34, 19. נשברי-לב, *fracti corde.* 147, 3. 51, 19. ist von einem wehmüthigen und reuevollen Herzen die Rede — לב-נשבר und רוח נשברה. — Ein verwundet Herz 109, 22. לבי חלל, *i. e. sauciatum aegritudine — saucius cura. Virg.* — Es welkt 102, 5. 6. 10. von Pflanzen entlehnt, welche die Sonnenhizze versengt 121, 6. (Amos 4, 9.

Hos. 9, 16.) *Omnes corporis vires absumuntur.* vgl. 22, 15. — es schmilzt wie Wachs, 22, 15. 16. Die Betrübniſs gleicht dem Sauern, dem Stechenden, יתחמץ, אשתונן. 73, 21. — Der Harm iſst und spricht nicht, 55, 13. verzehrt des Geistes Kraft 142, 3. 143, 4. Der Schmerz 39, 3. 55, 3. 69, 21. eben so — starker Kummer אנחה, Ps. 6, 7. „ich bin von Seufzen matt, mein Bette schwemm ich jede Nacht, und meine Lagerstätte zerflieſst von Thränen. — Verdruſs, v. 8. כעס, Verdruſs an meiner Feinde Neigung, macht, daſs mir die Gestalt verschwindet. — Nagender Kummer 13, 3. 25, 18. — Angst und Wehen der Gebährerin 48, 6. Leiden der Menschheit, 73, 5.

Einzelne starke schmerzliche Gefühle. Furcht, מגורות, 34, 5. 88, 16. נוער — hilflos bin ich und zitternd sterb ich fast. — Schauder, 55, 6. פלצות. — Furcht und Entsezzen — kaltes Ergrauen fassen mich — Schrecken, 58, 9. נפג — ich erstarre ganz zermalmt.

Aber auch die angenehmen Gefühle hatte man beobachtet und genauer bezeichnet. — Freude bewirken Jehovahs Gesezze 19, 9. aber auch das Unglük dessen den man haſst 55, 21. und umgekehrt v. 37. — Man prieſs die Furchtlosigkeit, 27, 1. 3. 112, 8. — Man erhob das Glük der Hofnung 9, 19. 34, 1—6. (vgl. Rosenmüller *Scholia* zu V. 6.) sie täuscht nicht immer, besonders aber die religiöse, auf Gott gegründete, deren Lob fast jeder Davidische Psalm in den mannichfaltigsten Bildern verkündete, und die eben als solche zum Vertrauen wird. — Muth ist die daraus hervorgehende Gesinnung 40, 15. — Reiſst sich das Vertrauen heraus aus der Verblindung mit der Hofnung auf Gott, so wird es Uebermuth 36, 12. רגל גאוה, — der Fuſs des Stolzes und noch bildreicher 59, 13. verstricken wird ihr stolzer Frevel sie, mit Meineid und Verläumdung prahlt ihr Mund. — Daher wünscht man sich das Gegentheil 131, 1. 3.

Das Herz (als moralisches Gefühl — Gewissen) mahnt zu etwas, 27, 8. — Du hiessest es, so spricht mein Herz, von dir verlange ich also Hülfe. (vgl. 1 Sam. 24, 6.) Eine innere Stimme erhebt sich 81, 6. doch welche innere Stimme tönt an mein Ohr. Ein gutes Gewissen, wird 32, 1. f. als grosses Glük beschrieben. Ein reuevolles Herz 51, 19. Schaam — d. h. Beschämung und Schande wird häufig den Feinden gewünscht, z. B. 83, 17. 18.

Natürlich hatte man auch schon die Affecten beobachtet und bezeichnet.

Zorn ist Feuer, 74, 1. 80, 5. „warum dampft wider deine Heerden, die du weidetest, dein Zorn. Unwille — 59, 4. Beides wird häufig und auch langwierig Gott zugeschrieben 56, 2. 3. — Neid 37, 1. 18. Sei nicht unwillig auf der Bösen Glük, beneide Uebelthäter nicht. — Der Eifer verzehrt, 69, 10. — Wuth 56, 3. 58, 5. ihr Wüthen gleicht der Wuth der giftigen Schlange.

Zum Begehrungsvermögen.

Die Begierde des Pöbels wird von dem Begehren der Bessern unterschieden. Ps. 17, 14. — der Pöbel (ממתים) dieser niedern Welt: ihr ganzes Glük ist dieses Leben; und füllest ihren Bauch mit Gütern. — Der Magen galt dem Hebräer viel; daher ist ihm Brodt 105, 16. ein guter Stab. Starkes Hängen am Sinnlichen war Krankheit der Zeit 62, 11. — Der Wunsch spricht sich sehr bestimmt aus 35, 21. und v. 25. Er zeigt sich als Sehnsucht 25, 1. 42, 2. 3. 63, 2. 73, 26. 84, 3. 119, 20. 137, ganz. Er wird brennendes Verlangen Ps. 25, 2. 3. — Eigensinn der Menschen 81, 13. und Starrsinn 95, 8. sind beobachtet.

Lebensalter.

Gott bildet im Mutterschooſse, 103, 14. 139, 13. 14. führt heraus aus der Mutterschooſse 22, 10. 11. Sünder werden als solche gebohren 51, 7. 58, 4. als Lügner sind sie aus ihrer Mutter Leib gekommen. Säuglinge sprechen Gottes Ruhm aus 8, 3. (die orientalischen Kinder wurden freilich länger von der Mutter gesäugt.) Ein Kind ist gelehrig 34, 12. — Entwöhnte Kinder sind schwer zu beruhigen 131, 2. — Von Jugend auf erzieht Gott und schüzt auch das Alter, 71, 17. 18. Du hast mich, Jehovah, von Jugend auf erzogen und auch im Alter, bei grauem Haar verlässest du mich nicht. — Vaterliebe gegen seine Kinder ist zärtlich 103, 13. — Gram macht veraltern 6, 8. — Aber auch einer Verjüngung ist das Alter fähig 103, 5.

Psychologische Ausdrücke aus den Psalmen.

Hier soll nicht sowohl ein vollständiges psychologisches Lexikon Davids, Assaphs und der übrigen Psalmendichter gegeben werden, als vielmehr die seltnern theils eigenthümlichen psychologischen Ausdrücke, theils *verba communia* theils *verba propria.* Freilich werden sie verschieden erklärt; viele sind auf ein späteres (chaldäisches) Zeitalter abzurechnen.

1. Zum Gefühlsvermögen.

Vergnügen.

חדה, sich freuen Ps. 21, 7. Prov. 27, 17.

חפץ, mit ב. Gefallen haben an Etwas, eine sehr gewöhnliche Construction bei David 1, 2. 16, 3. 5, 5.

שפר, mit על gefallen, dünken 16, 6.

ענג, — ein seltneres Wort — sich ergözzen, 57, 4. 11. Jos. 55, 2. 58, 14. Hiob 22, 26.

Unlust.

עצבה, heftiger Schmerz 16, 4. 147, 5.

חרעלה -- das Zittern, Beben 60, 5. Jes. 51, 17.

רעד, zittern, ängstlich sein 104, 33.

רעדה, das Schrecken, die Angst 2, 11. 48, 7. Hiob 4, 14.

סמר, sich entsezzen, schaudern 119, 120. Hiob 4, 15.

רהב, erschrecken, activ 138, 3. daher רהב, das Schrecken, 90, 10.

חוגה, von יגה, betrübt sein — Selbstquaal und Selbstquälerei (ח *heemantic. habet signif. recipr.*) 119, 28. Prov. 10, 1. 14, 13.

בצר, in der Bedeutung: ängstigen, Davidisch 9, 10. 10, 1. 31, 8.

Furcht.

מגורה, Furcht, das, was Furcht erwekt 34, 5. Prov. 10, 24. Jes. 66, 4.

גור מ־, jemanden fürchten; von Gott, verehren, 22, 25. 33, 8. So ירא אל, Gott fürchten, religiös sein; גיל, רעד, zittern 2, 11. 14, 4. 22, 25. Dahin das Bild חיל, Geburtsschmerzen empfinden, zittern, wie eine Gebährende 10, 5. 51, 7.

רהב, das Schrecken, activ, was andre in Schrecken versezt, 40, 5. 87, 11. 89, 4. Jes. 30, 7.

Hofnung.

חחלת, 39, 8. Prov. 10, 28. 11, 7.

Eigenwörter.

חלב, als Synon. von לב, *pericardium* 17, 10.

הגיג, Seelensturm, Kummer 5, 2. 39, 4.

רהב, — s. oben unter Furcht.

פון, in Ungewiſsheit sein, sich nicht zu rathen wissen 88, 16.

חלכא, — eigentlich schwarz — daher unglüklich, sehr elend, 10, 8. 10.

מלץ, weich, angenehm, süſs sein 119, 103.

שבר, Hofnung 119, 116. 146, 5. von שבר, voraussehen 119, 166. 145, 15.

2. Begehrungsvermögen.

חנת, Neigung, Liebe, im Plur. 77, 10. von חנה, sich hinneigen Genes. 43, 29.

יאב ל־, zu etwas geneigt, aufgelegt sein 119, 131.

חאב, heftig verlangen 119, 40. Daher חאבה, ein brennendes Verlangen 119, 20.

מאוי, das Verlangen, passiv, der Gegenstand, auf den das Verlangen gerichtet ist 140, 9.

כמה, ängstlich verlangen, (es entspricht dem vorhergegangenen צמאה) 63, 2.

ארשת, — die Begierde, eigentlich das Schnappen der Lippen nach etwas 21, 3.

גאיונים, — von גאון, der Hochmuth — Hochmüthige Ps. 123, 4.

Dies sind sämmtlich Eigenwörter. Die Mehrzahl fällt in die Psalmen aus einem spätern Zeitalter; sie waren also wohl neugebildete.

Kraft.

איל, Mannesstärke, Körperkraft 88, 5. Daher sind zwei Hapaxlegomena entsprungen: אילות, 22, 20. mein starker Beschüzzer, und אול, 73, 4. ihre Körperstärke bleibt ungeschwächt.

תעצמות — die Kräfte, 68, 36. Israels Gott gibt Kraft und Stärke seinem Schuzvolke. — Dies Wort ist aus der Etymol. עצם, Jes. 40, 9. und dem ת *Heemantic.* sehr leicht zu erklären.

3. Erkenntniſsvermögen.

שכח, vergessend 9, 18. Jes. 65, 11.

הגה, brausen, überwallen, sich stark bewegen, ein Lieblingswort von David (nach Haſse Idiogn. 378.). Davon sind gebildet: הגות, das Nachdenken 49, 4.

הגיג, Bewegung des Herzens, Ueberlegung 5, 2. (vergl. hier besonders Rosenmüller in den Scholien zu d. St.) 39, 4.

הגיון, (*cum terminat. augment.*) ein aufmerksames, angestrengtes Nachdenken 19, 15. 9, 17. 92, 4. Thren, 3, 62.

סעפים, heftige, widerstreitende Gedanken 119, 113. 1 Reg. 18, 21. — Dies Wort bezeichnet die Aeusserungen aller heftigen Leidenschaften.

Auch für dieses Seelenvermögen kommen mehrere Bezeichnungen in die Klasse der Hapaxlegomenen, wozu schon einige der angeführten Derivaten von הגה gehören.

הגה, — das Phantasiebild 90, 10.

זמם, ein Erdachtes, ein Plan 140, 9. von זמם dichten, erdenken 17, 3.

עשתנה, (*cum termin. augm.*) aus dem chald. Zeitalter: Rathschläge des Herzens 146, 4. — verwandt mit dem Worte עשתות (von עשת, im syr. und chald. — überlegen, bedenken Dan. 6, 4. Jer. 18, 12. Jes. 55, 7.) Hiob 12, 5.

שרעפים, — Gedanken, die das ganze Herz erfüllen, 94, 19. 139, 23.

חפש, genau untersuchen, prüfen 64, 7. vergl. Prov. 2, 4. Davon das Subst. חפש. die Untersuchung, Prüfung.

רצד, neidisch beobachten; wird einmal sogar den Bergen zugeschrieben 68, 17.

Anmerkuug. Bei der Benuzzung dieser psychologischen Wörtersammlung sind durchgängig Haſse in seiner Idiognomik Davids und Rosenmüller in den Scholien zu den Psalmen zu vergleichen. Es ist sonderbar, daſs Haſse bei seiner Aufmerksamkeit selbst auf die Elemente der Davidischen Sprache doch die Hapaxlegomenen nicht bemerkte. Von Rosenmüller sind nur wenige, wie נמלץ Ps. 119, 103. שבר 119, 116. übergangen worden.

Salomo

1015—975. vor Chr. also kurz vor und mit Homeros[*]).

Ist wohl Salomo viel von David unterschieden, der Sohn von dem Vater? Und wer von ihnen mochte das Menschliche reiner ahnden und fühlen, oder wirklich denken?

Salomo, früh der Liebling eines königlichen Vaters, der erste Sohn von dessen Lieblingsgemahlin, in Ruhe und Ueberfluſs erzogen, früh an das Hofleben gewöhnt, so seine Phantasie früh geweckt, sein Gefühl und Geschmak verfeinert — mithin schon darin ganz anders als David —; nicht mit dem Charakter der Tapferkeit, vielmehr geht hier die davidische Weichheit in Weichlichkeit über. Was der geistvolle Vater durch sich selbst und sein Schiksal mehr noch als durch einen Samuel wurde, das ward der ursprünglich minder erfahrne und geübte Salomo mehr durch Ueberlieferung. So stellt er ein Beispiel der verfeinertesten Bildung auf, deren ein Hebräer fähig war. Seine Erziehung war (nach Ewald) für damals eine Treibhauserziehung, eine vorzeitige Bildung, daher sein Luxus nicht blos im Geniessen, sondern auch im Wissen, wie sein übersattes Alter.

Nicht erst im 30sten Jahre, wie David, sondern kaum 20 Jahre alt, kam Salomo zur Regierung; nicht zu einer unruhvollen, ungewissen Herrschaft, sondern zu einer schon befestigten; nicht als Nachfolger eines Feindes, sondern eines ihn liebenden Vaters. Unter diesen Umständen kam er mit höhern Bedürfnissen des Friedens und mit mehr Gelegenheit, der Künste des Friedens froh zu werden, auf den Thron als sein Vater. Bei dem Drange von Geschäften und Unruhen, in denen sein Vater lebte, konnte er fast keinen Theil seines Lebens der Betrachtung widmen. Desto mehr konnte Salomo das erfahrungsreiche Leben seines Vaters — eine wahre hohe Schule für ihn, — mit der vielfachen eignen Gelegenheit, seinen Beobachtungsgeist anzuwenden, verbinden. In ihm war die Genieſslust und der Sinn für Glanz noch mehr gestiegen, und so der Grund zu der ersten Art von beschaulichem weichlichspielendem Leben, zu Räthselaufgaben und wizzigen Vergleichungen der Lebenserscheinungen gelegt. Gewiſs erfuhr und fand auch Salomo in seinem innern Leben mehr und verschlungenere Räthsel als David in seinem äussern, blos tumultvollern, aber kräftigern und gleichmässigern. David war, kindlicher und darum praktisch weiser.

Im Voraus liesse sich von Salomos Menschenkunde etwa Folgendes vermuthen: — Salomo hatte mehr Kenntniſs der grossen Welt, wie sie sich etwa in einer glänzenden Hauptstadt drängt, wie sie im Luxus gedeiht — David mehr Volkskenntniſs, wie er auch mehr Volksliebe hatte. David umfaſste ferner die Israeliten mehr mit einem zärtlichen Gefühle, der stolzere Despot Salomo mehr mit einem verweichlichten, melancholischen, wozu mehrere Verbindungen mit Ausländern und Verwöhnungen durch sie kommen muſsten.

---

[*]) Ausser der hier benuzten Geschichte der hebr. Nation von Bauer Th. 2. S. 281. f. und Niemeyer's Charakteristik Th. 4. ist auch J. L. Ewald's Salomo. Versuch einer psychologisch-biographischen Darstellung, Leipz. und Gera, 1800. 347. S. gr. 8. (Ergänzbl. 3. Jahrg. I, N. 72.) zu vergleichen.

Wenn indeſs David als Hirt von der Natur mehr in ihren erhabenen Scenen gerührt und begeistert wurde, so konnte dagegen Salomo mehr zu einer ruhigern Beschauung und zu einer allseitigern detaillirtern Betrachtung derselben angezogen werden. Merkwürdig ist in dieser Hinsicht ein Datum 1 B. Kön. 4, 31—33. (1, 5, 10. 11. nach der hebräischen Abtheilung,) welches freilich in einem etwas enthusiastischen Tone der Sage oder des Analisten wiedertönt: An Salomo's Weisheit reichten nicht die Dichter Heman u. s. w. — Seine vielseitige und praktische Erfahrungsweisheit und Menschenkenntniſs ward so berühmt, daſs sie zum Sprüchwort ward. Man zählt von ihm, heiſst es weiter, drei tausend Sprüche und tausend und fünf Gedichte. Er besang alle Bäume von der Ceder auf dem Libanon, bis zum Ysop, der aus den Mauern wächst, vierfüssige Thiere, Vögel, Gewürme und Fische. Das könnte naturhistorische Kenntnisse verrathen, die indeſs schon gewissermassen sein Vater als Hirt haben konnte.

Salomo schien auch minder Israelit als David. Wenn der gemeine Jude jezt vieles Ausländische mit Geringschäzzung ansah, so betrachtete der geborne König, der Bundesgenosse und Verwandte mehrerer nachbarlichen Fürsten und zum Theil gebildeterer Völker, die Menschheit schon mit etwas andern Augen; daher keine Seitenblicke

auf andre Nationen wie bei dem noch mit ihnen kämpfenden David (Niemeyer 548.). Die Verbindung mit mehrern Völkern hatte ihn zum Begriffe von Mensch und von einem allgemeinen Menschenschiksale geführt; der Mosaismus und Israelitismus ist jezt minder bemerkbar. Insbesondere muſste ihm die Gottheit sogleich früh erhabener und menschlicher erscheinen, als dem erst mehr kriegerischen, dann mehr verfolgten David, der dem Jehovah erst einen Siz in einer königlichen Residenz gab. Daher erscheint in den Sprüchen Gott als Geber des Verstandes und der Weisheit, Kap. 2, 5. 6. Gottesfurcht ist Verstand, 9, 10. Er ist der Aufseher und Erzieher des Menschen 3, 11. dessen Augen nichts verborgen ist 15, 3. 29. Der oberste Regierer menschlicher Angelegenheiten 16, 1. 7. 9. der auch der Könige Herzen leitet wie Wasserbäche 21, 1. der eben dadurch so groſs ist, daſs man seine verborgenen Wege nicht ganz verstehen kann 25, 2. Merkwürdig ist insbesondere auch die Aeusserung Salomo's, des Vollenders des Tempelbaues, eines Gelübdes seines Vaters, wo er in der Einweihungsrede 1 Kön. 8, 27. oder 2 Chron. 6, 18. sagt: „Nicht daſs du, Gott, auf Erden wohntest, der Himmel und aller Himmel Himmel umschlieſst dich nicht! Wie sollt es dieser Tempel, den ich gebauet habe?“ Eben da v. 38. und 39. „Erhöre alle Gebete der Menschen, es seyen Israeliten oder Ausländer, die in diesem Tempel dir gebracht werden sollen. Höre sie, Du, der (nicht auf Abstammung siehst sondern) jeden nach seiner That richtest, wie Du sein Herz findest. Du, du allein kennst das

Herz aller Menschenkinder.“ (So dachte schon Samuel, als er Saul gewählt 1 Sam. 16, 7. Nach Salomo sollte also der Tempel alle Völker umschlieſsen, keine Scheidewand mehr zwischen ihnen seyn.) Auch den Fremdling erhöre, damit alle Nationen deinen Namen erkennen und dich anbeten, und ausser Jehovah keinen andern Gott wie Israel wahrhaft erheben 43, 4. (schon jezt also ein Menschheitsgott!) Und wenn einst meine Israeliten sündigen — und wo ist der Mensch, der nicht sündigte, heiſst es v. 46. — und sie fühlens, daſs sie Sünder sind und wenden in der Gefangenschaft ihren Blick mit Sehnsucht nach diesem Tempel, so höre sie. (Sollte das nicht Zusaz aus dem Exil seyn?)

Gewiſs mehr Verstand als bei David, aber auch weniger Herz, mehr Verfeinerung, stärkerer Ehrgeiz, doch auch weniger Religiosität! Seine zwar friedliche und glänzende, doch auch luxuriöse Regierung muſsten selbst Weiber verherrlichen, ausländische und inländische — der zahlreichste Harem, den es je gab, 700 Frauen und 300 Concubinen — doch freilich mehr zum Glanz als zum Genuſs. So entstand eine Regierung aus dem Serail, ein glänzender Hof und ein despotischer Druck. Die Bereicherung der Hauptstadt war schnell und erstaunenswerth, aber die Verarmung des Landes stach um so übler dagegen ab. Sein Leben im Serail veranlaſste zulezt sein Mitopfern für die Götter seiner ausländischen Weiber; daher auch schon noch bei seinen Lebzeiten ein allgemeines Gefühl seines Druks, selbst Versuche der Empörung.

Erfahrungen konnte er schon weit vielseitiger und ruhiger über Menschenglük und Weltgang machen als David. Viele merkwürdige Aussprüche trug von ihm die Sage. Dieselbe legte ihm unter andern ein ganzes Sittenbuch voll Gnomen bei. Nathan, in Apologen geübt, konnte seinem Zöglinge schon Uebungen des Scharfsinns in Räthseln und Parabeln gewähren. Diese allmählich zusammengereihten Sprüche sind gröſstentheils zunächst für Unerfahrne und Jünglinge bestimmt (1, 4. f.), welche die Routine der Welt noch nicht kennen. Daher der lehrende und praktische Charakter dieser Gnomen, das Warnende gegen Verführer und Berücker, daher ihre Verbindung mit Rathschlägen zur Seelenheilkunde, zum Theil auch zur Seelendiätetik — wie zur angewandten Moral. Davon zeugt Ein Beispiel (s. Reinhard über Kleinigkeiten S. 66.), wie umständlich er die Verführungskünste der Wollust kannte, wenn sie unerfahrne Jünglinge treffen 7, 5. f. Kleine Zufälligkeiten regen den Trieb mehr auf, die Nacht verhüllt die Schaam, die Buhlerin spricht am spätesten durch Worte etc. Der Blik, den Salomo in seine — grössere — Welt that, war also schon ein mehrveränderter als der von David. Damals zog sich der, obgleich mit Aftercultur (1, 11. 17. f.) und Verfeinerung, klüger gewordene Mensch, mehr in sich selbst zurük, und muſste sich verschliessen. Selbst die Tugend stand einem so verfeinerten Verstandesmenschen, wie dem Salomo, mit der Klugheit (denn dies war seine Erfahrungs- und Räthselweisheit) als identisch da.

Merkwürdig ist der Traum, der die Phantasie des jungen Monarchen auf einem feierlichen Opferplazze zu Gibeon berührte. Ihm träumte, daſs er von Gott weder langes Leben, noch Reichthum, noch Unglük seiner Feinde, sondern Einsicht und Richterweisheit erbitte und zugesichert erhalte — ein Beweis seines höhern Selbstgefühls! Und welches Selbstvertrauen konnte nicht damals ein allmächtiger Despot nähren! Ein König war damals noch Richter in eigner Person.

Seine Menschenkenntniſs konnte sich (Ewald 103.) zeigen in Kenntniſs der einzelnen Stände, der Individuen, ihrer Neigungen, Leidenschaften, in der Art sie zu seinem Zwecke in Bewegung zu sezzen. Seinem scharfen Blicke entging nicht leicht etwas, wenn er es auch nicht zu bemerken schien, oder wenn man es auch vor ihm verbergen wollte. Man denke nur daran, wie schnell und richtig er Adonias Plan errieth. Sein Richtergeschäft gab ihm täglich Gelegenheit, die Folgen der Tugend und des Lasters, der Weisheit und Thorheit, die Zeichen der Schuld und Unschuld, die Quellen des Verfalls und Wohlstandes zu bemerken. Er hatte mit vielen Regenten in vielseitiger Verbindung gestanden, und verschiedenartige Weiber hatte er mit ihren Eigenthümlichkeiten kennen gelernt; denn er war viel geliebt worden, und den Geliebten öfnet man sich wohl ganz. Er hatte sich gewöhnt alle seine Bemerkungen, Erfahrungen und Beobachtungen niederzuschreiben. So ist es nicht unbegreiflich, daſs man gegen 3000 Gnomen von ihm gehabt. (In des Königs Friedrich Schriften fände man noch mehr und welche!) Seine Bemerkungen über Zusammenhang der Laster und Schwächen und Thorheiten, über Geschik und Ungeschik des Menschen sprechen für des Königs Talent, Menschen gut zu wählen.

Durch den Handel (Ewald 128.) wurden die Bedürfnisse vermehrt, der Luxus stieg in allen Ständen — mit ausländischer Pracht kamen ausländische Sitten in den Staatscharakter. Derselbe Handel machte aber auch die Juden in späterer Zeit zu schlechtern oder einseitigern Menschenkennern als die Vorzeit sie darstellte — die reine Menschennatur faſste ihr Eigennuz nicht, und fixirte sie nicht, besonders da seit Salomo für das Volk Niemand etwas that, als höchstens einzelne Propheten. Daher scheidete sich jezt weiter als je ein Volksglaube und eine Weisheit der Gebildeten. Zwischen beiden stand noch der Prophetengeist.

Gnomen oder Erfahrungsmaximen waren längst vor Salomo, ja selbst vor Samuel von einzelnen Israeliten gewiſs aufgefaſst und gefunden; selbst den mosaischen Gesezzen, Simsons Räthseln liegen sie schon zum Grunde. Das jezzige Ganze unter Salomo's Namen besteht theils aus zusammenhängenden Lehrvorträgen, (1—9.) theils aus einzelnen sinnreichen Sprüchen gegen fünf hundert an der Zahl. Jedoch genug darunter muſsten als das Resultat langer Erfahrung damals noch mehr bewundert werden als jezt.

Zeitgeist. Damals kannte und fühlte man vorzüglich

1) das Leere der Schwäzzer 10, 10. „Der Thor stürzt sich durch sein Geschwäz (sein sinnloses) v. 19. „bei vielen Worten fehlt Vergehung nie; wer aber seine Zunge anhält, handelt weise.“ 12, 18. „Wer unvorsichtig spricht, verwundet wie ein Schwerdt, allein des weisen Rede ist heilsam.“ 13, 3. „Wer seinen Mund in Schranken hält, bewahrt sein Leben.“ 14, 23. Bei viel Geschwäz (und wenig Thun) ist Dürftigkeit, nicht Wohlstand. v. 33. Im Geist des Klugen ruht die Weisheit stille, nur bei den Thoren wird sie laut. 15, 28. Der Lasterhafte verräth sich auch durch seine unanständigen Reden. 20, 19. Wer ein Geheimniſs aufdekt, pflegt auch auf Verläumdung auszugehen, mit dem Geschwäzzigen befasse dich also nicht. Dagegen war Schweigen ein Zeichen der vorsichtigen Klugheit. 11, 12. und 12, 16. „Der Thor macht seinen Gram sofort bekannt, doch wer Beleidigung verdekt, ist klug. v. 23. Der kluge Mann hat oft Einsicht, ohne sie auszuplaudern; anders der Thor. 17, 28. „Schweigt nun der Thor, so hält man ihn für weise.“

2) Das Gefährliche der Schmeichelei. 27, 21. Aus fremdem Lobe läutere man die Schmeichelei. 29, 5. Warnung vor dem berückenden Schmeichlern.

3) Die Falschheit der Heuchler. 10, 18. Wer seinen Haſs verdekt, der hat trügerische Lippen. 11, 3. Der Heuchelnde, Falsche bereitet sich vielerley Ungemach. 13, 5. Der Gute haſst falsche Reden. Der falsche schielende Blik des Heuchlers wird 6, 13. bemerkt.

4) Den Stachel des Spottes. 1, 26. Bei Eurem Unfall will ich lachen und spotten — also Schadenfreude. 19, 25. „Den Spötter strafe, so wird der Unerfahrne klug.“ Dasselbe 21, 11. Der Spötter muſs um seinetwillen und des Beispiels wegen bestraft werden.

(In dem Folgenden ist meist Zieglers Uebersicht befolgt. Künftig wäre a) statt der, nach einer nicht eben löblichen Sitte, abgedrukten Stellen das Resultat mehr herauszuziehen und zusammenzudrängen, so wie zu bestimmen; — zuweilen noch treuer und ächter zu übersezzen und alle hinzugesezte Bedingungen, selbst Zieglers: oft, zu meiden; b) die Worte von Sachen; c) das Salomonische Neue von dem schon da gewesenen Alten genauer zu trennen. Dasselbe gilt von der nachfolgenden Bearbeitung des Hiob und Salomo. Doch ist auch meine Vorarbeit noch d) dazu zu benuzzen, den innern Zusammenhang der psychologischen Vorstellungen eines Buchs, gleichsam das Gedankensystem des Schriftstellers zu bemerken)*).

---

*) Die oben stehende Parenthese — ob sie auch nicht zur Sache gehört — ist zu charakteristisch, als daſs wir sie nicht ganz so hätten geben sollen, wie sie sich in der Handschrift des Verf. befindet. — So erweiterte und verklärte sich immer unter den Arbeiten seine Ansicht von dem Gegenstande seines Fleiſses, und eben, weil alles dies erst noch nachgeholt werden sollte, hielt es so schwer, daſs er eine Arbeit vollendete — in seinem Sinne.

E.

Allgemeinere Bemerkungen.

Der Mensch kann nicht sein ganzes Leben ergründen 20, 24. (ein Sterblicher weifs seinen Weg — Geschik — nicht.) Nur Gott prüfet die Herzen (wiegt die Geister, indefs dem Menschen Alles rein dünkt, was er thut 16, 2. wie 21, 2.); wie der Schmelzofen das Gold, 17, 5. 20, 27. (Ziegler: Ein Strahl Jehovahs ist des Menschen Seele, er spähet selbst das Innerste des Herzens aus, d. i. er gab den Menschen dem Geist wie eine Leuchte, welche alle Triebe der Sinnlichkeit ausspähen und lenken kann. Müntinghe: „Des Menschen Seel' ist eine Lampe Gottes, wodurch man das innerste Eingeweide selbst durchsucht, d. i. durch die Seele kann der Mensch eine genauere Kenntnifs von Allem erhalten, was in ihm ist, so verborgen es auch seyn mag. Bis zum Innersten des Körpers (tief in des Menschen Gemüth) dringen die Worte des heimlichen Verläumders 18, 8. wie 26, 22.

Man kannte eine willkührliche und eine weise (bei der Obrigkeit) Verchlossenheit des Menschen. Der Ausdruk dafür zeigt, dafs man jezt schon eine grössere Tiefe im Menschen zu ahnden anfing. So 18, 4. „Wie tiefe Wasser sind die Reden manches Menschen; ein strömender Bach die Quelle der Weisheit.“ (d. i. die Reden einiger Menschen sind verdekt, nur halbverständlich — עמק von Verschlossenheit und Unergründlichkeit. Ps. 92, 6. 64, 7. Döderlein: „Manche sprechen so dunkel und räthselhaft, dafs man sie nicht verstehen kann. Aber dunkel sprechen ist nicht Weisheit, die ihre

Schätze nicht verbirgt. K. 20, 5. „Wie tiefes Wasser ist der Rathschlufs in des Menschen Seele; der Kluge weifs es, ihn herauszuheben, d. i. so sorgfältig auch Jemand seine Pläne verbergen mag, ein einsichtsvoller und verständiger Mann kann sie doch erforschen. K. 25, 3. „Wie der Himmel in der Höhe, wie die Erde in der Tiefe; so soll das Herz der Könige ganz unerforschlich seyn,“ d. i. in den Cabinetten mufs alles geheim bleiben (eine Gnome, welche voraussezt, dafs der israelitische Hof schon politisch feinere Maximen annehmen mufste). 28, 13. „Wer sein Vergehn verheimlicht, ist nicht glüklich; doch wer es eingesteht und unterläfst, findet Gnade — nach Ziegler S. 506. „Die Verheimlichung der Vergehungen läfst noch Unruhe oder gar Wohlgefallen daran vermuthen — das Eingestehen verräth wenigstens keinen Stolz, keine Heuchelei mehr.

Der Schein und Ruf von manchen Menschen trügt. 20, 6. Viele Menschen stehn im Ruf der Milde; allein den treuen Helfer in der Noth — wer findet ihn? (d. i. wahre Menschenfreunde sind selten). 23, 7. Der Neidische nöthigt zwar zum Essen, doch bleibt er dir ungeneigt (sein Herz ist nicht mit dir), weil das Feuer des Neides sein Herz entflammt. 24, 12. Wenn man auch bei Unterlassungen Menschen durch die Vorspiegelung — man habe es nicht gewufst — täuschen kann, so weifs es doch Gott, der Herzen ausspäht und vergilt nach seiner That dem Menschen. vgl. 16, 2. 26, 23. 24. f. „Wie irdenes Gefäfs mit Silber überzogen, sind feurige Versicherungen bei einem bösen Herzen;

(24.) In seinen Reden verstellet sich der Hasser; in seinem Innern ruhet Trug. (25.) Wenn er gefällig spricht, so trau ihm nicht; denn siebenmal verwünscht er dich im Herzen. (26.) Durch freundlich Grüssen birgt er seinen Haſs; doch in der Volksversammlung (wo Gericht gehalten wird) entdekt er seine Bosheit.

Kein reiner Mensch ist, jeder — hat seine Fehler. 20, 9. „Wer ist der sagen kann: mein Herz ist lauter; ich bin ganz rein von eignen Fehlern!“ (Dieser Saz: Jeder hat seine Fehler — muſste — (nach Ziegler S. 25.) zuerst gesagt— ausserordentlich frappiren. Der Mensch urtheilt gewöhnlich langehin nur hart über fremde Fehler und seine Selbstsucht hält ihn über sich im Dunkeln. Allein schon längst dachte man alle Menschen als fehlerhaft und schwach; s. die Psalmen an mehrern Orten, und noch früher. Nur fand man früher in dieser Schwachheit und Fehlerhaftigkeit eine Schuld der Natur, die den Menschen tief unter Gott gesezt habe; erst später erkannte man die Schuld des Menschen. 30, 12. „Eine gewisse Classe von Menschen dünkt sich lauter (einige Menschen dünken sich sehr tugendhaft), allein sie ist von ihrem Unflath nicht gewaschen (d. i. sie sind doch sehr lasterhaft. Bekanntlich wird physische Reinigkeit auf die moralische Reinheit übergetragen.)

Bellum omnium — — 27, 19. „Wie Gewässer gegen einander gekehrt; so auch die Herzen der Menschen.“ (d. i. Wie das Wasser, wenn es stürmt, so brausen die Herzen gegen einander.)

Für manche Eigenschaften, die man am Menschen beobachtet hatte, entlehnte man Ausdrücke und Bilder aus Analogien mit den Thieren.

Munter wie eine Hirschkuh 5, 19., freundlich wie eine schöne Gazelle —. So fleiſsig wie eine Ameise 6, 6. f. „Geh hin zur Ameise, Fauler! Sieh' ihre Lebensart und denke nach (also das Gesezmässige der Thiere lernen — daher Apologen) (7) Ihr ist kein Fürst, kein Führer und Gebieter. (8.) Und doch bereitet sie im Sommer ihre Nahrung: häuft in der Ernte selbst ihr Futter auf.“ Ueberhaupt ist es merkwürdig, wie scharf man damals schon kleinere Thiere beobachtete und über sie reflectirte. Eine Hauptstelle 30, 24. f. Vier Thiere sind sehr klein auf Erden, und sind doch weiser, als die Weisen. (25.) Die Ameisen, ein schwaches Geschlecht, das doch im Sommer seine Nahrung sammelt. (26.) Die Bergmaus, die, obgleich ohnmächtig, ihre Wohnung auf Felsen baut. (27.) Die Heuschrecke, die, obschon ohne König, ordnungsmässig ihre Truppen theilt (sie fliegen keilförmig in einem Triangel.) (28.) Die Eidexe, die sich wie mit Händen hält; und selbst in der Könige Pallästen ist (d. i. selbst dahin wuſste sie sich hinzuschleichen, wo sonst Niemand hindarf.)

Physiognomische und pathognomische Beobachtungen.

Hauptsächlich das Auge war es, woran man den innern Menschen zu erkennen meinte; besonders das Sprechende in den Augen. So der freie gerade Blik 4, 25. Laſs vor dir hin die Augen gerade schaun. Der schielende des Falschen 6, 12 13. (Nichtswürdig ist ein Falscher, der mit verdrehten Reden schleicht, 14. Mit seinem Auge blinzt, mit seinem Fusse spricht, mit seinen Fingern Winke gibt). 16, 30. „Die Augen starren ihm, er sinnt auf Ränke; er beiſst sich auf die Lippen (das lezte Manoeuvre!), die Bosheit ist vollendet.“ Der Blik des Listigen 10, 10. (Wer mit den Augen blinzt und herumschielt, erregt Besorgniſs.) des Stolzen 6, 17. und 30, 13. (Gewisse Menschen erheben die Augen stolz und ziehen die Augenlieder hoch) und 21, 4. „Der Augen Stolz, der Brust Erhebung wird Ursache zum Fall. (Hochbrüstigkeit ist Hochmuth). Des Spottes und der Verachtung 30, 17. (Ein Auge, das des Vaters spottet, der Mutter nicht Gehorsam leistet, das hacken Raben in den Thälern aus) des Heitern 15, 13. (Ein frohes Herz erheitert das Gesicht; beim Schmerz des Herzens ist der Odem schwer).

Zustände.

1. Gesunde.

Diese fing man jezt an, doch deutlicher zu ahnden und zu beschreiben. So Besonnenheit דעת (doch vermischt mit Einsicht) 1, 29. namentlich des Verehrers des Jehovah. So ist der Sinn von השכיל in den Sprüchen sehr weit. Es heiſst 1) klug seyn, daher 2) Verstand gebrauchen, auf etwas achten 16, 20. 3) besonnen seyn, 4) besonnen im Handeln, d. i. tugendhaft seyn *opp.* der moralischen Thorheit, (Ziegl. S. 205.) 5) Gut, glüklich handeln 17, 8. Der besonnen und vorsichtig Handelnde מפחד תמיד

qui semper expavescit, d. i. ein zartes Gewissen hat 28, 14. Es freut sich mein לב, mein ganzes Ich (גם אני 23, 15.).

Selbstständigkeit deutete man ebenfalls an. So תושיה 1) *subsistentia*, auf die Seele übergetragen *animi firmitas*, *propositum*, Entschluſs, Vorsaz, Geistesfestigkeit 3, 21. 8, 14. hier mit גבורה, d. i. Kraft oder vielmehr Stärke (des Geistes).

Der Weise beherrscht, bemächtigt sich der Thoren 11, 30. er reiſst die Seelen hin.

Selbstbeherrschung 16, 32. „Wer Langmuth hat, ist besser als ein Held; der Selbstbeherrscher besser als ein Städteeroberer; משל ברוחו, der über seine Leidenschaft herrscht.“ 17, 27. „Wer seine Reden zäumt, verräth Verstand; wer kalten Geistes ist, ist ein kluger Mann.“ (וקר־רוח wer seine Leidenschaften zu kühlen weiſs) (*opp.* 18, 1. „der Mensch, der seinen Gang gehn will, folgt seiner Leidenschaft, bei aller Geistesstärke lacht er.“) 29, 11. „Der Thor läſst seinem ganzen Zorne freien Lauf; der Weise aber unterdrükt ihn.“ (er bändigt den רוח, ehe er ausbricht).

2. Kranke Zustände.

Kranker Geist 18, 14. (Ein männlicher Muth besiegt eine körperliche Krankheit, allein den kranken Geist — wer mag ihn tragen, d. i. wenn der Geist selbst kleinmüthig und krank ist, wer kann dann noch siegen? Da heiſst רוח נכאה ein trüber, kranker Muth, eine verwundete Seele.) 25, 9. Den Thoren zu belehren, ist vergebens; denn er verachtet auch die klügsten Vorstellungen.

Selbsttäuschung. — Die Hebräer hatten kein eignes Wort für den Ausdruk: scheinen, sich dünken, daher muſsten sie sich mit den Verbis היה und מצא, verbunden mit בעיני, behelfen. So 3, 7. „Sey nicht in Deinen Augen klug, d. i. scheine Dir nicht weise. Auge stand hier wohl für Selbstgefühl oder für Selbsturtheil. 14, 18. Die Unerfahrnen erben Thorheit, die Klugen haben Einsicht zu erwarten.“ 16, 2. „Dem Menschen dünkt all sein Betragen rein zu seyn, Jehovah aber wäget die Gesinnung ab.“ 26, 12. Erblikst du einen Mann, der sich für weise hält, so sey die Hofnung grösser auf den Thoren als auf ihn (eher läſst sich dieser bessern als der Dünkler) v. 16. „Der Faule dünkt sich klüger, als sieben, die mit Klugheit Antwort geben“ (er, der sich gar nicht anstrengt, hält sich doch für klüger). 28, 11. „Der Reiche ist in seinen Augen weise; doch achtet ihn der kluge Arme nicht.“

Selbstverwirrung in seine eigne Schlingen, nothwendige Folge. — „Das eigne Laster fängt den Frevler und seiner Sünden Schlingen fesseln ihn“ 5, 22. Insofern hatte die alte hebräische Lehre, dem Guten sey das Glük geneigt 13, 21. ihren guten Grund (die Ate — Unglük verfolgt den Sünder).

Grade der Thorheit. Gleich 1, 22. 1) פתאים Unerfahrne, Unwissende, Einfältige. 2) לצים, Leichtsinnige, Spötter alles guten Brauchs. 3) כסילים, völlig Unbesonnene, Wüthende (A. ασυνετοι. Σ. ανοητοι. LXX. ακακοι — αφρονες — ασεβεις. *Omne scelus, magna insania.* „Wie lange wollt ihr Thoren

Thorheit lieben? wie lange wollen Spötter sich am Spotte weiden? und Unbesonnene die Weisheit fliehn?“

Rausch 20, 1. Leichtsinnig macht der Wein, das Bier macht berauschend (ungestüm), d. i. starke berauschende Getränke entfernen den gesunden Verstand. 23, 29. f. Beschreibung eines Trunkenen. Wer hat Weh? Wer hat Ekel? (der aus dem Weh folgt). Wer hat Streit? Wer hat Kummer? Wer hat Wunden ohne Noth; wer hat unterlaufne Augen? (30.) Die spät beim Wein verweilen; die sich versammeln, gewürzten Wein zu kosten. (31.) Blik auf den Wein nicht hin, wie er sich röthet, wie er im Becher Perlen wirft, wie er herunter gleitet. (32.) Am Ende sticht er, wie die Schlange; verwundet tief, wie ein Cerast. (33) Dann geht dein Blik auf fremde Weiber; und dein Geist redet mit Verwirrung (dein Herz erzeuget Uebel). — Nun wird er redend eingeführt v. 35. „Man schlägt mich, und ich fühle keinen Schmerz; man stöſst mich und ich merke nichts. Wann werde ich erwachen? Ich mögte ihn doch abermals versuchen?“ (Unbesinnlichkeit mit Unbehilflichkeit). 31, 4—7. „Nicht für Könige gehört die Liebe zu starkem Getränk. (5) Er mögte (zu viel) trinken und das Recht vergessen. (6) Gebt stark Getränk dem Sinkenden und Wein dem Kummervollen. (7) Er trinke ihn, vergesse seine Noth.“

Geistesleere 10, 21. Des Frommen Mund kann viele laben (speisen, d. i. belehren), Thoren aber sterben arm an Geist (in Geistes Mangel חסר־לב d. i. bei den Lasterhaften einer gewissen Art ist eine Geistesleere, bis man gewisse Saiten berührt, welche nicht eben die wohlklingendsten sind). 19, 13. „Ein Abgrund (von Jammer) ist ein dummer Sohn dem Vater“ (בן כסיל).

Dummheit. 12, 1. „Wer Weisung liebt, liebt Kenntniſs; wer Tadel haſst, bleibt dumm.“ (בער *brutus, stupidus*) und v. 8. „Nach seinem klugen Ausspruch wird ein Mann gelobt; der Mann von verkehrtem Verstand (נעוה לב *distortus* — verdreht —) verachtet.

13, 10. „Der dumme Stolze richtet Zank an; bei dem Bescheidenen ist Weisheit,“ רק בזדון *vacuus, inanis*, leer an Verstande, verstandlos. (Müntinghe: Geringschäzzung mit Troz erregt Zwist).

26, 4. Antworte nicht dem Thoren nach seiner Thorheit (אולת), damit du ihm nicht ähnlich werdest. (5) Antworte doch dem Thoren nach seiner Thorheit, damit er sich nicht weise dünke (d. i. antworte, wie es seine Thorheit verlangt). 11. Ein Thor, der seine Thorheit stets wiederholt, gleicht einem Hunde, der, was er ausspie, wieder friſst (שׁנה באולתו *iterat in stultitia sua*, er fahrt in ihr fort unverschämt). 12. Erblikst du einen Mann, der sich in seinen Augen weise dünkt, so sey die Hofnung grösser auf den Thoren (לכסיל) als auf ihn (nemlich ihn zurecht zu bringen, wie 29, 20. ein Mann, der sich stets übereilt (אץ *praeceps*) gleichbedeutend mit כסיל.

27, 22. „Stampfte man gleich den Narren wie im Mörser, dennoch würde sich die Narrheit nicht von ihm lösen,“ (אולת *stultitia*, d. i. wer einmal ein Thor ist, wird auch durch die härtesten Mittel nicht geheilt) v. 12. Der Unerfahrne, Unberathne (פתי *simplex, stultus*) läuft in sein Unglük.

30, 2. Einfältiger (dümmer בער מאיש) als irgend ein Mensch bin ich, und Menscheneinsicht habe ich nicht (ich fühle, daſs ich nichts weiſs).

Unsinn der Unbesonnenheit 17, 14 „Lieber begegne einer Bärin, der man die Jungen raubt, als einem Unbesonnenen in seinem Unsinn,“ (oder Narrheit אולת, ein Narr ist gefährlicher). 18, 2. Der Thor (כסיל) findet keine Lust an Ueberlegung (תבונה) als da, wo er sein Herz entdecken kann (nur da wendet er Nachdenken an, wo er Andern seine Wünsche aufdringen kann).

Blödigkeit. 17, 18. „Der Mensch ist blöde an Verstand, der Handschlag gibt,“ (אדם חסר־לב), d. i, der sich zu etwas anheischig macht.

Wahnsinn. 26, 18. Wie ein Wahnsinniger, der Pfeile abschieſst, ist der, der andre berükt und sagt: es war nur Scherz (d. i. er scheint auch nur zu spielen, כמתלהלה ein ἅπαξ λεγομ., das Symmachus gibt, πειρωμενοι, vom bösen Geist versuchte, Kranke, Delirirende von להלה *amentia correptus fuit*, s. Michael. Suppl. S. 1412.).

Trübsinn verzehrt den Körper. 17, 22. (נכאה *attritus, tristis*). So 15, 13. „Beim Schmerz des Herzens ist der Odem schwer.“

Einzelne Seelenvermögen.

Hier ist vorzüglich zu vergleichen Ziegler's Entwiklung der Begriffe von נפש bei den Hebräern, in dessen Sprüchen Salom., zweiter Excurs S. 392 — 397. Er will die Bedeutungen naturhistorisch ordnen, nämlich: 1) Athem, 2) Lebensprincip, als thierische Lebenskraft (?) 3) das Blut (!) 4) das Thier, der Mensch, 5) das Leben, 6) der ganze Mensch, 7) Personalpronomen, du, ich, er, — Selbst. 8) Affecten. 9) Hunger. 10) Durst. 11) Zorn. 12) Liebe oder Mitleiden. 13) Unmuth, Ungeduld. 14) Begierde überhaupt. 15) Wunsch. Aber hier hätte besonders gezeigt werden sollen, in welchem neuen Sinne Salomo נפש gebraucht habe.

Dritter Excurs desselben: Synonymität der Verstandesklugheit (חכמה) mit Tugend, und der Verstandesthorheit (אולת) mit Laster, zu jeder Zeit. Nur hätte Ziegler mehr fragen sollen, nicht, in welchem Zusammenhange wir Beides denken können, sondern in welchem Beides von Salomo gedacht wurde.

Sinn. Das Ohr hört zu, das Auge sieht; Jehovah schuf auch diese beide 20, 12. d. i. der Schöpfer weiſs mehr, als was wir sehn und hören (wie schon Ps. 94, 4.). Geschmak (טעם) nahm der Hebräer nicht blos für Sinn überhaupt, sondern auch für innern Sinn, für Charakter; so vom wilden Sinne oder ungestümen Charakter 7, 11. 11, 22. (wie ebenfalls schon Ps. 34, 1.). So hatte man Auffassen für zu Herzen nehmen תמך (wie שמר) *apprehendere.* 2. *firmiter tenere* 3, 18. 4, 4. „Dein Herz halte die Lehren fest.“

Erkenntniſs.

דעת Verstand oder eigentlich mehr Verständigkeit, Vorsicht, Behutsamkeit. „Ein jeder Kluger handelt mit Bedachtsamkeit“ 13, 16.

Die Weisheit wird in den Sprüchen schon isolirt von den übrigen Eigenschaften, und konnte desto eher analysirt werden. Sie ist nemlich personificirt und als selbstständiges Wesen unmittelbar zur Seite des Weltbaumeisters Jehovah gesezt. So heiſst es 8, 22, „Jehovah warb um mich (besaſs mich) vor seiner Schöpfung Anfang.“ (23) Schon vor der Erdbildung herrschte ich. (27) Da Er den Himmel bevestigte, war ich zugegen, (29) da er dem Meere seine bestimmte Gränze festsezte, (30) da war ich neben ihm als Künstlerin (Gehilfin), da war ich seine Wonne Tag vor Tag, da freuete er sich meiner, mit der er alles gemacht hatte. (31) Jezt freue ich mich des Menschen auf der Erde. — Die Weisheit dachte sich also auch der Hebräer als Weib, befruchtend; nur war seine Vorstellung in der That reiner als die griechische und römische.

Der Mensch denkt, Gott lenkt, er hat seine Pläne, Anschläge, Wünsche des Herzens 16, 1. מערכי־לב (früherhin הכין לב Ps. 10, 17.) (v. 9. Er sinnt sich seinen Lebensweg, doch Jehovah allein befestigt ihn). 20, 21. „Des Menschen Herz schmiedet viele Entwürfe, Gottes Entwurf allein hält Stand.“

Gefühl.

Affect. Für das volle Herz werden die Nieren (כליות) gesezt, weil der Affect durch ihre Bewegung zu entstehen schien. So 23, 16. „Mein Herz schlägt hoch empor, hüpft vor Freude.“ Aus dem Herzen flieſst Freude und Kummer 4, 23. 14, 10.

Eine Menge Ausdrücke für Angst und für Noth überhaupt gibt es bei den Hebräern. So חוגה

Kummer (vom Wundreiben) 10, 1. — Kummer der Mutter über einen unbesonnenen Sohn. דאגה Gram, der das Herz beklommen macht und die Stirn umwölkt (von Verdunkelung, Verfinsterung) 12, 25. „Ist Kummer in Jemandes Herzen, so drücke ihn nieder und heitre ihn auf durch gute Reden.“ 14, 10. „Das Herz kennt seinen innern Kummer (nur allein), auch nicht in seine Freude darf sich ein Fremder mischen.“ (Ueber diese feine Beobachtung machte Ziegler S. 446. eine besondre Anmerkung.) Diese tief aus der Seele gehobene Bemerkung ist das Resultat der Erfahrung eines gefühlvollen Mannes. Das Herz kennt seinen Kummer ganz, kann ihn also auch nur allein ganz fühlen. Der eigentliche Charakter des Kummers ist stille Verschlossenheit und Tiefsinn. Er verschmäht eben daher Aufheiterung oder läſst sich eine Umstimmung nicht aufdringen. Eben so hat die Freude jeder für sich allein, nicht immer vermehrt fremde Theilnahme die Freude. So 25, 20. Unschiklich ist es, Freudenlieder zu singen, um den Betrübten aufzumuntern. Es ist als gösse man auf Salpeter Essig, welcher aufbraust und einen widrigen Geruch gibt. לב רע „Grosser Reichthum mit Unruhe ist weit weniger gut als etwas Weniges mit Religion“ 15, 16. (מהומה *fluctuatio*, *turbatio*, Gewühl und Unruhe, wobei man nicht zu sich selbst kommt. Grosser Reichthum verwickelt in das Gewühl und die Sorge des Lebens.

14, 13. „Auch bei dem Lachen fühlt das Herz oft Schmerz; und Freude wandelt sich am Ende oft in Kummer,“ Freude verursacht Schmerz, dieser verwandelt sich oft in jene, שמחה und תוגה Also auch hier nicht gerade gemischtes Gefühl.

Furcht. 3, 25. ירא Mit Geistesruhe brauchst du nicht den plözlichen Schrek des Augenbliks zu fürchten. 10, 24. Oft trift den Bösen, was er befürchtet, oft auch nicht. v. 28. Die Hofnung des Guten, welche feststeht, wird zur Freude, geht in Freude über; die des Bösen löſst sich in Nichts auf.

Zorn 14, 29. „Bei Langmuth herrscht viel Klugheit, wer leicht auffährt, stellt Thorheit aus zur Schau;“ hierin liegt viel Sinn. Der Unbesinnliche will bei einem neuen und starken Eindruk (würden wir sagen) sogleich auffahren und gibt dadurch seine Schwäche zu erkennen. Aufbrausende Heftigkeit macht lächerlich. Wer bei Beleidigungen nachsichtig ist, verräth grosse Besonnenheit und Verstand (also jezt schon Selbstbeherrschung in den Affecten).

22, 24. 25. Errichte keine Freundschaft mit dem Zornigen בעל אף, *dominus irae*, nicht etwa Herr des Zorns, vielmehr Meister im Zorn, *qui in ira praepollet*, *iracundus*, und gehe nicht zu dem Heftigen, (25) damit du seine Lebensart nicht lernst (Umgang mit ihm ist gefährlich, man kann sich nach ihm bilden) und eine Schlinge dir bereitest (man kann sein Glük untergraben). Vgl. 29, 22. Ein Mann von Heftigkeit erregt leicht Streit; ein Mann von Hizze vergeht sich oft. (בעל חמה)

15, 1. Sanfte Antwort wendet den Zorn, bittre erhöht ihn, d. i. auch der aufgebrachteste Mensch schämt sich seiner Wuth, wenn man ihm gelassen und ruhig antwortet. Widerstand ist aber der Maasstab der Kraft, der eine immer grössere entgegengesezt wird. Zorn erregt Streit 15, 18.

Streit aus kleinen Quellen. 17, 14. Wie Oefnung einer Quelle, ist des Zankens Anfang; bevor der Streit einreiſst, stoſs ihn zurük, d. i. der Streit nimmt einen kleinen Anfang, wie eine Quelle, die sich öfnet. Verlaſs ihn, bevor er auſs äusserste kommt.

Schadenfreude. 17, 5. „Wer über den Armen spottet, entweiht den, der ihn schuf; wer sich des Unglüks freut, der bleibt nicht ungestraft.“ Wahrscheinlich kannte der Verf. neidische Selbstsüchtige von dem Grade der Verstimmung, daſs sie sich selbst über dem Wohlseyn Andrer verzehren. Hier zeigt sich schon ein feineres sittliches Gefühl, den Unglüklichen sanft zu behandeln, vgl. noch 24, 17. 18.

Begierde.

Das Herz wurde ebenfalls als Siz der Neigungen gedacht und als solches war es zu bewachen. 4, 23. „Vor allem achte auf dein Herz, denn aus ihm flieſst das Glük.“ Im Herzen ist also der Siz der Begierden, die so leicht rege werden und ausschweifen, daher wird Aufmerksamkeit auf sie sie einschränken lehren. Die verbotene Begierde steigt 13, 19. „Verbotne Lust ist der Seele süſs; ein Abscheu ists dem Thoren, Böses meiden.“ תאוה נהיה *cupiditas, a qua avocaris, i. e. vetita.*

Leidenschaft ist unersättlicher als die natürlichen Neigungen 10, 3. „Jehovah läſst nicht ungestillt des Guten Hunger; der Bösen Gierde aber mehrt Er noch.“ (נפש Appetit, Hunger). הוה 1) Begierde Ps. 52, 9. 2) Heiſshunger, Unersättlichkeit, d. i. der Gnügsame ist leicht gesättigt und befriedigt,

der Ungnügsame aber versucht alle Mittel, viel zu gewinnen. Er wird immer hungriger. Nur ist hier noch die Gottheit die nächste Ursache. So 21, 26. Der Gierige wünscht täglich mehr (eigentlich התאוה תאוה die Begierde begehrt, d. i. der Geizige, Habsüchtige kann nicht genug bekommen), der Milde gibt gern und hält nicht an sich. 23, 2. Wer sich mit einem Tyrannen zu Tische sezt und sich so vergiſst, daſs er seinem Appetit sich überläſst (בעל נפש, d. i. *qui valde indulget genio*, viel Gier besizt), der sezt sich ein Messer an die Kehle. V. 5. Die Begierde nach Reichthum ist gefährlich und trüglich; man glaubt ihn schon zu haben; allein auf einmal ist alles verloren. So schwingt sich ein Adler auf und nach kurzer Zeit sieht man ihn nicht mehr. 27, 20. Wie das Unterreich mit seinem Abgrund unersättlich ist; so sind der Menschen Augen unersättlich (עין das gierige Auge für Begierde wie vorher 23, 5.). 28, 25. Der Unersättliche lebt stets im Streit (רחב נפש eigentlich wer weit haucht, *qui nimis inhiat*, einen weiten Appetit hat, d. i. wer sehr heftig begehrt). Der Räuber kommt nicht zur Ruhe; nur wer ruhig erwartet, was Jehovah ihm beschieden, wird eigentlich satt.

Leidenschaft ist eine Tyrannin — 14, 30. Gesundheit für den Körper ist eine ruhige Seele; doch Zehrung dem Gebein die Leidenschaft (לב מרפא ein sanftmüthiger, sinniger Geist *opp.* קנאה Eifer, für: unruhiger Geist, Leidenschaft; hier besonders Eifersucht), sie ist eine Tyrannin des Körpers. 19, 2. Leidenschaft ohne Ueberlegung ist zerstörend (נפש *fervida adspiratio ad rem*). — Wer einer heftigen Begierde folgt, ist wie einer der zu schnell läuft. Beide sind in Gefahr zu fallen. 25, 28. „Wie eine eingeriſsne Stadt ganz ohne Mauer, so ist der Mann von unbeschränkter Leidenschaft.“ Ein solcher Sclav seiner Leidenschaft kann Anfälle der Feinde nicht mehr abhalten, weil er sich selbst nicht mehr bezwingen kann. 28, 26. „Wer seiner Leidenschaft sich überläſst, ist Thor; doch glüklich wird der, der mit Weisheit handelt.“ Hier steht לב (als Trieb, Instinct, Affect) der חכמה (Verstand) entgegen. Man soll der Leidenschaft nicht folgen.

Trägheit — die Faulheit des Menschen neben dem Fleiſs der Ameise 6, 6. 13, 4. „Der Träge ist begierig, doch findet er nirgends Sättigung, anders der Fleissige.“ Da heiſst es ואין נפשו *nuspiam est id, quod cupit.* 19, 15. „Faulheit versenkt in Ohnmacht“ (תרדמה eigentlich Todtenschlaf), ein lässiger Mensch muſs Hunger leiden, d. i. je mehr man sich der Arbeit entzieht, desto schwächer wird man, desto mehr verlieren die Kräfte an Spannkraft. 21, 25. „Des Trägen Hunger tödtet ihn, denn seine Hände weigern sich der Arbeit.“ (תאוה die Begierde beim Trägen ist die Habgier, der Hunger). 22, 13. „Der Träge spricht: ein Löwe könnte draussen seyn, und ich mein Leben auf der Strasse lassen;“ ein Entschuldigungsgrund, der 26, 13. wiederholt wird.

Hunger thut viel! 16, 26. „Des Arbeitsamen Hunger bewirkt bei ihm die Arbeit, denn sein Mund treibt ihn an.“ (נפש Appetit, Hunger 10, 3.) Noth und Hunger treibt zur Arbeit.

Kargheit. 11, 24. „Der Eine streuet reichlich aus, bekommt noch mehr; der Andre ist mehr als billig sparsam und hat doch Mangel.“ (חשך, karg seyn 21, 26. 23, 6. 7. 8.).

Stolz, Uebermuth. 11, 2. „Der Uebermuth (זדון ὕβρις) hat Schande zur Gefährtin.“ 21, 4. Der Augen Stolz, der Brust Erhebung (רחב לב *latitudo pectoris*, vgl. 28, 25. und Ps. 101, 5.) wird Ursache zum Fall. 21, 24. „Der unbesinnliche Uebermüthige heiſst Spötter; der heftig Handelnde ist übermüthig.“ 16, 5. Ein Abscheu ist Jehovah aller Uebermuth des Herzens (גבה לב *exultatio animi* für *animus superbus.* Den Uebermüthigen kann es nicht wohl gehen). v. 18. „Hochmuth geht her vor Unglük, und vor dem Falle Uebermuth.“ Stolz gebieret Zank 13, 10.

Ehre. „Die Scheu vor Gott ist Weisheitsbildung; der Ehre geht Demüthigung voran.“ 15, 32. d. i. es gelangt nicht leicht Jemand zu Ehren, ehe er sich nicht Manches hat gefallen lassen. Dieser Gedanke kommt oft wieder. So 18, 12. 29, 23. Hier heiſst es: des Menschen Hochmuth demüthigt ihn (wer sich selbst erhöhet etc.), allein Bescheidene gewinnen Ehre,“ d. i. Hochmuth wird oft gedemüthigt, weil er unausstehlich ist. 25, 27. Viel Honig essen ist schädlich, viel Ehre verachten macht Ehre, d. i. man kann des Guten auch zu viel haben, zu viel Honig, wie zu viel Ehre (Schmeichelei) geniessen, ist schädlich; die übermässige Ehre hingegen zu rechter Zeit verachten, ist wahre Ehre. Muntinghe: „Stärke, Ruhmsucht kann auch Mühe gebären.“

Liebe. Von דוד Liebe דודים Anmuth, Zärtlichkeit, Liebe 5, 19. 7, 18. Dort: das Kosen der

Liebe einer jungen muntern Frau mag dich berauschen, in ihrer **Liebe** kannst du trunken taumeln 10, 12. Haſs wecket Zwist und Hader; alle Vergehung aber dekt die **Liebe** (eine menschenfreundliche Seele verbirgt gern kleine Vergehen, oder rüget es nicht in dem gesellschaftlichen Leben, ist nachsichtig. (Ziegl. 4, 23.)

Eifersucht. 27, 4. קנאה bei den Orientalen stärker als jeder andre Zorn, eine eigentliche Wuth. „Grausam ist Grimm, brausend der Zorn, und wer vermag der Eifersucht zu widerstehen!“ 6, 34. „Wenn Eifersucht des Ehemanns entbrennt, schont er nicht sein am Tag der Rache.“ Die Eifersucht wird schon an und für sich leicht in einem hizzigen Morgenländer entzündet, und durch die Cabalen der Nebenbuhlerinnen immer mehr angefacht. Sonderbar steigt die Eifersucht (nach Ziegler S. 128.) grade bei der Polygamie am höchsten. Man darf die Frauen (die vielleicht sich zu sehr nach Freiheit sehnen) nicht einmal ansehen, und wenn das Gewitter in ein Serail schlägt, daſs sich alle Frauen retiriren müssen; so schliessen die Unterthanen lieber das Haus zu, als daſs sie eine Frau mit Lebensgefahr aufnehmen.

Freundschaft. 25, 17. „Betritt nur selten deines Freundes Haus; sonst wird er deiner satt und scheuet dich.“ (Mässigkeit, Delicatesse, Vermeiden zu grosser Familiarität erhält die Freundschaft). 27, 9. Salben und Wohlgerüche erfreuen das Herz, doch süsser ist ein **Freund**, als alles Labsal. (10) Besser ist ein Freund in der Nähe, als ein entfernter Bruder.

Lebensalter.

Das **Kind** gibt sich früh zu erkennen. 20, 11. „Durch seine Handlungen verräth sich schon das Kind, ob sein Verhalten künftig gut seyn wird (worüber Ziegler S. 487. Betrachtungen anstellt). 22, 6. Gewöhne den Knaben an seine Lebensart, so wird er auch als Greis nicht davon weichen (eigentlich: Zäume dem Knaben seinen Weg in den Mund, oder nach Müntinghe: leg dem Kinde, wenns seinen Weg beginnt, den Zaum schon an). 29, 21. „Wenn Jemand seinen Sclaven von Kindheit an verzärtelt, so wird die Folge Seufzen seyn“ (er verursacht leicht Last und Verdruſs). Der **Jüngling** ist unerfahren und offen, ohne Schlauheit und Gewandheit. 1, 4. „Zu lehren Unerfahrne Schlauheit, den Jüngling Einsicht und Gewandheit.“ 7, 7. f. „Da sah ich unter Unerfahrnen; bemerkte unter Jünglingen einen Jüngling unbesonnen.“ Er ging die Strasse auf und nieder etc. **Alter** ist wirklich als Lebenslänge Lohn, d. i. Folge der Lebensweisheit. 3, 16. „Die Weisheit hält in der Rechten **langes Leben** als das Vorzüglichste.“ 26, 31. „Schmukvolles Diadem sind graue Haare, nur auf der Tugendbahn sind sie zu finden“ (also der Leidenschaftlose wird alt). 20, 29. „Ein Schmuk für Jünglinge ist ihre Kraft; der Alten Ehre ist das graue Haar“ (ein jedes Alter der Menschen hat seine ihm eigne Würde).

Geschlechter.

Die Frauen sind als Buhlerinnen herabgewürdigt, umherschwärmend 9, 13. häufig als **zänkisch** dargestellt. So 19, 13. „Wie eine stete Traufe ist das Zanken einer Frau,“ d. i. ein langsames quälendes Uebel. 27, 15. eine Frau, die beist und lärmt und stürmt. 16. Wer sie besänftigen will, besänftigt Sturm und seine rechte Hand ruft: Salbe! d. i. er hat sich nur verbrannt ohne Frucht. 21, 9. „Weit besser ists im Winkel auf dem Dach zu sizzen (d. i. an einem entlegenen Ort) als neben einer Frau voll Zank in einem Hause beisammen.“ v. 19. Weit besser ists, in einer Wüste wohnen als neben einer Frau voll Zank und Zorn. Man hatte aber auch von bessern Seiten schon das Weib beobachtet. 12, 4. Ein braves Weib ist ihrem Mann ein Diadem; ein schlechtes Weib wie die Schwindsucht oder ein Faulfieber in den Gliedern. 31, 10 f. Findet Jemand eine brave Hausfrau, so ist ihr Werth weit grösser als Corallen. (11) Das Herz des Mannes kann ihr trauen, (13) sie suchet Wolle und Baumwolle zu gewinnen, (15) sie steht vor Tage auf, gibt ihren Hausgenossen Speise. (19) Sie strekt ihre Hand zum Spinnrocken, (20) sie öfnet ihre Hand den Dürftigen, (26) sorgt vor den Winter. (26) Es öfnet sich ihr Mund mit Weisheit; auf ihrer Zunge ruht ein lieblicher Befehl (voll Anmuth). (28) Ihre Söhne treten auf und sprechen für ihre Erziehung, und selbst ihr Mann bricht in ihr Lob aus. (29) Viel Weiber handeln brav, doch du übertrifst sie alle. (30) Anmuth ist Wahn, Schönheit ist Dunst. (31) Doch ihre emsige Erwerbsamkeit verdient öffentliches Lob.

Pragmatische Bemerkungen.

Einfluſs des Umgangs. 13, 20. Wer mit Weisen Umgang hat, wird brav; und wer mit Thoren Freundschaft hat, wird lasterhaft. 27, 17. So wie

Eisen durch Eisen geschärft wird, so schärft ein Mann den Blik des Andern (durch gegenseitige Berührung werden Kräfte gewekt und Klugheit gefördert).

Einfluſs des Zuredens. 16, 24. „Wie Honigscheiben sind wohlthätige Reden dem Geiste ſüſs, dem Körper heilsam.“

Einfluſs der Disciplin. 13, 24. Wer die Ruthe schont, haſst seinen Sohn (sein Glük ist ihm gleichgültig); doch wer ihn liebt, sucht ihn zu ziehn. 12, 1. Wer Weisung liebt, liebt Kenntniſs; wer Tadel haſst, bleibt dumm. 15, 32. „Wer Bildung von sich wirſt, der haſst sich selbst (מואס נפשו, μισει ἑαυτὸν; wer die Zucht verwirſt, verschmäht seine eigne Seele, Müntinghe); wer Warnung annimmt, besizt Verstand.“ 21, 11. Wird der Spötter bestraft, so wird der Unerfahrne weise; gibt man dem Weisen Weisung, so nimmt er noch an Einsicht zu (Selbst dem Weisen kann eine Zurechtweisung nicht schaden). 22, 15. Sey auch die Thorheit dem Knaben auſs Herz gebunden, die Zuchtruthe wird sie doch davon entfernen können (auch den fehlerhaftesten Knaben kann eine ernste Zurechtweisung bessern). 23, 13. 14. Halt nicht zurük die Zucht vom Knaben; denn strafst du ihn mit Ruthen, so wird er glüklich (also man fand damals frühe Strenge in der Erziehung nöthig). v. 14. Hörst du! Straf du ihn ja mit Ruthen, so wirst du ihn vom Schattenreiche retten (diese strenge Strafe wird zu seinem Glük dienen). 29, 15. Ruthe und Bildung lehren Rechtverhalten; der zügellos gelassene Knabe macht seiner Mutter Schande. V. 17. Züchtige dein Kind, so wird es dich in Ruhe lassen und deiner Seele

Wonne schaffen. 19. Durch blosse Worte (Warnung) wird der Sclave nicht gebessert; er hört sie zwar, doch richtet er sich nicht darnach. Offenbar war aber auch die Granze dieses pädagogischen Rigorismus hier gar nicht bestimmt.

3. Behandlung seines eignen Körpers. Darüber 11, 17. Der Menschenfreund thut sich gemüthlich (etwas zu Gute, גמל נפשו, gibt seiner Seele hinreichend), der Lieblose aber plagt sich selbst (Zieglers Anmerkung S. 45.). Wer Menschenliebe hat, kann sich nicht zu Kargheit und Darben entschliessen, ein Grausamer ist der, der sich selbst etwas muthwillig abdarbt.

4. Humanität der Hospitalität. 3, 29. Dem unbefangnen und vertraulich sich dir anvertrauenden Gastfreund sinne kein Unglük. Sympathie der Wohlthätigkeit. 11, 25. Wohlthätige Seelen werden reich; die Andre laben, werden auch gelabt. 14, 21. Wer seinen (niedern) Freund verachtet, sündigt. 12, 10. Der Gute sorget für den Hunger seines Viehes; allein des Bösen Mitleid selbst ist grausam (יודע נפש, er stillt den Appetit).

Schon die Verfeinerung des Wizzes und die grössere Weichheit des Gefühls lassen uns vermuthen, daſs wenigstens Salomo in manchen Ausspruch wirklich einen tiefern Sinn legte als den Worten nach darin liegt. Er hatte nemlich zwar tief seine Wahrheit gefühlt (z. B. das Herz allein kennt seinen Kummer), aber ihn nicht bestimmt gedacht, noch weniger über Gränzen und Grade seiner Wahrheit nachgedacht. Aber es ist in seinen Sprüchen

auch mehr Verstektes als in den ofnern Gefühlsergiessungen Davids. Salomo erscheint uns als ein Beispiel der höchsten Geistes-Cultur eines Hebräers. Aus seinen Handlungen könnten wir gewiſs oft auf eben so viel Menschenkenntniſs als aus seinen Aussprüchen schliessen. Ja es konnte für ihn selbst geheimere Klugheitsmaximen geben. Mit der 25, 3. empfohlnen Verschlossenheit und Tiefe (צפון, ἀπαξ λεγομενα) eines königlichen Gemüths würde dies zusammen passen. So konnte er auch melancholische Momente haben, nur aus andern Quellen als Saul. Dem eben so neu- als wiſsbegierigen Salomo konnte selbst das Streben nach dem Unerhörten, dem sinnlichen Könige, nach dem Ungenoſsnen zulezt einen Sinn für magisch-astrologische Künste (aus Aegypten und Arabien her) einflössen (Joseph. Ant. 8, 2.). Schon darum, wie aus schwacher Nachgiebigkeit gegen Weiber, konnte er wirklich auch einen fremden Cultus begünstigen und mitmachen.

Das sogenannte hohe Lied Salomo's ist ein Lied schmachtender, orientalischplatonischer Liebe, mithin immer einer leidenschaftlichen Liebe, in Rüksicht theils auf ihre Stärke, theils auf ihre Unauslöschlichkeit.

Koheleth.

Wettgesänge einer Weisenversammlung mit Gnomen untermischt, vielleicht nicht vor Jeremias in seiner jezzigen Gestalt, gröſstentheils poetisch, nur im 12ten Kapitel einige prosaische Zusäzze. *)

Mit den Sprüchen stimmt diese Schrift in der wiederholten und vielfachen Empfehlung der Weisheit sehr überein. So vorzüglich 9, 16. Weisheit ist mehr als Mannskraft, doch verkannt ist oft des Thätigen Weisheit (fast ganz wie Spr. 21, 22. 24, 5. 6.). v. 18. Mehr thut Weisheit als Waffen, doch, Ein Frevler vernichtet vieles Gute. (17) Ruhige Vernunft zwar hört mehr des Weisen Rede, als Narren hören das Geschrei ihres Führers. (בנחת נשמעים) 10, 1. Giftige Fliegen verderben Ströme köstlichen Balsams; wenige Thoren verdrängen oft Weisheit und Ansehn.

Uebrigens ist die höchste Weisheit, die in diesem Buche hier und da empfohlen wird, ein volles ganzes Leben in der Gegenwart und zufriedner Genuſs derselben, mit Resignation auf die Zukunft, indeſs die Vergangenheit vergessen wird. Daher die Erklärung über eine unweise Erhebung

---

*) Die hier benuzte Hauptschrift ist: Koheleth oder die Versammlung der Weisen, bearbeitet von J. C. C. Nachtigall, 1r Bd. Halle, 1798. Bauer, Moral d. A. T. 2, 162. meint, wie ich, hier nur Einen Verf. zu hören. In den ganzen folgenden Untersuchungen ist vorzüglich auf die Verwandtschaft des Koheleth mit den Sprüchen, und dann mit Hiob gesehen!

der Vergangenheit auf Kosten der Gegenwart. 7, 10. Sag nicht: der Vorzeit Tage waren besser doch als unsre Tage sind, d. i. klage nicht, sondern handle. — Die Zukunft ergründet der Mensch nicht. 9, 1. Von dem, was werden soll, erkennen Menschen — Nichts, vgl. 3, 11. Offenbar herrscht in allen diesen Bemerkungen eine grössere Erhabenheit der Ansicht, als in den Sprüchen, und eben durch diese unterscheidet sich die Koheleth von ihnen. Sie zeigt sich besonders durch Reflexion über das Ganze des Menschenlebens und Menschenlooses. Daher auch weniger Beobachtungen im Einzelnen, als melancholische Ansicht des Ganzen im Grossen. Jezt sind schon mehr Räthsel im menschlichen Daseyn gefunden und zur Lösung aufgegeben; jezt schon mehr das Tiefe, das Unerforschliche mancher Erscheinungen geahndet. Eine erhabene Wehmuth, (1, 17.) doppelt erhaben durch ihre Hofnungslosigkeit, und das tiefe Gefühl der menschlichen Beschränktheit muſste einen desto tiefern Beobachtungsgeist erzeugen. Daher bei der Unbegreiflichkeit des Schiksals ernste und ehrfurchtsvolle Resignation und Ergebung an Gott.

In der Koheleth scheidet sich ferner schärfer das Wechselnde und das Bleibende, das Räthselhafte und das Gewisse (Gegenwärtige, Aeussere); das Befremdende, ja Unerklärbare fiel dem Verf. mehr auf, weil ihm die Wandelbarkeit der Dinge mehr auffiel. Und von dieser Seite nähert sich dies Buch dem Hiob!

Folgendes sind dazu die Belege: Ueberall unter der Sonne ist nichts Dauerndes, alles ist nichtig und verschwistert dem Hauch! (vgl. 1, 3. und Hiob 4, 21.). — Derselbe Fluſs, dieselbe Unstetigkeit herrscht auch in dem Menschenleben und nun wird uns dieses Buch durch das tiefe Gefühl der Vergänglichkeit und Ungewiſsheit interessant, welches sich hier ausspricht; interessant aber auch zugleich die Frage, ob aus ihm gar keine Ahndung von etwas Unvergänglichem oder Beharrlichern hervor dämmere.

Kap. 1, 3. Was bleibt am Ende dem Menschen (wie 6, 11.) bei aller der Mühe, womit er sich müht auf der Erde? (Hier ist das ἀπαξ λεγομ. יתרון, das Dauernde von יתר opp. dem verschwindenden Hauch; vgl. 5, 19. Nachtigall S. 90.). (4) Ein Geschlecht wandert vorbei, ein Geschlecht kommt. Unverändert bleibt (5, 8.) die Erde (d. i. zu ihr kehrt Alles zurük, und aus ihr wird Alles, nach dem folgenden V.).

Der Mensch ist, aus Erde wie das Thier, auch vergänglich wie dasselbe. So 3, 18. f. Von den Menschen denke ich so: Gott schuf sie! Sehen sollten sie, daſs auch sie sind Erdbewohner. (19) Ein Schiksal trift den Menschen und das Thier; wie dieses stirbt, stirbt jener. Ein Hauch belebt Alle. Nicht dauernder ist der Mensch als das Thier. Alles ist nichtig. (Sinn: des Menschen Leben ist von kurzer Dauer. Der bald hinschwindende Mensch hängt von Gott ab, dem Allgewaltigen, der ja also auch dem Frevler nur kurze Zeit bestimmte; ganz wieder wie Hiob 4, 19. f. 12, 4. f.). Nun folgt ein Paradoxon, dessen Hauptsinn (nach Nachtigall S. 109.) ist: Für die Fortdauer des Menschen auch nach dem Tode

haben wir aus der Erfahrung nicht mehr Beweis als für die Fortdauer des Thiers. (20) Alle wandern Einem Ort zu. Aus Staub wurden sie alle gebildet; zum Staub kehren sie alle zurük. (21) Wer sah es, daſs der Hauch, der den Menschen belebt, aufsteiget in die Höhe? Wer sah den Hauch, der das Thier belebt, niedersteigen in der Erde Tieſe? (d. i. wer bringt den Menschen hinauf aus dem Grabe vers. sq. wie schon Ps. 6, 6. und noch mehr Hiob 7, 9. 10. 14, 7.). 22. „Am besten hält sich der Mensch an das, was ist, an die Freuden des kurzen, nie zurükkehrenden Lebens.“ Erst späterhin unterschied die Philosophie eine thierische Seele als Siz der Leidenschaften, und einen göttlichen ewigen Hauch.

5, 14. Nakt kommt und geht der Mensch. Nakt, wie ihn die Mutter geben, kehrt er zurük, wie er kam. Von dem mühsam Errungenen nimmt er mit sich, Nichts! (15) Wie schmerzt es ihn, daſs er geht, wie er kam! Was bleibt am Ende ihm? Er zerarbeitete sich, um einen Hauch!

Damit vergleiche man die öftere Vorstellung: aller Menschen Herz schwellt Unruh und Thorheit ihr Leben hindurch: dann hin zu den Todten! Wer wäre der Eine Erwählte? 9, 3. Des Menschen rastloses, unersättliches, abhärmendes Mühen ist vergeblich und unnöthig, umsonst! So 2, 23. Jeder seiner Tage bringt ihm Kummer, Unmuth bringt ihm, was er errang. Selbst des Nachts ruht sein Geist nicht. Alles nichtig! (fast wie Ps. 39, 6. 7.) 6, 7. Für seinen Mund plagt sich der Mensch. Und, seine Begierde sättigt sich nie (er ist unglüklich durch die Habgier, die nicht genieſst). Die

Folgerung: 9, 10. Was du thust, thu es mit ganzer Kraft (eigentlich mit deiner Kraft.) Denn, in dem Todtenreich Ist Thätigkeit nicht, nicht Forschen, nicht Denkkrft? (אין מעשה וחשבון ודעת וחכמה בשאול) [Nachtigall übersezt also weder wörtlich-genau noch metrisch] Vgl. v. 6. Dort herrscht tiefes Schweigen. Ps. 94, 17.

Vernichtung hatte für den Verf. auch nichts Schrekliches. Vielmehr ist Nichtseyn oft glüklicher als das Leben. 4, 2. „Glüklich preis' ich die Todten, vor denen, die noch leben; 3. Glüklicher als beide, den, der nie lebte, nie sah des Erdenlebens Unglük!“ 6, 3—5. „Hätte er auch ein langes Leben, hätte er der Kinder hundert und— genösse er nicht das Leben, da pries den Todgebornen ich glüklicher. Hier bemerke man zugleich eine Spur der Unsterblichkeit des Namens (vgl. 7, 1. Werth eines guten Namens!) in der Nachwelt; die Sorge für ihn durch Denkmäler wie Gen. 35, 29.! 4. Im Nebel kommt er, geht fort in Nacht, Dunkel dekt seinen Namen (nämlich den Todtgebornen.) 5. Er sieht die Sonne nicht, empfindet nichts, ist ungestört.“

Es stirbt der Weise und der Thor 2, 16. Nur späterhin 12, 6. heiſst es: „Dann kehrt zurük der Staub zur Erde, von der er kam; der Geist (aber ist dieser hier nicht vielleicht der physisch lebende Hauch?) kehrt zurük zu Gott, der ihn gab.“ (Anspielung auf Gen. 2, 7. vgl. Hiob 33, 4. Ps. 104, 30. Also nur in Gott ist Bestand. Er verschlingt unser Leben, er giebt es aus sich.)

Ungewiſsheit der Zukunft. 10, 14. „Der Mensch weiſs nicht, was einst seyn wird. Wer sagt ihm, was nach ihm geschieht? (vergl. 3, 22. 6, 12. 8, 7.)

Beschränktheit des menschlichen Wissens — schon über sich selbst und sein Schiksal, seine Vergangenheit und seine Zukunft —: 11, 19. „Den Weg des Windes [d. i. seinen Ursprung] kennest du nicht, kennst das Gebilde nicht im Mutterleib. So überschaust du nicht, was Gott thut, Und — Alles thut Er.“ (vgl. Ps. 139, 5. 6. 13—15. und Kohel 8, 14—17. 9, 1.) 3, 11. „Umhüllung bereitet Gott über des Menschen Geist, daſs er nicht übersieht, was Gott thut, Vom Anfang zum Ende!“ wie Hiob 12, 24. 25. (Gaab, der עלם *Ἐlem* liest — übersezte: Den Verstand legte Gott in unsre Seelen, und Michaelis gar ganz idealistisch; „Die Welt (עולם) hat er in ihr Herz gegeben.“) 8, 16. 17. Ich strebte nach Einsicht, betrachtend das mühvolle Leben auf Erden. (Weder am Tage noch des Nachts ruht das Auge des Menschen.) 17. Das fand ich: Alles thut Gott! der Mensch kann nicht überschauen, was geschieht auf der Erde (לא יוכל, d. i. er vermag nicht) Es müht sich der Mensch, es (לבקש) auszuspähen. Aber er durchforschet es nicht (לא ימצא). Und denkt auch der Weise: das habe ich entdekt, (εὕρηκα!) durchforschen kann er es nicht! (לא־יוכל למצא).

Hieher das aufgestellte Problem: Was ist das Verborgenste, Unerforschlichste? Am schwersten Ergründbare? Darauf verschiedene und steigende Antworten nach Graden der Erforschlichkeit. 7, 24. f. Verborgen ists! Was ist es? Tief ist es, tief! Wer findet es auf? [Die erste Antwort ist: Manche menschliche Eigenschaft —] (23.) „Oft versucht' ichs, die Weisheit zu haschen. Schon dacht' ich: die Weisheit ist mein! Noch aber verbirgt die Weisheit sich mir!“ (Sinn: Weisheit ist für Menschen das Verborgenste! vgl. Hiob 28, 20—23.) (25.) Ich denke — sagt ein zweiter Antworter — das Unerforschlichste ist die ränkevolle List eines Frevlers, der sich verbirgt (Thorheit, Narrheit und Unsinnigkeit — im Text — bezeichnen Abweichung von der Weisheit oder dem Gesez.) (26.) Eine dritte Antwort: Einzelne Menschenclassen sind schwer zu erschauen und namentlich am schwersten „die ränkevollen Plane des verführenden Weibes“ (wie Spr. 7, 5. Das Lauern der Ausländerinnen) „Gifthauchender als der Tod ist das Weib [daher Salomo schon als Misogyn?), dessen Herz Nez und Schlinge, dessen Hände Fesseln sind.“ (28.) Eine vierte Lösung; Das Weib überhaupt ist weit unergründlicher, unerforschlicher als der Mann (der hier אדם heiſst, nicht als ob die Weiber keine Menschen wären, sondern für איש). Einen Mann unter Tausenden kann ich ergründen; doch das Weib unter der Zahl forscht' ich nicht aus. (Schmidt: Ein Freund füllte wohl meine Seele aus, doch keine weibliche Seele füllte diese Leere.) Fünfte Antwort v. 29: Der Mensch überhaupt ist das Unerforschbare — vgl. Spr. 20, 5. „Gradsinnig, aufrichtig schuf Gott den Menschen, doch

die Menschen streben dem Verschlungenen nach.“ Sechste und lezte Antwort: 8, 1. Das Unerforschlichste ist Gott! „Dem grossen Weisen — wer vergleicht sich dem?“ Ganz wie Hiob 11, 6. f.

Schon dieser Blik auf das Ergründbare verräth ein Bedürfniſs für Auffindung eines gesezmässigen Zusammenhanges in den menschlichen Erscheinungen. Wie weit kam man dabei? Schon vorher bemerkte ich: dem Koheleth steht die Erde fest! In ihr geht Alles unter, aus ihr wird Alles. Das nächste und erste Naturgesez, auf das man also kommen konnte, war ein Kreislauf. 1, 9. „Was war, wird seyn! Was geschah, wird wieder geschehen! Ein ewiger Kreislauf ist auf der Erde!“ „Es geschieht nichts Neues unter der Sonne.“ So Aristoteles: (Nichts ist neu. Wer gesehen hat, was jezt ist, hat alles gesehen. *Seneca: In orbem nexa sunt omnia, fugiunt et sequuntur.*) 3, 15. „Was jezt ist, war einst! Was seyn wird, war einst. Gott findet das Entflohne wieder!“ (Alles wechselt in der Menschenwelt.) 6, 10. „Was einst war, dessen Namen nennt man jezt (vielleicht: die Sache ist alt, ihr Name ist später?) — Zeichnete einst Jemand sich aus, auch jezt lebt der Mann! (d. i. man findet in seiner Mitwelt zugleich immer die Geschichte der Vorzeit und Vorwelt, z. B. die Eroberer, die Unterdrükker, und ihre Leidenschaften findet man in allen Jahrhunderten. Nachtigall S. 155.) — Offenbar ist diese Ansicht von einem ewigen, stetigen Kreislaufe die leichteste und nächste, auf welche die gemeinern Historiker auch jezt noch kommen, wenn sie im Empirischen verloren sind. In dem Verf. dieser Aussprüche verräth diese Klage schon einen Ekel an dem Einerlei des Lebens bei aller Abwechselung — und für ihn einen hohern Schwung der Reflexion.

In diesem Wechselspiel entdekte aber unser Verf. schon noch mehr — einen Antagonismus, (wie schon Spr. 16, 4. „Alles, was Gott machte, ist einander passend gegenüber gestellt; so steht dem Frevler gegenüber der Tag des Verderbens.) ein Gegensaz der Dinge ohne Lücken in der Erscheinungswelt.“ 7, 14. „Am frohen Tage sey froh, am Unglükstage merk' auf. Den Unglükstag stellt Gott jenem entgegen, Daſs zulezt gestehe der Mensch: Alles ist ohne Fehl“ (d. i. ohne Lücke — kurz Gott machte Alles zweigetheilt, eines steht immer dem Andern gegenüber und entspricht dem Andern). 3, 1. f. „Alles dauert seine Zeit! Es wechselt jedes Beginnen auf Erden; (2.) Geboren werden und Sterben, Pflanzen und ausreuten das Gepflanzte; (3.) Würgen und Heilen, Zerstören und Aufbauen; (4.) Weinen und Lachen, Todtenklage und Jubeltanz; (5.) Umfassen den Freund, sich losreissen aus der Umarmung; (6.) Suchen und Verlieren, Sparen und Verschwenden; (7.) Trennen und Einen, Schweigen und Reden; (8.) Liebe und Haſs, Krieg und Friede! In Allem, Allem ist Wechsel“ — ein Schwanken und Schweben zwischen Extremen und Extremen. In einer so schwebenden Welt, die nur im Fluge genossen seyn wollte, wäre also dem Verf. kein fester Punkt geblieben, wenn Gott und die Erde ihm nicht, wo nicht ewig, doch unveränderlich erschienen wären!

Und nun das Selbstgeständniſs über Zwek und Resultat seiner Forschungen. 1, 12. f. „Ich war einst ein König Israels in Jerusalem (so versezte sich ein Sänger in Salomo's Seele — Nachtigall S. 93.) (13.) Ich strebte zu erforschen, als Weiser, Alles was geschieht unter dem Himmel, das lastende Treiben der Menschen (הוא ענין רע *i. e. s. occupationem malam s. afflictionem* von ענה) von Gott ihnen gegeben (d. i. bestimmt), womit sie sich mühen. (14.) Alles sah ich, was geschieht auf der Erde, alles verschwistert dem Hauch!“

Moralische Selbstbeobachtung — Selbstprüfung der Gesinnung beim Opfer empfohlen 4, 17. wie schon Ps. 40, 7. und Spr. 21, 3. vergl. 1 Sam. 15, 22.

Ja es wird als eine Bestimmung der Weisenversammlung in der prosaischen Stelle 12, 9. vorzüglich auch diese angegeben, durch nachdenkenerregende, sinnvolle, moralische Gesänge und Aussprüche das Volk bilden oder Volkslehrer bilden zu helfen. Wörtlich: „Sie machte Denken den Verstand in Rüksicht auf das Volk (למד־דעת את־העם.)

Wort und That oder Wahrheit wurden unterschieden. 6, 11. „Viel Worte, viel Dunst!“ 10, 13. 14. „Oefnet er den Mund, so entfährt dem Thoren Thorheit (סכלות), schlieſst er den Mund, verderblicher Wahnsinn (הוללות רעה). 14. Viel

Worte entströmen dem Thoren.“ 5, 1. „Nicht vorschnell sey dein Mund, nie übereilt dein Wort, wenn du Gott ein Gelübde thust. Gott hört vom Himmel auf der Erde dich. Darum sey deine Rede stets umschränkt. (2.) Der Träumer kommt mit mühvoll ersonnener Rede, mit Wortprunk kommt der Gözzenknecht. (6.) Wortschwall laſs Traumausströmern, Gözzenknechten!“ (חלם ist hier gleichbedeutend mit Gözzenknecht; vgl. Jer. 23, 25. 32. Träume sind Nichtigkeiten, und diese sind Abgötterei. Ich vgl. mit v. 2, u. 6. — 10, 8. (gegen sympathetische Cur!) hat unbeschworen die Schlange gebissen, nichts hilft der Beschwörer hernach.“

Vergänglichkeit der Freude — 2, 2. Zum Lachen sprach ich: Wahnsinn ists! (מהולל) 11, 9. Freu, Jüngling, der Jugendjahre dich! Genieſse froh der Tage der Kraft, doch unter Gottes Augen; (10.) Unmuth (כעס) entferne aus dem Herzen; denn diese Zeit entflieht. 12, 1. Noch nahm sie nicht die trüben Tage, fern ist noch die Zeit, der du erbebst. 5, 16. Er aſs, umhüllt von Nacht, sein ganzes Leben hindurch, geplagt von Verdruſs und Kummer und Unmuth וכעס הרבה וחליו וקצף.) 7, 1—4. „Der Tag des Todes ist besser als der Tag der Geburt (weil jener die Leiden endet) — Traurigkeit ist besser als Lachen.“ 1, 18. „Vermehrung der Einsicht mehrt Unruh (ברב חכמה רב־כעס), und Vermehrung der Kenntniſs mehrt Trübsinn“ (ויוסיף דעת יוסיף מכאוב). — Nach Nachtigall S. 94. keine tiefe Bemerkung — blosses Paradoxon; die Wahrheit soll uns ja frei machen, mithin nicht trübsinnig. Aber ist die Wahrheit, und ist sie ohne zergliedernden Scharfsinn — erreichbar? Doch der Schmerz ist auch wohlthätig, gebiert ernste Gedanken. 7, 3. „Ernst ist besser als Lachen, der getrübte Blik bessert das Herz.“ v. 7. „Druk hebt den Weisen empor; Geschenk ist Verderben den Herzen (d. i. Druk macht thätig, muthig — Ueppigkeit erschlaft.)“ 7, 9. Unmuth trübe nicht deinen Geist (אל־תבהל ברוחך לכעוס.) In des Thoren Busen ruht Unmuth (בחיק כסילים ינוח).

Eifersucht als Plage 4, 4. f. קנאה. Mit dem Tode erstirbt sie und jede Neigung 9, 5. 6.

Freundschaft. 4, 11. „Erwärmt fühlen sich zwei Bewohner desselben Gemachs, Kalt ist es stets um den Einsamen her!“ (d. i. „Der Einzelne wird selbst schon durch die Empfindung der physischen Kälte erinnert, daſs für ihn alles todt ist.“) 12. „Der Einzelne wird wohl besiegt. Die zwei Vereinten treten entgegen dem Feind.“ (Vortheil gesellschaftlicher Verbindung!) v. 9. „Zwei vereint sind glüklicher als der Einzelne — Frohsinn lohnt ihnen die Mühe (gegen Hagestolze).

Das Herz sizt dem Weisen auf dem rechten Flek (לב des חכם und des כסיל) „Das Herz des Weisen ist zur rechten Hand, das Herz des Thoren ihm zur Linken“ 10, 2. (d. i. den Weisen und den Thoren erkennt man in jeder ihrer Handlungen) (v. 3.) Zu allem, was der Thor (סכל) unternimmt, fehlt ihm der Sinn (לב). Zu allem spricht er: Thorheit ist das (סכל הוא) 17, 16. vgl. Spr. 17, 16.

Der **Geizige** (eigentlich der Karge) ist nicht glüklich, nicht weise. 5, 9. „Den Silbersüchtigen sättigt Silber doch nicht. Was sehnst du nach einem aufgethürmten Haufen dich, der keinen Genuſs gibt? (10) Mehren die Schäzze sich, es häufen sich auch die Verzehrer. Was hat denn ihr Besizzer für Vortheil als — den Anblik vgl. Spr. 23, 4. 5. und v. 11. „Süſs schläft der Arbeiter auch bei kärglichem Brod, Uebersättigung raubt dem Reichen den Schlaf.“ 6, 2. Dem gibt Gott aller Wünsche Erfüllung, alle Schäzze, aber — Gott läſst ihn nicht Herr seyn seines Vermögens — Er genieſst es nicht, sondern ein Fremder. 4, 8. „Seine Augen werden vom Reichthum nicht gesättigt.“

Das Gesammtresultat aus den bisher gesammelten Andeutungen von den psychologischen Kenntnissen jenes Zeitalters möchte etwa dieses seyn: Koheleth sezt mehr als vorher die äussern und innern Schranken des Menschen ins Licht und eben so das regelmässige Spiel in dem Wechsel. Allein noch ist das Gefühl des Unvergänglichen, was den wahren Psychologen auszeichnen soll, nicht in dem Menschen, sondern ausser ihm, d. i. entweder in der Natur (die in dem Koheleth mit der Erde parallel erscheint) oder in Gott. —

Psychologische Gemein - Wörter.

a) in den Sprüchen.

Für Gefühl, אניה, *moeror*, 14, 3. Jes. 29, 2.

חלק, *blandities*, 7, 21. Hiob 17, 6.

b) in Koheleth (in dem die Sprache überhaupt weit seltner, unbestimmter, abweichender ist; vielleicht wegen der Neuheit der Ideen?)

בטחון, *confidentia magna*, Koh. 9, 4. Jes. 36, 4.

חשבון, *cogitatio intenta*, Koh. 7, 25. 27. 29. 9, 10. *Cant.* 7, 5.

סרה, *stupidus*, 2, 19. 7, 17. 10, 3. 14. Jer. 4, 22.

Psychologische Eigen - Wörter.

a) in den Sprüchen.

Gefühl. מנון, Schwäche (Seufzen) 29, 21. (אבלי, Schmers, Ekel, Weh 23, 29.

רוח נכאה, *attritus*, gepreſster Odem, 15, 13. und ein trüber Muth oder kranker Geist 18, 14. (in dieser Femininform Eigenwort).

התהלם, *inspiratum egit*, 18, 8. 26, 22.

עצל, der Träge, Faule 6, 6. 9. 10, 26. 13, 4. 15, 19. 19, 24. 20, 4. 21, 25. 22, 13. 24, 31. 26, 13. 15. 16. עצלק, *pigritia* 19, 15. עצלות, 31, 27.

Begehrung. או, *desiderium* 31, 4.

בעי, Stolz, 31, 14.

גאה, *fastus*. 8, 13. רחב לב, Breitmachen der Brust, d. i. Hochmuth, 21, 4.

אכזריות, *crudelitas*, 27, 4.

גלע, *rixari*, 17, 14. 18, 1. 20, 3.

מהלל, *gloriatio, laus*, 27, 21.

חסד, (*Piel*) beschimpfen, 25, 10. (in Hithpael ist die Bedeutung anders).

חקר, verachten, *vilipendit*. 28, 11. *So* חקר, *contemtus*, 25, 27.

נומה, *dormitatio stertentium*, wie es nach einem Rausche zu seyn pflegt 23, 21.

פתיות, *simplicitas*, für: בתיה, 9, 13.

כסילות, *stultitia*, 9, 13.

חרוץ, *solertia*, Fleiſs 12, 27.

שער בנפש, in der Seele 23, 7. verabscheuen, miſsgönnen.

משאון, *deceptio*, 26, 26. *i. q.* שאון, ein freundlicher Zuruf, vgl. 27, 14.

ילע, *mentitus est* 20, 25.

רזון, *qui ponderat consilia*, 14, 28.

מפנק, *molliter educans* 29, 21. verzärtelnd.

b) in Koheleth.

ראות, *adspectus*, 5, 10.

חשבון, *cogitatio*, 7, 25. 27. 9, 10. (*Cant.* 7, 5. *nomin. propr.*)

הוללות, *stultitiae*, 1, 17. 2, 12. 7, 25. 9, 3.

הללות, *insani status*, 10, 13.

חתחתים, *summi terrores*, 12, 5.

להג, *studium intentum*, *diligens*, 12, 12.

שכלות, *prudentia*, 1, 17.

עצלתים, *pigritia*, 10, 18.

אביונה, *appetitus*, 12, 5.

שפלות, *remissio*, *pigritia*, 10, 12, wie עצלה, ein Salomonism.

סכלות, *status stupidi s. stulti* 1, 17. 2, 3. 12. 13. 7, 25. 10, 1. 13.

סכל, *stultitia*, 10, 6.

Salomonismen.

Zartheit — So מרפא, *lenitas. Prov.* 14, 30. 15, 4. *Kohel.* 10, 4.

ערב, *gratus Prov.* 20, 17. *Cant.* 2, 14.

Psychologische Eigen-Wörter im Hohenliede.

רעיה, *amica*, 1, 9, 15. 2, 2. 10. 13. 4, 1. 7. 5, 2. 6, 4

דבב, *locutus est.* 7, 9. *sec. alios*, *quod perrepit*, *vinum.*

התרפק, *associavit se; reclinavit se* 8, 5.

Hiob.*)

Allerdings hat dieses Buch mit den Salomonischen Schriften manches gemein, nur ist Hiob viel dichterischer. Und schon deswegen, aber noch mehr durch seinen ganzen Geist ist es in mehrfacher Hinsicht psychologisch merkwürdig:

1) als Schilderung und psychologische Schilderung des härtesten, unerträglichsten, ja verzweifelnden Schmerzes, der sich aufreibt durch Verdruſs (5, 2.), hofnungslos ist (7, 6. obgleich Hiob nie, alle Hofnung aufgibt), fast erliegt (4, 5.), sich selbst zur Last wird (7, 21.) — ja einer Melancholie sich nähert, die den Tag ihrer Geburt (fast wie Koheleth) unter Schmerzen verwünscht 3, 1. f. und den Tod herbeiruft 6, 9.

2) als Darstellung des verschiedenen Einflusses der Leiden; des empörenden, wo auch ein sonst frommer Mann durch hartes Elend zu vermessenen Behauptungen hingerissen werden kann; des psychologisch diätetischen, mithin des günstigen und läuternden Einflusses 36, 15. namentlich als Zucht 5, 17. 18. Besonders geht nach Elihu die Gottheit bei den als Läuterungsmitteln verhängten Uebeln stufenweise zu Werke. Sie warnt durch einen Traum vor einem groſsen Unglücke. Wirkt dieses nicht, so läſst sie den Menschen in eine schwere Krankheit

---

*) Bei der Bearbeitung dieses Buchs ist besonders benuzt:
Stuhlmann, Hiob, ein relig. Gedicht, aus dem Hebr. neu übers. u. s. w. Hamb. 1804.
Bauer — Moral des A. T. Th. 2.

fallen, damit der Mensch in sich gehe. 33, 16—19. 27. 36, 8—11. 16. So werden Völkern Despoten eine prüfende Geiſsel 34, 30.

3) als Entwiklung mehrerer Versuche in der Kunst zu trösten, oder der psychologischen Behandlung der Leidenden. Diese Behandlung wird im Hiob von mehrern seiner Freunde als charakteristisch verschieden aufgestellt. Sie zeigt sich daher bald durch Mitleid gegen den Leidenden (6, 14.), durch gelassenes Ertragen, daſs der Leidende sich selbst ausklage 6, 26. 21, 21, 2. 3. durch Duldung, die den beruhigenden Irrthum stehen läſst 19, 4. Sie wird aber auch als matte und unwirksame Beruhigung dargestellt, als von Furchtsamen 6, 21. von leidigen Tröstern 16, 2. oder schlechten Aerzten 13, 4.

Das ganze Drama stellt uns ein Ideal von Allvermögenheit auf — in Gott! So K. 9, 3. 13. („Eloah gibt nicht nach im Eifer, ihm müssen auch die Kühnsten weichen“) 19. (Gilt Kraft, nun ja! Er ist der Stärkste.“) 36, 5. („Gott ist groſs — an Stärke des Geistes oder Verstandes“) v. 22. („erhaben in Kraft — ישגיב בכחו) vgl. v. 19. 12, 13. („bei ihm ist Einsicht“) 16. Bei ihm ist עז ותושיה, Stärke und Festigkeit, von ihm rührt es her, daſs der Eine betrügt, der Andre getäuscht wird (d. i. er ist alles Unheils Urheber). Im Ganzen hebt dieser Schriftsteller Gott viel höher, als es bisher geschehen war; er stellt ihn dar als ein Ideal von Erhabenheit, Macht und Scharfsicht, späterhin selbst von Gerechtigkeit. So 34, 11. f. („Fürwahr

Gott handelt niemals gewaltthätig, das Recht verdreht der Allmächtige nie. 14. Gäb' er Acht auf den Menschen, er würd' ihm seinen Athen benehmen.“ (So in des jugendlichen Elihu Reden!) Er ist unerreichbar (unbegreiflich) der Kraft des Sterblichen. 36, 25. 26. Jedermann schaut sein Thun bewundernd an, wiewohl man es nur von ferne sieht. Ja, Gott ist groſs, nicht zu ergründen und sehr alt, mithin sehr weise, unerforschlich weise. 37, 5. Grosses wirkt er, unerforschlich. 42, 3. (Gottes Fügung ist zu hoch für den Menschen, er faſst sie nicht.) 33, 12. Gott ist grösser als der Mensch“ — (darum darf dieser nicht mit Ihm hadern. —) K. 9, 32. 34. „Gott ist nicht ein Mensch wie ich — daſs ich mit ihm in Unterhandlung treten könnte; der Glanz seiner Hoheit schrekt den Sterblichen von aller Meisterei zurük. 10, 4. Gott hat nicht des Sterblichen neidische Augen. Sonderbar, daſs ihm noch Zorn (doch ein rüstiger Affect des mächtigen Mannes!) beigelegt wurde. 14, 13. Eh Sein Zorn besänftigt ist, müſste man in das Todtenreich flüchten. 40, 11. spricht die ergrimmte, unmuthige Gottheit: „Gieſs deine feurige Eiferglut aus“ — zu den Menschen!

Nicht minder hoch und fast idealisch hinauf gebildet ist das in diesem Drama oft wiederkehrende Bild eines reinen Menschen, der immer mehr an Stärke steigt. Das Ideal eines tugendhaften Charakters voll Uneigennüzzigkeit ist in Hiob aufgestellt! Bei allem Glauben an menschliche Schwäche und Zerstörbarkeit glaubt der Verf. doch auch an eine siegende Kraft menschlicher Gröſse und Resignazion, die sich über die folterndsten Schiksale erhebt; verbunden mit einem Festhalten an das Gesez, mit einer Art von moralischer Begeisterung. 17, 9. Der Reine stärkt sich in seinem Thun, obgleich nur schwer bei dem Glücke des Lasterhaften. Wenigstens vermag der Mensch Viel. 28, 3. „Der Mensch sezt Gränzen dem Dunkel — dringt in die verborgensten Oerter der Erde, um Alles zu erforschen“ — 4. Der Minirer spaltet sich einen Weg am Fuſs eines Berges. Zwar gibt es verächtliche Stämme, welche die Hölen bewohnen, von ihrem Volke ausgestossen und hinausgeschimpft sind, von Wurzeln zehren und ihre Brunst unter Sträuchen stillen 30, 3. f.

Doch ist kein Mensch — der irdene — ganz rein vor seinem Schöpfer, nicht einmal ein Engel 4, 17. 18. „Ist auch ein Mensch gerecht vor Gott, Vor seinem Schöpfer rein ein Mann? Selbst seinen Dienern traut er nicht, Auf seine Boten legt er Fehle!“ 9, 2. f. („Wie rechte wohl ein Mensch mit Gott — Sey noch so klug, ein Ries' an Kraft — wer nimmts mit ihm auf, der Berge läſst verwittern etc.“) v. 30. „Und hätt' ich mich im Schnee gewaschen, Er tauchte mich wieder in den Schlamm“ — 11, 4. du sagst: rein bin ich in Gottes Augen. 14, 4. vgl. 33, 9. 23, 10. „Wer findet einen Reinen? Von Mängeln frei ist Keiner.“ (Stuhlmann S. 109. hält diesen V. für eine fromme Glosse.) 15, 14. f. Was ist der Mensch, daſs er sich rein, sich schuldlos nennt, der Weibessohn! (15.) O seinen heil'gen traut er nicht, die Himmel sind nicht rein vor Ihm; (16.) Nun

gar das Scheusal, der Verdorbene, Nach Sünden dürstend wie nach Wasser. So 16, 17. Rein war immer mein Gebet, d. i. das betende Herz. 25, 4—6. Wie will der Mensch mit Gott wohl rechten, (hier wird die physische und moralische Reinheit verglichen — Bauer 2, 36.) Der Weibgebohrne sich rein erklären? (5.) Blik auf zum Mond, er darf nicht glänzen, Kein Stern ist rein in seinen Augen; Vielweniger der Mensch, der Wurm, der Erdensohn, die Made! — Was in diesen Stellen Individualität des Schriftstellers und Unmuth der von ihm dargestellten Person sey, läſst sich durch Vergleichung mit andern Stellen deutlicher bemerken.

Alle Menschen, hohe und niedere, sind vor Gott, ihrem Schöpfer gleich vergänglich. 33, 6. „Vor Gott bin ich dir, Hiob, gleich; auch ich bin aus Leim geformt.“ 34, 19. „Gott räumte Prinzen keinen Vorzug ein, achtet den Reichen nicht vor dem Armen, da seine Hand sie alle gemacht hat. (20.) Ein Augenblik — und sie sterben.“

Der Mensch ist geronnener Molken mit Haut bekleidet. 10, 8. „Durch deine Hände ward ich bearbeitet und geformt, Rundum wohl zusammengefügt. (9.) Gedenk, daſs du mich formtest aus Leim. (10.) Hast du mich nicht wie Milch gegossen, Und wie Molken mich gerinnen lassen. (11.) Mit Haut und Fleisch mich nicht bekleidet, mit Bein und Sehnen mich durchwebt.“ 4, 19. „Was will denn, der in Leimen hauset, In Hütten, auf den Sand gebaut, Zerbrechlich wie die Motte. (20.) Bestimmt von Morgen bis zum Abend, Und ohne

Schuz zerstört für immer. (21.) Vergeht nicht seine Grösse mit ihm selbst, Er stirbt; doch weise ward er nicht.“ 14, 1. 2. „Der Mensch, der Weibessohn, hat wenig Tage, viele Noth. (2.) Aufschieſst und welkt er, eine Blume, Entflieht, ein Schatten unbeständig. Die Berge sind früher als der Mensch. 15, 7. „Bist du der Menschen Erstgeborner? Warst du vor allen Hügeln da? vgl. 28, 25. f. Vieles in der Natur ist unergründlich dem Menschen. 38, 19. f. „Wo geht der Weg ins Land des Lichtes? Wo hat das Dunkel seinen Siz? du brachtest sie in ihre Gränzen! Du kennst den Pfad zu ihrem Hause etc.

Die Pflanze hat Vorzüge vor dem Menschen, der nur wie die Blume welkt, ohne wieder zu grünen. Eben so werden die Berge gepriesen, daſs sie älter sind als der Mensch 15, 7. Kap. 14. *init.* „Dem Baume bleibet wohl die Hofnung, Gefällt noch wieder aufzugrünen Und neue Schöſslinge zu treiben. Die Wurzel mag im Boden altern, der Stamm mag in der Erde sterben; Vom Duft des Wassers treibt er wieder Und bildet Laub, wie neu gepflanzt. (10.) Doch stirbt der Mensch — so liegt er matt — erblaſst, erwachet nimmer.

Thierheit wird mit Menschheit zusammengestellt — — So das Sprichwort: 11, 12. Seichte Köpfe werden klug, wenn Waldesel sich in Menschen wandeln, d. i. eher wird das Unmögliche möglich, als daſs sich ein Hohlkopf bekehren läſst. Denn Denkkraft ist den Thieren versagt, und der Instinct leitet sie 39, 11. 17. f. Also doch schon das Unmögliche des Werdens des Menschen aus dem

Thiere erkennt er. 18, 3. „Was seht ihr uns für Schaafe an? Und sind wir dumm in Euren Augen?“ 6, 5. „So wenig das Wild bei seinen Kräutern aufschreit, oder der Stier bei seinem Futter ächzt — so wenig kann der Mensch bei einem widrigen Schiksale sich wohlbefinden.“ — Doch der Mensch steht auch über den Thieren. Aber nur das lebendige Thier überflügelt der Mensch, minder die Pflanzen und die Berge. 35, 10. 11. Unser Schöpfer will uns weiser als das Vieh der Erde, Verständiger als des Himmels Vögel. Was das scharfe Auge des Habichts nicht erspähte 28, 7. — das forschten Menschen aus. Der Mensch wird von der Gottheit der gröſsten Prüfungen werth geachtet. 7, 17. „Mein Leben ist ein Nichts! Was ist der Mensch, das du so groſs ihn achtest, Und wider ihn dein Herz empörst, Und jeden Morgen auf ihn siehst und jeden Augenblik ihn prüfest!“ 10, 6. „Du spürst nach meinen Fehlern.“ 15, 9. „Er durchschauet Euch, die Ihr, als wär' er Mensch, ihm schmeichelt.“ Endlich die erhabene Stelle am Ende 34, 14. f.

Verhältniſs Gottes zum Menschen. Gott der tiefe und scharfe Wahrnehmer der Menschen 7, 20. 14, 16. 34. 21. Gott ward als ein Kräftiges gedacht, daher solche, denen die Faust für die Gottheit gilt 12, 6. In Gottes Gewalt ist des Menschen Odem. 12, 10. „Gottes Hand, Sie, die den Odem der Lebend'gen, Der Erdensöhne Seele hält. 27, 3. Der Hauch in meiner Nase ist Elohas. 32, 9. Nicht viele Jahre lehren Weisheit, Vielmehr ist es der Geist im Menschen, Hauch Gottes, was verständig macht; nicht immer sind die Alten weise. 33, 4. Gottes Hauch hat mich geschaffen, des Höchsten Odem belebt. Sterben ist Geistaufgeben 14, 10.

Beobachtung, pathognomische, besonders der Augen. 6, 28. „Seht mir unter die Augen“ — in der Wuth. 15, 12. Der Stolz hat drohende Augen. — 16, 9. „Der Feind rennt mich an mit reissender Wuth, mit knirschenden Zähnen, er schärft seine Augen gegen mich, um nämlich Zorn und Rache wie Blizstrahlen gegen mich loszuschiessen.“ Die Augen vergehen 11, 20. des Sünders Augen verzehren sich, oder schmachten — vor Verdruſs über das Fehlschlagen ihrer Hofnung und vor Neid über das Glük der Tugendhaften. 17, 5. 7. Des Lästerers Augen werden verschmachten. (7.) Mein Auge wird stumpf vor Verdruſs, d. i. Kummer trübet meine Augen. Nase 36, 13. „Die Heuchler werfen trozzig die Nase auf.

Naturgesezze kennt der Mensch nicht 38, 33. Verstehst du das Gesez des Himmels, den Einfluſs auf die Erde ordnend? (d. i. die astrologischen Wirkungen der Gestirne.) Doch Ein Naturgesez wird tief und herrlich geahndet, — dies: den Reinen trift doch Glük. 8, 7. Bist du aufrichtig und rein, dann wird Er wachen über dich, dein tadelloses Haus zu segnen; v. 20. f. Gott verstöſst die Aufrichtigkeit nicht, doch Frevlern stärkt er nie die Hand. Ereignisse in der physischen und moralischen Welt erfolgen nach einer vom Gesezze der Natur unabhängigen Willkühr Gottes. Bestimmung der Lebensschranken. 14, 5. Er hat bestimmt der Monden Zahl und das unverrükbare Lebensziel. Des Menschen traurig Loos 5, 6. 7. „Elend sprieſst nicht aus dem Boden, Und Jammer keimt nicht aus der Erde. Nein, Menschen wird ihr Leid bestimmt, Wie Vögeln, daſs sie hoch in Lüften schweben.“ Ganze Völker sind glüklich, steigen und fallen — beides durch Gott 12, 23. 7, 1. f. „Ach! Elend hat der Mensch auf Erden, Und Söldners Tagen gleicht das Leben, Ein Sclave, schmachtet er nach Schatten, Ein Söldner, harret er des Lohns.“ — 15, 20. (Ein Ausspruch alter Nationalweisen) „Der Bösewicht ist täglich unruhig, der Jahre Zahl ist dem Frevler unbekannt.“ Demohngeachtet fand schon teleologische Naturbetrachtung statt, z. B. der Weisheit in den Blizzen u. s. w. 38, 36. — 40, 14. „ein Meisterstük der Schöpfung Gottes.“

Seelenzustände.

Kraft wird geschwächt 16, 15. „Versiegt sind meine Kräfte“ 17, 1. Der Geist ist müde — meine Lebenskraft ist verdorben (das Leben erlischt). 18, 12. Seine Kräfte werden ausgemergelt von Hunger. (Stuhlmann: Ihm wird der Ueberfluſs zum Mangel; er liest nämlich רָעֵב nicht רעב) und Elend stehet ihm zur Seite.

Träumen 7, 14. vgl. 13. und 4. eine andeutende Beschreibung, wie schrekliche Träume durch Unruhe des Kummers entstehen können. Zugleich liegt hier ein Wink, wie der erste Gedanke des Selbstmords durch Träume entstehen könne. So: du ängstigst mich durch Nachtgesichte, als ob ich selbst mich würgte und meine Martern endete durch selbstgewählten Tod. Doch (beim Erwachen) verwarf ich's selbst, ich werd' nicht ewig leben. 20, 8. Verflogen wie ein Traum, verscheuchet wie ein Nachtgesicht. 33, 15. f. Der Traum läutert „Durch ein Traumgesicht in der Nacht, Wenn tiefer Schlaf die Menschheit befängt, Wenn man schlummert auf dem Lager. (16.) Dann öfnet er die Ohren der Menschen, Und erschrekt sie durch Strafen, (17.) Um den Menschen abzuwenden von seinem Betragen und um der Vermeſsnen Troz zu versöhnen. (18.) Um seinen Leib vor dem Grab zu bewahren, Sein Leben, um nicht durch den Pfeil zu vergehen etc.“

Bethörte 12, 17. „Er treibt Regenten als Gefangene, Und sendet Fürsten Wahnsinn zu; v. 20. „Er raubet Greisen den Verstand“ — v. 24. Er kehrt den Sinn oder Verstand der Volksoberhäupter. Also Wahnsinn oder wenigstens Thorheit, Verstandesschwäche von Gott! 2, 10. „Du sprichst wie eine Narrin.“

Geisterseherei in der Nacht 4, 13. f. „Es scholl zu mir ein Geisterspruch, Ein Lispeln drang in mein Ohr. Zur Phantasienzeit der Nacht, Als tiefer Schlaf auf Menschen lag, Ergrif mich Furcht und Beben, Und Schauer fuhr durch mein Gebein. (15.) Und mir entgegen kommt der Geist — All' meine Haare sträubten sich — Und steht, unkenntlicher Gestalt, Ein Schattenbild vor meinen Augen — Der Geist spricht dann, kein Mensch sey Vorwurfsfrei.“ 7, 14. „Du plagest mich in Träumen und schreckest mich durch Nachtgesichte.“

Trunkne 12, 25. „Da tappen sie in finstrer Nacht, Und wandeln irre, wie die Trunknen.

Verstandlose 11, 12. Der Verstandlose, der seichte Kopf (איש נבוב) wird schwer Weise. 34, 35. Hiob sprach nicht mit Verstand, seine Sprache war ohne Vernunft. 35, 16. Hiob häufte unsinnige Worte auf einander.

Wuth 15, 12. Wuth drohen deine Augen. 16, 9. Eloah verfolgt mit Zorn und Wuth. 18, 4. In Wuth oder Zorn zerfleischt sich seine Seele. So auch 19, 11. er entzündet seinen Zorn, Grimm wider mich.

Theorie der Kräfte.

Sinne. 12, 11. „Nach weisen Sprüchen forscht das Ohr — so — wie den Gaumen Speise lezt“ — das Ohr muſs — übersezt Müntinghe — fremde Reden prüfen ganz wie 34, 3. (Man traute dem Sinn zu, was erst der Verstand thun konnte, prüfen, verstehen.) 13, 1. „Alles dies sah mein Auge, Mein Ohr vernahms und merkte sichs. 42, 5. Zuvor hörte dich nur mein Ohr (eine unvollkommnere Vernehmung!), nun schaut mein Auge dich. 10, 14. hast du ein irdisch Auge, daſs du wie Menschen siehst.

Kurzblik des Menschen von gestern, der die Geschichte befragen muſs. 8, 8. 9. Denn frage nur die ältere Welt (also schon die Wichtigkeit der Erfahrung bemerkt), denk an den Ausspruch unsrer Väter, denn wir sind von gestern, wissen nichts, ein Schatten ist unser Erdenleben.

Scharfsinn 12, 2. ja, ja ihr seyd die rechten Leute; und Weisheit stirbt noch mit euch aus. So viel Verstand besiz' ich auch; mit Euch gedenk' ichs aufzunehmen. Doch hat der menschliche Verstand Gränzen, 38, 4. Wo warst du, als ich die Erde gegründet; bist du so verständig, so sag mir denn dieſs? Daher ist auch Schweigen ein Zeichen des Verstandes 13, 5.

Der Siz des Verstandes ist unergründlich. 28, 12. 13. Die Weisheit, woher soll man die holen? Wo ist der Ort des Verstandes? 13. Kein Sterblicher kennt ihren Siz; man findet sie im Lande der Lebenden nicht. v. 20. f. Die Weisheit ist verborgen vor aller Lebenden Augen, verhüllt den Vögeln des Himmels. (22) Wir haben, rufen Abgrund und Tod, wir haben ihr Gerücht nur gehört. (23) Gott allein weiſs ihren Weg; Er allein kennt ihren Siz.

Gefühl. Das Düstre und Schauerliche wird in den tragischen Scenen dieses Gedichts stark und anschaulich gemahlt. So z. B. 17, *init.* „Der Geist ist müde, das Leben erlischt, und Gräber erblik ich. Wenn nur die Schreckensbilder wichen, mein Auge das Gewirr nicht sähe!“ Daher auch der Reichthum an Ausdrücken für Schmerz und Jammer und Kummer. So 7, 11. Ich will sprechen in der Angst, wie das Herz mich drängt. בצר רוחי 9, 28. Der Schmerzen Heer erschrekt mich doch (כל עצבתי alle meine Leiden). 10, 1. Ich will in meiner Seele Bitterkeit sprechen (במר נפשי). 18, 12. Seine Kräfte werden ausgemergelt; der schwerste Kummer (איד) droht seine Ribben zu brechen. 21, 17. Wann überfällt sie die Schwere des Kummers? Wie oft verlischt der Sünder Leuchte? (v. 25.) Sterben in Bitterkeit, מרה. Die Seele in Thränen wegschmelzen — 30, 16. Wie eine Wolke schwand mein Glük, ach! nun zerflieſst mein Herz in mir (תשתפך נפשי עלי).

Ahndung eines bösen Gewissens. 15, 21. Eine Stimme des Schreckens (קול־פחדים) ist ihm in den Ohren; mitten im Frieden fällt der Verwüster ihn an. (24) Angst und Beklemmung (צר ומצוקה) fallen ihn plözlich an, und drängen ihn, wie ein Fürst, zu Sturm gerüstet. So 18, 14. Schrecken drängt ihn wie ein König. 27, 6. Mein Herz wirft mir mein voriges Leben nicht vor לא יחרף לב ב). 31, 33. Hätt ich, wie Adam, Schuld verheimlicht, im Busen Missethat verborgen.

Furchtlosigkeit des Religiösen. 5, 21. 22. Kein Uebel schrekt dich, mag es nahen. Du darfst der Noth, des Hungers lachen. Kein Thier der Erde wirst du fürchten etc. (also auch ein allgemeiner Frieden mit der Thierheit, ein Gemälde der goldnen Zeit).

Hofnung regt sich allmälig wieder, 5, 16. in dem Bedrükten, 14, 14. — Hofnung sezt Kraft voraus. 6, 11. Wo bleibt mir Kraft, um noch zu hoffen. vgl. v. 12. Hofnung trügt den Heuchler. 8, 13. 14. „So fällt des Sünders Hofnung hin, die Kürbiſsranke ist sein Stab, das Spinngewebe sein Vertrauen.“ 11, 20. תקותם מפח־נפש, Ihre Hofnung ist — der lezte Hauch! — מפח ist *ἁπαξ λεγομενον*. 17, 15. 16. Wenn ich ins Schattenland mein Lager bette wo ist, wo bleibt dann meine Hofnung? Ach! Hofnung wer gewährt sie mir? 36, 18. Er zürnt gegen dich, weil du nicht von der Hofnung gereizt wirst, um höhern Preis dich loszukaufen. 19, 10. Die Hofnung ist wie ein Baum gefällt, zerscheitert.

Dem Verzweifelnden machen Klagen Luft. 6, 26. (Worte der Verzweiflung.) 7, 15. Erschrekst du mich durch Nachtgesichte, so wäre mir der Tod lieber als dies Gerippe. Ich fürcht' ihn nicht, ich kann nich ewig leben; laſs nur ab von mir.

Begierden zehren 5, 2. „Den Thoren friſst der Zorn, den Dummkopf mordet Eifersucht.“ Hang wohin richten 11, 13. כין לב „O mögtest du das Herz erheben, Und deine Hände nach ihm strecken.“

Innrer Drang zu sprechen. 32, 18—20. „Es dränget mich das Herz im Busen. (בטן *venter*; dann *animus.*) (19.) Im Busen, wie verschloſsner Most, Wenn er den neuen Schlauch zersprengt. (20.) Nun darf ich reden, mich erleichtern, Zum Widerspruch die Lippe öfnen.“ 19, 27. Schmachtendes Verlangen. „Das Herz im Busen schmachtet vor Verlangen.“

Wollust. 31, 1. „Ich stand im Bund mit meinen Augen, Wie schüchtern war ich bei der Jungfrau! (v. 9.) Hätt' ich nach Frauengunst getrachtet etc.“

Schmähsucht. 16, 8. „Nun wird mein Jammer der Verkläger, Mein Unmuth Zeuge wider mich, d. i. nun wird mir meine Klage zum Verbrechen gemacht.“

Freundschaft, die zurechtweisende, ist wirksam. 6, 25. „Kräftig sind die Worte eines zurechtweisenden Freundes, doch euer Tadel....

Lebensalter — Kind 1, 21. „Nakt kam ich aus der Mutter Schooſs — hilflos. Greisenalter wird mit dem Herbst verglichen.“ 5, 26. „Im grauen Alter wird man dich führen zum Grabe — zur rechten Zeit wie reife Garben. Lebensatt sterben ist Folge hohes Alters 42, 16. aber auch Reichthum an Erfahrung und Einsicht. Nur der Langlebende hat Einsicht — wie bei Gott. 12, 12. 13. „Bei grauen Häuptern wohnet Weisheit, Ein hohes Alter gibt Verstand“. So sagt Eliphas zu Hiob 15, 9. 10. „Was wüſstest du, das wir nicht wissen? Was sähest du ein und wir nicht auch? (10.) Auch unter uns sind graue Häupter, Betagter wohl als deine Väter. 12, 20. „Gott schlieſst die Lippen der Beredten, Und raubet Greisen den Verstand. Doch wird die Allgemeinheit dieser Erfahrung eingeschränkt. 32, 6—9. (Elihu spricht:) „Ich bin ein Jüngling — ihr seyd Greise, drum stand ich an, und scheute mich Mit euch zu sagen, was ich denke.“ (7.) Ich dachte: „laſs das Alter reden, die vielen Jahre lehren Weisheit!“ (8) Allein es ist der Geist im Menschen, Hauch Gottes, was verständig macht (אכן רוח־היא באנוש ונשמת שדי תבינם). (9.) „Nicht immer sind die Alten weise, Nicht immer trift des Greises Urtheil.“ Vortreflich schlieſst diese Aeusserung des Dichters psychologischen Gesichtskreis, insofern sie das Göttliche nicht nothwendig an Jahre bindet. — Im schwachen Menschen macht des Allmächtigen Hauch verständig.

Psychologische Gemeinwörter im Hiob.

נאלח *foetuit* 15, 16. *Ps.* 14, 3. 53, 4.
בעותים *terrores vehementes* 6, 4. *Ps.* 88, 17.
רעב *terruit*, *metuit*, *trepidavit* 18, 11. *sec. quosd. Jes.* 8, 21.
סלה *aestimavit.* 28, 16. 19. *Thren.* 4, 2.
ישש *senex.* 12, 15. 32. 2 *Chron.* 36, 17. (*a canitie*)
ישיש *senex.* 12, 12. 16, 10. 29, 8. 32, 6. 2 *Chr.* 36, 17.

Psychologische Eigenwörter im Hiob.

a) Körper und Körpertheile:

שרירים, 40, 16. *occultae ventris partes*
ערקים, 30, 17. *arteriae*
חב, 31, 33. *sinus*
גוה, 20, 25. *corpus*

b) Empfindung und Gefühl:

חילה, 6, 10. *dolor.*
כיד, *calamitas, paupertas* 21, 20.
כידור, *status turbulentiae*, *infortunium* 15, 24.
ממררים, 9, 18. *amaritudines*
זהם, 33, 20. *fastidivit*
פלץ, 9, 6. *tremuit*
חוש, *tremor* 20, 2.
חתת, 6, 21. *terror*
עגם, 30, 25. *contristatus est*
דאבה, 41, 14. *sollicitudo*
רזם, 16, 12. *spectavit*, *iratus fuit* (Drohen der Augen.)
מסר, 33, 16. *eruditio*, *castigatio*, Strafe

תנחומות, 15, 11. 21, 2. *consolationes*
בצוחה, 12, 6. *securitas magna*
שלאנן, 21, 23. *summe tranquillus*

c) Begierden und leidenschaftliche Zustände.

יגיע, 3, 17. *lassus*
התלים, 17, 2. *illusiones*, *ludificationes*
משוגה, 19, 4. *error*
תהלה, 4, 18. *stultitia*
רטפש, 33, 25. *sanus factus est*, genesen
תפת, 17, 6. *abominatio despuienda*
(אף) מקנה, *fervor* (*irae*) die Gluth (des Eifers) wider den Trozzigen 36, 33.
פחש, 35, 15. *superbia.* Aufgeblasenheit bei zu gutem Futter.
אמץ, 17, 9. *robur*
כפן, 5, 22. 30, 3. *fames.*
שיא, 20, 6. *elatio*, harter Stolz.
הכר, 19, 3. *obfirmavit se* (hart begegnen)
משטר, 38, 33. *dominium* (Herrschaft über die Erde.)
חף, 33, 9. *mundus*, *nitidus*
שגיא, 36, 25. 27, 23. *magnus* (innerlich groſs)
מפלאות, 37, 16. *mirabilia* (das Wundervolle, das Allervollkommenste.)

d) Erkenntniſs.

שעיף, 4, 13. 20, 2. *cogitatio*
עשתות, 12, 5. *cogitatio*
אחוה, 13, 17. *indicatio* (meine Behauptung in euren Ohren.)
דע, 32, 6. 10. 17. 36, 3. 37, 16. *scientia*
שכוי, 38, 36. *intellectus*, *species apparens*

דין, 19, 29. *iudicium* (beurtheilt euer Unrecht), *secundum Keri.*

ערם, 5, 13. *calliditas*, Arglist

e) Lebensalter.

פרחה, *juventus*, *florentior aetas* 30, 12.

עויל, 19, 18. 21, 11. *puer*, *parvulus*

שׂב, 15, 20. *canus*

כלח, 5, 26. 30, 2. *senium* (eigentlich das eingerunzelt Aussehende).

Vierte Periode.

Von der Trennung des jüdischen Staats in zwei Reiche bis zu seiner Auflösung im Exil von 975 bis 589. — wo endlich auch Judah das Schiksal von Israel erfuhr. — Zeitalter der Propheten.

Diese politische Trennung und die ihr folgende Eifersucht mufste wie die Revolutionen und die Leiden, die sie begleiteten, dem Volk ein Gefühl der Schwäche, der Nation oder ihren Edeln aber ein Gefühl des empörenden Unmuths mittheilen.

Desto stärker erhob sich jezt die Stimme der Propheten. Sie waren scharfe Beobachter der herrschenden Lebensweise, sorgfältige Wächter über jede Abweichung von alten bessern Gewohnheiten. Sie imponirten zugleich durch ihre eigne strenge Lebensart. Theils durch ihren enthusiastischen Patriotism, theils durch ihren höhern, kräftigen, republikanischen Freiheitssinn repräsentirten sie in ihrer Person die Nation. Sie wufsten sich auf das lebhafteste in die Seele des Volks zu versezzen, und ihren Muth, ihr Selbstvertrauen auch andern mitzutheilen. Immer mehr erhoben sie sich über die äussere trübe Ansicht der Menschen, wie sie gewöhnlich sind. Sie erheben uns aus der Prosa des gemeinen wirklichen Lebens immer zugleich zu einem freiern Leben; sie sprechen als ächte Volksredner, überdies vor ihrer Nation.

Der Hirt Amos muſste stärker die Contraste der städtischen Sitten gegen seine einfache Lebensweise in der Wüste fühlen.

Der Verf. des Orakels von Jonas verräth wenig Humanität gegen Nicht-Israeliten.

Jesaias erscheint als feiner Beobachter der Menschen durch sittliches Zartgefühl. Er ahndete wenigstens unter den Menschen, wenn auch nicht überall zugleich in dem Menschen einen ewigen Frieden, ein Zeitalter höherer praktischer Weisheit, wo die moralisch Blinden sehen und die moralisch Tauben hören würden; einen Himmel auf Erden, ein Reich Gottes, der sich die ganze Menschheit erobern könne und werde.

Hoseas verrieth Kenntniſs der Schwächen des Hofes wie des Priesterstandes und muthig gab er sie an. Einen praktischen Sinn für Menschen- und Menschenliebe erhob er über allen andern religiösen Cultus.

Micha versezte sich ebenfalls in ein besseres und — genuſsreicheres, unzerstörbares Zeitalter.

Joel erhob sich sogar zu einem Zeitalter, wo aller Unterschied unter den Menschen sich aufheben, wo alle Stände zu gleicher Bildung und Begeisterung erhoben, wo die Schranken zwischen Priester und Laien hinweggenommen, ja, wo sogar besondere Propheten überflüssig seyn, wo Ein

göttlicher Geist in allen Altern, Geschlechtern, ja selbst in Sclaven wirken werde.

Jeremias ahndete eine Zeit, wo schon dem Kinde wie dem Alten das Gesez und das Gute theuer sein, und wo es keines Unterrichts, keiner Belehrung mehr bedürfen werde. Er, der Theilnehmer an groſsen Leiden, traute also auch der Menschen-Natur mehr zu.

Zephanjah ahndete sogar eine Veränderung des Nationalcharakters, ein Zeitalter, wo kein Israelit mehr stolz auf sein Land sein, sondern sich mit andern Völkern zu einem Geiste vereinigen werde.

Eine Idee ist es hauptsächlich, welche sich sichtbar durch das ganze Zeitalter des Prophetismus hindurchzieht. — Jeder giebt sein Eigenes und Eigenthümliches zur Entwiklung und Ausschmückung der Idee von einem höhern Menschen, einem Völkerherrscher, einem gesalbten Juden, einem Messias. Es war der idealisirte David. *)

---

*) Für diese und für die drei folgenden Perioden fanden sich in des Verf. Papieren nur die allgemeinen Umrisse, nur die Hauptdata, ohne die Belege dazu. — Man sieht indessen auch schon aus dem Wenigen, was wir geben konnten, wie fest er sein Ziel im Auge behalten habe, und wie wenig er in Gefahr gewesen sey, beim Fortgange seiner Untersuchung eine falsche Richtung zu nehmen. G.

Fünfte Periode.

Zeitalter des Exils, 589 bis 536. — Chaldäischer Einfluſs.

Diese in Rüksicht des Umfangs sehr kleine Periode wird zu einer sehr wichtigen durch die grossen Veränderungen im Nationalcharakter der Hebräer, welche sie herbeiführte. Die Einflüsse des Chaldaismus, von dem sie umgeben waren, wirkten mit unvermeidlicher Stärke. Was zunächst das Volk betrift, so verlohren sich dort allmählich wenigstens die Nationalunterschiede zwischen Israeliten und Juden, aber auch der ganze Nationalcharakter verschmolz sich mit manchem Eigenheiten der sie beherrschenden ausländischen grössern Nationen. Wenn auch ihr Nationalhaſs dort zum Theil neue Nahrung erhielt; so sammelten sie doch auch neue Erfahrungen neben manchem Aberglauben von mehrern Geistern; doch auch die ersten bestimmten Ahndungen einer Unsterblichkeit. Dennoch aber erhoben sie sich auch jezt noch nicht zu einem wahren Gefühle menschlicher Würde. Das Volk blieb noch immer Maschine; denn im Leben sollten die Menschen höhere Geister leiten; Jehovah sie zum Guten, Dämonen zum Bösen treiben; nach dem Tode aber auch ihr lieber Körper mit fortdauern — und aus der Erde wieder aufstehen. In Chaldäa ist überhaupt der erste Keim zu den spätern Kasteiungen des Körpers und zu Ekstasen durch Abhärtungen zu suchen. Dies führte wenigstens zur Ahndung einer Selbstmacht, die wir wirklich unter den Gebildeten finden.

Diese nämlich, welche wir, im Gegensaz des Volkes, die Nation nennen, stellt jezt schon Individuen von einer höhern Humanität auf. — So zeichnet sich Ezechiel durch überschauenden Blik aus. Dieser ist nicht blos politisch, er ist auch psychologisch, er geht auch auf den Menschen. Höchst anschaulich schilderte er die eigenthümlichen Schwächen der besondern Alter, Geschlechter und Stände, namentlich auch die täuschenden Priester Kap. 13. vergl. 22, 23—31. K. 34.

Er war aber auch der erste uns bekannte Hebräer, der in dem Menschen eine Selbstmacht und ein Verdienst ahndete, oder daſs die Gottheit dem Menschen vergelte nach eignem Werthe. Kap. 18, und 33, 10—20.

Der Hebräer Daniel, sogar am Hofe eines asiatischen Groſskaisers erzogen, zeichnete sich als Magus und Traumdeuter (wie Joseph einst in Aegypten) und als Visionär aus, wodurch er mächtig aufs Volk wirkte, mit dem er übrigens einen ächtjüdischen Patriotismus und Nationalcharakter theilte.

Sechste Periode.

Von der Rükkehr aus dem Exil bis auf das Ende der persischen Herrschaft; 536 bis gegen 336 v. Ch. Persischer Einfluſs.

Die meisten hebräischen Exulanten blieben in Oberasien zurük, als ihnen Cyrus 536 die Erlaubniſs gab in ihr Vaterland zurükzukehren. Dies gilt namentlich von den Deportirten aus Israel; diese hatten sich mehr als hundert Jahre länger noch in den einladenden Gegenden jenseits des Euphrat aufgehalten, hatten sich angesiedelt, waren wohlhabend geworden, und vermiſsten bei der freiern Religionsübung das alte Vaterland wenig. Die neuen palästinensischen Juden bildeten sich also gröſstentheils aus den eigentlichen Judäern. — Abkömmlinge ehemaliger Bürger des Reiches Judah. Aber auch in ihrer Freiheit schleppten sie immer noch die Fesseln einer fremden Herrschaft und einer fremden Cultur. Dennoch blieb dem Volke ein Nationalstolz, besonders auf sein glänzendes Gotteshaus, bei dessen Bau es seine Indolenz gegen Halbbrüder und Nachbarn, die Samaritaner, verrieth.

Die Gebildetern betrachteten zwar Jerusalem und seinen Tempel ebenfalls als den heiligsten Plaz der Erde, doch zugleich als ein Bethaus der Menschheit, zu dem alle Völker wallfahrten würden. So Haggai 2, 4. ff. — Zacharjah sezte hinzu, daſs dann keine Propheten mehr nöthig seyn würden, Kap. 12, 10. — Noch höher erhob sich der Unbekannte, der im Buche Jesaias sprach. Nach Kap. 58. solle der Mensch in jedem Unglücke geehrt werden. Nach Jes. 66, wohnt die Gottheit nicht in Jerusalem allein, sondern in der weiten Schöpfung. — Maleachi drang auf Gefühl der Verbrüderung unter einem Vater und einem Gott, ahndete aber auch die Wiedererscheinung grosser Männer, wie ein Elias, ein zweiter David, als Stifter des Friedens durch strenges Halten auf Gesezlichkeit.

Endlich werden die Propheten immer weniger und der freiere Beobachtungsgeist seltener. An ihre, der Lehrer, Stelle traten nur Gelehrte, d. i. Männer, die alte Säzze lernten, die sie aus alten Schriften genommen hatten. Studium und eine beschränkte Speculation beginnt nun. Allmählich trennt sich Volksglaube und Philosophie. Die Hohenpriester wurden nach und nach die eigentlichen Vorsteher der Nation, da das Persische Reich unter Alexanders zertrümmerndem Kriegszuge zerfiel.

Siebente Periode.

Von Alexander und der Regierung der macedonisch-ägyptischen Ptolomäer, und dann der syrischen Seleuciden bis zu den Makkabäern; 336 bis 167 v. Ch. Griechischer und Syrischer Einfluſs.

Schon sechs Jahrhunderte vor Christus ging eine Colonie Juden bei den Verwüstungen der Assyrer nach Aegypten Jer. 42—44. Darauf führt Alexander 336 v. Ch. wiederum eine grosse Colonie dahin, um sein Alexandrien bevölkern zu helfen und ertheilte ihnen viele Vorrechte. — In der jezzigen Periode führte Ptolomäus Lagi 320 v. Ch. 100,000 gefangene Juden nach Aegypten ab, denen er 312. noch eine andere ansehnliche Colonie folgen lieſs.

Dort in Alexandrien beginnt nun eine neue Mischung des jüdischen und ägyptischen Nationalcharakters, verbunden mit einer höhern ägyptisch-griechischen Cultur.

a) In Palästina blieben zwar die Hohenpriester an der Spizze des Volks, allein die Wahl der Senatoren und der Vorsiz im Sanhedrin machten mehr Gelehrsamkeit nöthig. Der Tempelschaz stieg unter dieser Administration gar sehr. Um 180. v. Ch. versuchte erst der syrische König Antiochus Epiphanes die Juden zu gräcisiren; dann führte der Hohepriester Josuah griechische Sitten ein; bis die gar zu grosse Bedrückung der Juden, die mit Gewalt gräcisirt werden sollten, den Aufstand unter den Makkabäern erregte.

b) Keime des Verkehrs mit Griechen und Syrern findet man in der, ursprünglich in syrochaldäischer Sprache verfaſsten, Schrift Σοφια, abgefaſst von Jesus, aus Jerusalem, Sirachs Sohne, etwa 180. v. Ch. Mit vielseitiger Bildung, die schon von einem Sittengemälde zur moralischen Untersuchung übergegangen war, verband er auch Kenntniſs der Menschen. Geistesbildung hatte ihm einen hohen Werth K. 39, 1—11. Neben den altisraelitischen Ansichten findet man auch eine Ahndung der menschlichen Freiheit. Gott habe den Menschen frei erschaffen und Niemand befohlen, gottlos zu seyn, auch sei der Mensch nicht von Natur stolz. 10, 14. 22. — Nicht Gott verführt, wir, nur wir; 15, 11. 10, 15. 16. Wenn der Gottlose dem Teufel fluche, so fluche er sich selbst. 21, 30. Auch möglichste Unabhängigkeit von andern durch Thätigkeit empfiehlt er 33, 19—24. 40, 29—32. — Uebrigens schon eine Ahndung von Antagonismus in der Natur; in der Welt seien immer zwei und zwei Dinge einander entgegengesezt; daher Leiden in der Welt sein muſsten; 33, 10—15. Auch ahndete er eine Naturnothwendigkeit; jeder Mensch muſs sterben, weil er Hang zur Sünde hat. 25, 32. Uebrigens erscheint er, wo nicht als Misogyn, doch mistrauisch gegen das zweite Geschlecht. So spricht er von der Herrschsucht und Unverschämtheit der Weiber und Weiberlist geht ihm über alles; 25, 18. ff.

Einmal erscheint schon hier ἀϑανατος, 17, 30. wer kann aber wissen, was im Original stand? Das syrochaldäische Idiom hat kein Adjectif dieser Art.

Dies war die Zeit des Glaubens an den Einfluſs fremder Geister, namentlich böser — dem Jehovah widerstrebender — Dämonen auf Menschenseelen, auf Epilepsie, Schwermuth und andre unnatürliche Erscheinungen.

c) Aber auch Spuren des ägyptischen Einflusses auf die Juden sind nicht zu verkennen.

Die Verbindung mit Aegypten führte zur Bekanntschaft mit mehrern ganz verschieden gebildeten Menschen, zur Bereicherung mit verschiednen Vorstellungsarten und Bezeichnungen, aber auch mit neuem Aberglauben, Schwärmerei, Mysticismus und Mönschsgeist, insbesondere mit einer sogenannten griechischen (hellenistischen), d. i. einer durch Vermischung sehr verunstalteten Philosophie. Was der einst in Aegypten gewesene Grieche Pythagoras im Geiste seiner Zeit vorgetragen hatte, ward mit platonischen Dogmen und einer orientalischen Schwärmerei von Chaldäa her versezt. — Hier gründete sich die allegorische Ausspinnung der alten heiligen Schriften und die Versuche zu philosophischen Läuterungen des Volksglaubens.

Achte Periode.

Von der Wiederherstellung der Unabhängigkeit durch die makkabäische Familie bis zur Erhebung der Herodischen Familie auf den jüdischen Königsthron; 167 bis 37 v. Ch. — Einfluſs der Römer.

Freiheit, und zwar Religionsfreiheit (ἀτελεια 1 M. 10, 34.) und ein edlerer Heroismus, als in der alten Richterzeit, trieb in Palästina den Priester Matathias an, 167. einen Aufstand gegen den König von Syrien Antiochus zu beginnen, worin ihm sein Sohn Judas Makkabi, und nach dessen Tode zwei andre Sohne Jonathan und Simon folgten. Jezt schon begann die erste Freundschaft mit den Römern! Seit ungefähr 60 J. v. Ch. ward der Judenstaat von Rom abhängig.

Die Heldenfamilie der Priester, die wir Makkabäer nennen, trieb zum Theil ein religiöser Fanatismus, unterstüzt durch die nur aufgekommnen Ideen der Unzerstörbarkeit ihrer Körper, die einst wieder aufgewekt wurden. Jezt war auch schon Adel (γενναιος 2 M. 6, 28. 7, 21.) ein Kennzeichen der Helden; der Wildheit (βαρβαρικος 2 M. 5, 22.) stand jezt schon Humanität (φιλανθρωπια, 2, 6, 22. 14, 9. φιλαδελφος, 2, 15, 14. φιλοστοργια. 2, 6, 20. εὐνοια, 2, 9, 21. 26. 11, 19.) auch in der Sprache entgegen. — Sap. 8, 19. kömmt zuerst das Wort ἐυφυης vor, *bona indole praeditus* vgl. 2 M. 4, 32.

Aus der religiösen Schwärmerei und der abergläubischen Anhänglichkeit des Volks an Mosehs Auctorität und Schriften entsprang die ursprünglich religiöse, dann politische Volkssecte der Pharisäer, der ächten Mosaisten und Casuisten, der Ueberstrengen im äussern Ceremoniel und der Orthodoxie. Durch ihre Heiligkeit wurden sie eingebildet und ehrsüchtig, beherrschten die Gemüther des Volks, und waren die eigentlichen Volkslehrer, und bekehrungssüchtig, sie wurden feine, politisch-jesuitisch gewandte Volkstäuscher, Erbschleicher bei den Wittwen und so politisch-mächtig. Sie ahndeten Unsterblichkeit, als Metempsychose der deponirten göttlichen Seelensubstanz, und Willensfreiheit, als göttliche Vorherbestimmung. Wie sich der Pharisäismus mit griechischer Philosophie vertragen konnte, sieht man aus dem Joseph. Der Pharisäismus ward zuletzt ein moralischer Probabilismus neben dem Geiste des Separatismus. Er bildete jene listige Verfanglichkeit, jene heuchlerische Gleisnerei, die zuweilen als Weltkenntniſs gilt.

Später, und zwar aus den vornehmern Klassen bildete sich die Secte der Sadduk äer; — eine ursprünglich halbpolitische, halbphilosophische Secte. In ihr vereinigten sich die Groſsen, daher sie denn auch gleich durch ihren Ursprung eine Tendenz gegen die Popularität der Pharisaer hatte. Sie hoben den Einfluſs der Geister auf und behaupteten eine desto unbeschränktere Willensfreiheit, eigne Wahl und eigne Schuld wie eignes Verdienst. — Hier

schon zeigt sich eine reinere Menschenkenntniſs, Ahndung höherer Würde in einer bessern Willensfreiheit. Ob sie die Materialität und sogar die Vergänglichkeit der menschlichen Seele behauptet haben, steht doch noch sehr dahin. Man sollte meinen, daſs die Saddukäer durch feinere Bildung den Menschen mehr kennen gelernt haben muſsten, als die auf den Pöbel wirkenden Pharisäer.

Die Essäer gingen von der ackerbauenden Volksclasse aus, haſsten den Sclavenstand, und athmeten Freiheitssinn und Gleichheit der Güter aller Menschen. Mit dem Volke glaubten sie, und noch strenger als die Pharisäer, an die Vorherbestimmung aller Ereignisse, doch lehrten sie auch in ihrer Zurükgezogenheit, Unabhängigkeit von Natur und Schiksal und Bedürfnissen. Sie waren weniger politisch religiöse Secte als jene beiden, vielmehr ein geheimer Orden, mit Vorstehern, Graden und Ordensbüchern. Sie verstanden die Selbstbesiegung, auch im Schmerze, sie übten Enthaltsamkeit wie dienstfertige Menschenbehandlung. Uebrigens glaubten wenigstens die praktischen Essäer in Palästina an Geister-Einflüsse. — Bei ihnen findet sich indeſs noch reinere Menschenkenntniſs, die sich besonders durch ihr Anschlieſsen an die Kinderwelt darthut.

Die ägyptischen Essäer waren mehr Republikaner, alle gleich und frei nach dem Gesezze der Natur, die alle durch natürliche Verwandtschaft zu Brüdern macht. Auch sie glaubten an die Macht des Menschen über seine Neigungen. Dort fand sich die eigene Art von contemplativen oder beschaulichen Essäern (ϑεωριαν ἀσκησαμενοι), welche man Therapeuten, d. i. Seelenärzte für alle Gebrechen und Leidenschaften des Gemüths nannte. Diese Enthusiasten überspannten die Bestrebungen des Menschen!

In Aegypten war pythagorischer Aberglaube und platonische Philosophie mit Orientalismen in Verbindung getreten. Davon zeugt der Ein Jahrhundert vor Ch. lebende Verf. der Σοφια Σαλωμων. Die orientalische Emanationstheorie lieſs wenigstens den Menschen ursprünglich rein erschaffen und zum εἰκων ἰδιας ἰδιοτητος C. 2, 23. berufen, so wie mit einer von der Gottheit rein ausfliessenden — ἀποῤῥοια της τος παντοκρατορος δοξης 7, 25. — die ganze Welt durchdringenden, alles Edele erzeugenden Kraft versehen sein. Der Verf. sprach gegen die epikuräischen Weltleute, welche sich für zufällig (αὐτοσχεδιως 2, 2.) gebohren und die Seele für einen einst zerflatternden Funken hielten. Mit dem Glauben an das ewige Licht in der Menschenseele (7, 26. Φωτος ἀϊδιου ἀπαυγασμα) auch der siegende, ja hier schon triumphirende Glaube an Unsterblichkeit (ἀϑανασια 3, 4. 4, 1. 15, 3.) Der Ursprung des Gözzendienstes wird hier im Menschen, in der menschlichen Eitelkeit, κειοδοξια 14, 14. gesucht; so wie Gözzen und Thiere tief unter die Menschen gesezt werden. Jenes sind unvernünftige Phantasmen. — Die Ahndung des verführenden Zaubers der Φαυλοτης, der Schlechtheit, liegt 4, 12. Inhospitalität oder Fremdenhaſs der Aegypter wird gerügt, 19, 13. 14. Merkwürdig ist, daſs hier schon der philonisch-johanneische λογος in seinem Doppel-

sinne (als Wort, Sprache, und als Gedanke, Vernunft) vorkommt. *)

Auch im zweiten Theile dieses Buchs spricht noch der Glaube, daſs der unsterbliche Geist der Gottheit in allen Völkern liebend und zur Erkenntniſs führend, als ein Funken ihrer alles durchdringenden Weisheit wirke; 11, 21. — 12, 1.

---

*) Die Belege s. in *Keil de doctoribus vet. eccl. etc. comm. II.*

Neunte Periode.

Unter den Herodianern, bis zur Zerstörung Jerusalems. Wahrscheinliche Entstehungszeit der mehrsten neutestamentlichen Schriften.

Die Geschichte dieser Periode muſs offenbar davon ausgehen, daſs die verschiednen Wörter, welche in der Sprache dieser Zeit den Begrif **Seele** bezeichnen, aufgestellt, daſs ihre Bedeutungen gesondert, und so viel möglich eine geschichtliche Darstellung des Ganges gegeben werde, den jedes dieser Wörter mit seinen Bedeutungen bis dahin nahm, wo es in den Schriften dieser Periode zur Bezeichnung der am innern Menschen wahrgenommnen Erscheinungen gebraucht wird.

Diese Darstellung befindet sich denn nun schon mit den nöthigen Belegen in der Geschichte der Psychologie von S. 99. an, wo die psychologischen Bezeichnungen der Griechen mit möglichster historischer Treue aufgestellt sind, und auf diese müssen wir hier zurükverweisen. Denn in der Sprache der Griechen sind die Originalschriften sowohl als die Uebersezzungen althebräischer Denkmäler abgefaſst, aus denen wir die Menschenkunde der Hebräer dieser Periode einzig kennen lernen müssen. Allein bekanntlich hatte die ursprünglich hebräische Denk- und Redeform dieser Schriftsteller auf ihren griechischen Ausdruk einen ungemein groſsen Einfluſs, und man hat sie, zum Unterschiede von den ächten Hellenen, Hellenisten genannt. Als solche erscheinen sie dann auch da, wo sie die psychologischen Bezeichnungen der Griechen gebrauchen, und man hat sorgfaltig darauf zu achten, ob sie dies an einer Stelle nach ächt griechischem oder nach hellenistischem Sinne thun. Denn von diesem doppelten Gebrauche desselben psychologischen Wortes sind die Beispiele gar nicht selten. Dies wird sich am deutlichsten ergeben, wenn wir die psychologischen Bezeichnungen der Griechen hier gerade in der Reihe aufstellen, wie dies in der Geschichte der griechischen Psychologie am angeführten Orte geschehen ist (wobei natürlich die Belege aus den Profanschriftstellern wegfallen) und bei den einzelnen Bedeutungen derselben hinzufügen, ob auch die Hellenisten den nämlichen Gebrauch davon gemacht haben, oder ob sie dabei hebräischartig verfuhren.

Ἡ Φυσις.

1) Zeugung, Geburt, physischer Ursprung. So **Paulus** Gal 2, 15. ημεις Φυσει Ιουδαιοι.

2) Das durch Zeugung Gewordene, die angebohrne, angestammte, und so natürliche Beschaffenheit des Körpers.

3) Urbeschaffenheit, besonders angebohrne Gemüthsbeschaffenheit. **Paulus**: Ephes. 2, 3. ἤμεν τεκνα Φυσει ὀργης; unglüklich waren wir durch unsre natürliche Abstammung und

4) Individuelle Gemüthsart.

5) Natur, als wesentliche Beschaffenheit. So Petrus 2 B. 1, 4. ϑειας κοινωνοι φυσεως — Theilnehmer an der göttlichen Natur. Paulus: Gal. 4, 8. ἐδουλευσατε τοις μη φυσει οὐσι Θεοις, ihr dientet den nicht durch ihre Natur wirklich existirenden Götterwesen.

Mit diesen hängen folgende Bedeutungen zusammen:

a) Natur der Einsicht.

b) Natur als Wesen, ein erzeugtes Geschöpf; Jakobus: 3, 7. πασα φυσεις ϑηριων τε και πετεινων ἑρπετων τε και ἐναλιων δαμαζεται και δεδαμασται τῃ φυσει τῃ ἀνϑρωπιτῃ; alle thierische Wesen werden von menschlichen Wesen bezwungen.

c) Natur, als Naturregel und Naturnothwendigkeit, natürliche Einrichtung, Naturtrieb. Paulus: Rom. 2, 14. vgl. 27. φυσει τα του νομου ποιειν; aus natürlichem Triebe das Rechte thun. 1, 26. μετηλλαξαν την φυσικην χρησιν εἱς την παρα φυσιν: ein naturgesezwidriger Gebrauch. 11, 21. vgl. 24. οι κατα φυσιν κλαδοι naturgemäſs entsproſsne Zweige; παρα φυσιν naturwidriges Einpfropfen. 1 Kor. 11, 14. αὐτη ἡ φυσις διδασκει, ὁτι ἀνηρ μεν ἐαν κομᾳ, ἀτιμια αὐτῳ ἐστι; eine naturgemäſse Sitte erklärt es für unanständig. Buch der Weisheit 7, 20, φυσεις ζωων και ϑυμοι ϑηριων, die Natureinrichtungen und Naturtriebe der Thiere.

d) Natur als ein Ganzes.

e) Natur als Materie oder das beharrliche Substrat aller Erscheinungen.

6) Natur als beharrliches Seyn, als Existenz.

Man sieht aus diesem Gebrauche, den die Hellenisten von der griechischen psychologischen Bezeichnung φυσις machen, nur Paulus habe geahndet, daſs etwas auch ohne Unterricht, selbst ohne jüdische Religion, in allen Menschen als Eingebung eines Naturtriebes oder Instincts vorhanden sei.

Ἡ Ψυχη.*)

1) Athmende Erscheinung, Athem. Hiob 41, 21. ψυχη αὐτου ἀνϑρακες sein Athem ist Flamme. Paulus Apostelgesch. 20, 10. ἡ ψυχη ἀυτου ἐν αὐτῳ ἐστιν, noch ist Athem in ihm (dem Herabgestürzten.)

2) Das, wovon das Athmen ein Zeichen ist, Leben, rege, lebendige Kraft. — Genes. 1, 30. ὁ ἐχει ἐν ἑαυτῳ ψυχην ζωης — was Leben hat 2, 7. der Mensch ward vom Schöpfer zu einer ψυχη ζωσα gemacht. Matth. 2, 20. ζητουντες την ψυχην του παιδιου, die dem Knaben nach dem Leben trachteten. Apokal. 16, 3. πασα ψυχη ζωης ἀπεϑανεν, alles Lebende starb.

3) Ein einst lebender Mensch, ein Abbild eines Gestorbenenen, ein bewegliches Schattenwesen. — So ist noch ψυχη im Hades Ps. 16, 10. ὀυκ ἐγκαταλειψεις την ψυχην μου ἐις ᾁδην, nicht immer wirst du mich im Hades lassen; vgl. Apostgesch. 2, 27. 31. — Sogar der Leichnam Levit. 19, 28. ἐντομιδας ὀυ ποιησετε ἐπι ψυχῃ ἐν τῳ σωματι ὑμων; ihr

---

*) S. Geschichte der Psychologie S. 103.

sollt euch um eines Todten willen keine Wunden beibringen (vgl. *Rosenmülleri Schol. ad h. l.*).

4) Gemüthsbewegung, Ankündigung des innern Lebens. 1 Chron. 12, 38. παντες ἐν ψυχῃ ἐιρηνικῃ; Ισραηλ ψυχη μια; alle waren einmüthig, wie ein Herz. In diesem Sinne wird es mit καρδια verbunden, Apgesch. 4, 32. Matth. 12, 18. Gefühl des Wohlgefallens. 11, 29. Gefühl der Ruhe. — Dem πνευμα wird es entgegengesezt 1 Thess. 5, 23.

5) Instinct, Begierde.

6) Der Gegensaz von σωμα, — das sich selbst Bewegende, das Denkende im Menschen. Hier tritt nun der Fall ein, daſs der hellenistische Sprachgebrauch den ursprünglich hellenischen durch seinen Orientalism modificirt, und mit der Bezeichnung ψυχή und dessen Derivaten eigenthümliche dem Hellenismus fremde Modificationen verknüpft hat. Als solche möchten sich etwa folgende ansehen lassen:

a) **Menschen** überhaupt, **Leute**, ganz wie unser Ausdruk **Seele** auch in diesem Sinne vorkommt. Genes. 46, 18. 27. ἐννεά, δεκαεξ, ἑβδομηκονταπεντε ψυχαι. Apgesch. 2, 41. ψυχαι τρισχιλιαι. So für Person, Selbst, Jerem. 3, 11. Ισραηλ ἐδικαιωσε την ψυχην αὐτȣ — Er selbst hat sich gereinigt.

b) Die thierische Seele, als Siz der Gemüthsbewegungen. Daher ist ein ψυχικος 1 Kor. 2, 14. der blos ψυχην hat, und als hätte er nur diese, handelt, der sich also nicht zu dem Göttlichen dem πνευμα erhebt; Judä v. 19. πνευμα μη ἐχων. Daher ist seine σοφια ψυχικη Jakob. 3, 15. auch nur ἐπιγειος, oder wohl gar δαιμονιωδης, einem falschen Geiste, dem der Leidenschaft Preis gegeben.

c) **Höhere** Begierde, also **Wunsch** γυνη κατα ψυχην Sir. 7, 27. παν προς ψ. 1 Sam. 23, 20. nach seinem Herzen. Herzliches Verlangen Prov. 13, 25. Entſchluſs, Wille, Luk. 21, 19. vgl. Apgesch. 14, 22. Daher ἐκ ψυχης willig, gern, Ephes. 6, 6. Das höhere Leben Matth. 16, 25. Joh. 12, 25. Die bessere Seele, d. h. kräftiger, guter Wille 1 Petr. 2, 11.

Το Πνευμα.

1) Wind, Sturm. Ps. 104, 30. πνευμα Θεου, Joh. 3, 8. το πνευμα, ὁπου θελει, πνει.

2) Hauch, Anhauch, Genes. 2, 7. und vielleicht Jak. 2, 26. το σωμα χωρις πνευματος νεκρον εςι. Athem Hiob 34, 14. 15.

3) Lebenskraft; Matth. 27, 50.

4) Sinn für Gesinnung. — In dieser Bedeutung erhält πνευμα meist Epitheta Ps. 34, 18. ταπεινον. Predg. 7, 8. ὑψηλον. Richt. 9, 23. πονηρον. Ezech. 11, 19. καινον. Röm. 2, 29. 7, 6. 8, 1. 2. 9. 11. **Ein** Geist 1 Kor. 12, 11.

5) Der im Körper lebende flüchtige Menschengeist. So der Schattengeist der Verstorbnen *opp.* σαρξ, ohne Fleisch und Bein Luk. 24, 36. 38. Gal. 5, 5.

Die bisher aufgeführten Bedeutungen von πνευμα haben die Hellenisten von dem ächten Hellenismus entlehnt. Allein die orientalischen Ideen von רוח und נפש, mit denen sie zu dem Gebrauche dieses Wortes kamen, brachten nun mehrere Modificationen in die Anwendung, welche sie davon machten. — Sie sind folgende:

6) Durch den רוח, welcher sich mit dem menschlichen πνευμα verband, kam in den Menschengeist etwas Göttliches; er ward zum Geiste einer höhern Ordnung, als der menschlichen, hypostasirt, er ward zur Gottheit selbst. So ist πνευμα κυριου synonym mit רוח יהוה. Richt. 5, 10. und ergoſs sich in die religiös Begeisterten Joel 2, 28 f. — Schlechthin heiſst die Gottheit ein Geist Joh. 4, 24. Das Eine göttliche πνευμα erhielt aber auch den ausgezeichneten Namen πν. ἁγιον, das ausgezeichnete, im Gegensaz von πνευματα δαιμονιου ἀκαθαρτα Luk. 4, 33. Das πν. ἁγ. heiſst auch bei Johannes παρακλητος. 7, 39 u. a. πν. ἀληθειας 16, 13. im Gegensaz des κατηγορος oder κατηγωρ, Apokal. 12, 10. und διαβολος Joh. 8, 44. Wem jenes πν. ἁγ. zu Theile ward, der erhielt auch eine reine, bessere Gesinnung. der Gottheit ward er ähnlich; ἀγομενοι πνευματι Θεου εἰσι υἱοι Θεου; Röm. 8, 14. — Manchen wird es ungemessen zu Theil, οὐκ ἐκ μετρου Joh. 3, 34. es war ein Antheil am göttlichen Wesen Ephes. 1, 13. 14.

Wie Gott, heiſsen die Untergeister πνευματα, die guten Genien, λειτουργικα Hebr. 1, 14. im Gegensaz der Bösen ἀκαθαρτα Matth. 10, 1. πονηρα, Luk. 7, 21.

7) Das höhere Lebendige, kräftiger Bewegliche. So die stürmischen Gemüthsbewegungen und Affecten Richt. 8, 3. 9, 23. So noch mit ψυχη verbunden — Herz und Gefühl 1 Thess. 5, 23. Hebr. 4, 12. — Gefühl 2 Kor. 2, 12. Gefühl der Freude Joh. 11, 33. — Dem γραμμα entgegengesezt ist πνευμα das Lebendige, Thätigwirksame 2 Kor. 3, 6.

8) Endlich überflügelte πνευμα selbst alle Bedeutungen von ψυχη. Es wird eine höhere Kraft von göttlichem Anhauche im Menschen erzeugt, die sich ankündigte, entweder blos in den Begeisterungen der Phantasie Apokal. 1, 10. oder in der höhern Stärke, in dem mächtigern Triebe des Geistes Matth. 1, 18. Luk. 1, 15. 35. — eine überschwengliche Kraft, die Wunder bewirken kann Matth. 12, 28. vgl. Röm. 1, 4. πνευμα ἁγιωσυνης; — der allbelebende höhere Genius — Genie, als Gabe, nicht der Natur, sondern Gottes Joh. 3, 34. — Aus dieser allgemeinern Anwendung dieses Wortes möchten sich nun folgende besondre Gebrauchsarten herleiten lassen:

a) Höherer Trieb Luk. 4, 1. 14. höherer Instinct und Ahndungsvermögen 1 Timoth. 4, 1. vgl. Apgsch. 16, 16. wo ausdrüklich πυθωνος hinzugefügt ist. — Höheres Gefühl der Kraft in sich 2 Tim. 1, 14. 1 Kor. 6, 19. — Princip der Begeisterung, unterschieden von νους 1 Kor. 14, 14.

b) Höherer Wille — im Gegensaz von σαρξ Matth. 26, 48. Apgsch. 19, 21.

c) Höheres Erkenntniſsvermögen. — Menschenkenntniſs 1 Kor. 12, 10. Einsicht, Luk. 1, 80. Ein Geist bezeugt es unserm Geist, Röm. 8, 16. Selbst der Lehrer heiſst πνευμα 1 Joh. 4, 1. 2.

Daher gab es denn auch keinen höhern Titel als πνευματικος; der Begabteste, Begeistertste, Belebteste, Gebildetste; entgegengesezt dem blos Thierischen, ψυχικος 1 Kor. 15, 44. 46.

Ο Νοος — Νους.

Die Bedeutungen dieses Wortes im frühesten Sprachgebrauch der Griechen a) der Schnellste, Beweglichste. b) Der Blik, das Sehen. c) Der aufmerksame Blik, Wahrnehmung. d) Tiefblik, Scharfblik, Verständigkeit (als Naturgabe) sind dem Sprachgebrauche der Hellenisten der Bibel fremd; und sie bedienen sich dieser Bezeichnung blos in ihrem abstractern Sinne, und deuten dadurch an:

1) Besinnung, Ueberlegung. — Exod. 7, 23. Φαραω ὀυκ ἐπεστησεν τον νουν αὐτου οὐδε ἐπι τȣτῳ. — Rüksicht auf etwas nehmen; Hiob 7, 17. Θεος προςεχει τον νουν εἰς ἀνθρωπον. — Grade wie das Hebräsiche לב.

2) Absicht in den Entwürfen, Vorsaz, Plan. Jes. 10, 7. 40, 13. 1 Kor. 2, 16. Röm. 11, 34. τις ἐγνω νουν κυριου.

3) Gesinnung, Weish. 4, 12. νους ἀκακος ein unschuldiges Herz. Paulus fordert bei der Sinnesänderung eine ἀνακαινωσις του νοος; also nicht einen neuen (das wäre unpsychologische Forderung), sondern nur einen erneuerten νους; so wird Eph. 4, 23. verlangt ἀνανεουσθαι τῳ πνευματι του νοος. Die Christen sollen sich in Einem Sinne bevestigen 1 Kor. 1, 10. ἠτε κατηρτισμενοι ἐν τῳ αὐτῳ νοϊ και ἐν τῃ αὐτῃ γνωμῃ. — So deute ich 1 Kor. 2, 16. ἡμεις νȣν χριστου ἐχομεν; wir Geweihete (πνευματικοι) haben den Sinn des Messias. Derselbe Paulus schrieb Röm. 1, 28., wie die Völker die Gottheit gering geachtet, so überlieſs auch diese sie ihrem ἀδοκιμος νους, d. i. ihrer unächten, ungeläuterten, ungeprüſten Gesinnung, Gemüthsart, fast wie der νους ἀκαρπος 1 Kor. 14, 14.

4) In der Bedeutung des alldurchdringenden Weltverstandes kömmt der νους wohl in den Philosophemen des Philon vor, nicht aber in den populären heiligen Büchern.

5) Reine Erkenntniſs, Ueberzeugung. Röm. 14, 5. ἑκαςος ἐν τῳ ἰδιῳ νοϊ πληροφορεισθω; jeder sei fest und beharrlich in seinen Ueberzeugungen; — denn es ist hier mit dem Φρονειν verbunden.

Merkwürdig ist der Paulinische νȣς της σαρκος um so mehr, da er anderwärts den νȣς gerade der σαρκι (körperlichen Sinnlichkeit) entgegensezt. Kol. 2, 18. Paulus scheint damit einen schwachen, von der Leidenschaft verblendenten Privatsinn zu bezeichnen; Φυσιουμενος ὑπο του νοος της σαρκος αὐτου, wäre mithin derjenige, welcher das, was er nie erfuhr, durchdringen will, aufgeblasen von seiner Gemüthsschwäche.

6) Verstand und Vernunft als Vermögen. — Auch dafür sezzen die Hebräer ihr vieldeutiges לב. — Wenn es diesen Sinn haben sollte, scheinen die Hellenisten νους gebraucht zu haben. Jes. 41, 22. Von Gott gesprochen braucht der Hebräer רוח, was der Hellenist auch durch νους gibt. 40, 13. — Der νους (zumal der πολυΦροντις, der zerstreute) wird vom Körper gedrükt; Weish. 9, 15. Den nichtjüdischen Nationen legte Paulus eine ματαιοτητα του νοος, bei, d. i. Verblendung, Unwissenheit, Schwä-

che des Verstandes; ἐσκοτισμενοι τῃ διανοιᾳ; gerade wie er ein ähnliches ματαιωθηναι von der καρδιᾳ behauptet Röm. 1, 21. Apokal. 13, 18. 17, 9. heiſst es, νουν ἐχειν von dem, der rechnen kann. So müssen die ἀνθρωποι διεφθαρμενοι τον νουν 1 Tim. 5, 6. 2 Tim. 3, 8. nichts anders sein als ἀπεστερημενοι της ἀληθειας, denn eigentlich kann der νους nicht verderbt werden. Eben so tropisch steht Tit. 1, 8. μεμιανται και ὁ νους και ἡ συνειδησις; — so ist also νους von der συνειδησις, von der beflekten, der unreinen nämlich, unterschieden.

Lukas liebt die Metapher διανοιγειν τον νουν 24, 45. vgl. Apostgesch. 17, 3.; er öfnete ihnen den Kopf, wie wir sagen, daſs sie verstehen lernten; also er wekte ihr Fassungsvermögen. Gewöhnlicher ist ἀνοιγειν τους ὀφθαλμους, Luk. 24, 31. den Sinn aufschliessen, erweitern, d. h. zum freien Gebrauche desselben verhelfen; wie Genes. 21, 19. wo im Hebr. פתח steht, welches öfnen und lehren bedeutet. Derselbe Lukas, Apostgesch. 16, 14. spricht auch διανοιγειν την καρδιαν. — Statt des metaphorischen Ausdruks steht der eigentliche νουθετειν 1 Thess. 5, 12. 14. und νουθεσια κυριου Ephes. 6, 4.

Dieses Fassungsvermögen übersteigt εἰρηνη Θεου ὑπερεχουσα παντα νουν. Phil. 4, 7. Denn nach Paulus kann die Gottheit ungleich mehr wirken, als wir verstehen und begreifen — ἡ νοουμεν Ephes. 3, 20.

Das Verhältniſs des πνευμα zu νους sezt Paulus 1 Kor. 14, 14. 15. 19. fester. Wenn ich, spricht er, im Zustande der Entzuckung bete, so wirkt nur mein πνευμα, (von dem man die Begeisterung herleitete) allein mein Verstand, mein Bewuſstsein, nimmt daran keinen Antheil, es ist unthätig, nicht mitwirkend. (ἀκαρπος νους, weil er nicht mitbetete; die Zunge wird nur vom πνευμα bewegt und stammelt unverstandne Worte.) Dieser Aeusserung liegt eine wichtige pragmatische Regel zum Grunde: auch die Vernunft soll praktisch werden, soll zur Verständigung der dunkeln Gefühle helfen! Das πνευμα soll nicht ohne νους dichten und vortragen; nicht viel Worte mit der Zunge machen, dagegen lieber weniger, aber mit Verstand vortragen, damit andre belehrt werden. Damit ist sogleich 2 Thess. 2, 2. zu verbinden, ob wohl Schleusner diese Stelle anders ansieht und νους von den erlangten Kenntnissen im Christenthume erklärt. Paulus ermahnt die Thessalonicher: laſst euch nicht durch falsche Enthusiasten, durch Lehrer mit dem vorgeblichen πνευμα θεου, durch ihre beunruhigenden Prophezeihungen so leicht und geschwind um eure gesunde und starke Vernunft bringen, εἰς το μη ταχεως σαλευθηναι ὑμας ἀπο του νοος, eigentlich: von dem Gebrauche der Vernunft gewaltsam ablenken.

Röm. 7, 23. führte Paulus einen νομος του νοος μου auf, d. i. die von der Vernunft anerkannte göttliche Regel in uns. V. 25. spricht er: ἐγω τῳ νοϊ δουλευω νομῳ θεου; (dieser νομος Θ. ist v. 22. beschrieben: νομος του Θεου κατα τον ἐσω ἀνθρωπον) dieser νομος Θ. ist aber entgegengesezt dem νομος ἁμαρτιας ἐν τοις μελεσι; er ist also sichtbar das Gegentheil von der Sinnlichkeit; das Nichtinstinctmässige, Thierischartige der Menschen, das mit Bewuſstsein und Freiheit Erzeugte.

So ist also der νους im N. T. das Princip aller praktischen Wahrheit, das Organ im Menschen, womit er die Täuschungen auflöst und die Widerstände bekämpft, welche von der Aussenwelt und dem Thierischen seiner Natur hergekommen, ihn abhalten wollen, die Anlage zur Göttlichkeit sichtbar und wirksam werden zu lassen. Bei Paulus ist νους beinahe das, was wir praktische Vernunft nennen, und so liegt in diesem Worte eine religiössittlichere Tendenz bei P. zu Tage, als bei den griechischen Philosophen.

Ὁ Θυμος.

1) Von der Urbedeutung dieses Wortes: tobender, brausender Sturm, welche schon in Homeros verlohren war, ist sonderbar genug etwas Aehnliches durch einen Uebersezzungsfehler des Alexandriners in Jes. 27, 8. gekommen, wo das רוח קדים — ein heftiger Ostwind — durch πνευμα θυμου übersezt ist. — — Die aus dieser ersten hervorgegangenen andern Bedeutungen dieses Wortes: starker Athem, Wallen des Bluts, stürmische Gemüthsbewegung überhaupt, finden in dem hellenistischen Gebrauche der bibl. Schriftsteller keine Bestätigung. Wohl aber brauchen sie es eben so häufig, wie die profanen, um

2) den Zorn anzuzeigen. So wird von den Alexandrinern durch ὁ θυμος και ἡ ὀργη אף übersezt. Genes. 27, 44. Exod. 32, 11. und חרה אף, durch θυμουσθαι, Genes. 30, 2. — So bedeutet es auch in den Redensarten ὁ θυμος ὀργης, Exod. 11, 8. Hiob 3, 17. und ἡ ὀργη του θυμου, Exod. 32, 11. Jes. 30, 27. θυμουσθαι ὀργη 1 Sam. 20, 30.

Eben so ist dies Wort im N. T. gebraucht. So spricht Luk. 4, 28. alle in der Synagoge Gegenwärtige ἐπλησθησαν θυμου, wurden von dem Affecte des Zorns voll (wie sonst von πνευμα), ganz wie Daniel 3, 19. ἐπλησθη θυμου und Apgsch. 19, 28. nennt er die Ephesier γενομενοι πληρεις θυμου. Auf eine ihm eigne Art braucht es Paulus im Plurali, θυμοι, ohngefähr wie die Römer ihr *animi*. So sind θυμοι neben auffahrenden Affecten, ζηλοι und ἐριθειαι genannt 2 Kor. 12, 20. und fast ganz so wieder ἐρεις, ζηλοι, θυμοι, ἐριθειαι Gal. 5, 20. und Ebr. 11, 27. heifst es, Moses habe nicht τον θυμον του βασιλεως gefürchtet. — Derselbe Paulus verbindet θυμος auch mit ὀργη; Eph. 4, 31. πασα πικρια, και θυμος και ὀργη, vergl. Kol. 3, 8. Besonders häufig ist in der Apokalypse von θυμος und ὀργη θεου die Rede 14, 10. 19. 15, 1. 7. 16, 19. 19, 15. — Dem Teufel wird ein θυμος μεγας zugeschrieben 12, 12.

In dieser Bedeutung von *aestus, ira vehementior*, nahm auch *Morus* mit Recht θυμος in Röm. 2, 8. — Denn mit Schleusner und andern eine metonymische Bezeichnung der *poena* darin zu finden, ist Deutung, nicht Uebersezzung. Die Widerspenstigen erwartet θυμος και ὀργη *sc.* Θεου, Gottes starker Zorn und Hafs; vgl. Apokal. 14, 10.

Hier ist nun der Ort von einer ganz befremdenden Bedeutung zu sprechen, welche nicht nur Biel S. 52., sondern auch Schleusner bei diesem Worte anführen: *catachrestice: venenum, ex usu linguae hellenisticae.* — Man weifs nun zwar wohl, wie seltsam die Alexandriner mitunter hebräische Wörter übersezt haben; indessen wäre ein solcher fehlerhafter Gebrauch des Griechischen wohl kaum ein ausreichender Grund, ihn in den Wörterbüchern als eine eigne neue Bedeutung aufzuführen, zumal wenn die falsche Uebersezzung am Tage liegt, und der dabei gemachte Gebrauch des griechischen Wortes nicht allgemein ward. Wie ists aber nur irgend möglich, daſs *θυμος* jemals wirklich die Bedeutung von Gift gehabt haben sollte?

Die erste Stelle, wo *θυμος* so seltsam gebraucht wird, ist Deut. 32, 24. Nachdem es in der Rede des Jehovah geheiſsen hatte: ein Feuer ist von meinem Zorn entzündet (v. 22.), fährt er fort: (nach Dathe) *dentes ferarum illis immittam et venenum serpentum* eigentlich nach den Worten עם-חמת זחלי עפר, *cum veneno repentium pulveris.* Das übersezte der Alexandrier: *μετα θυμου συροντων ἐπι της γης.* Hier kommt also alles auf das Wort חמה an, welches man Gift übersezt, und auf die Frage, ob der Uebersezzer, bei diesem Worte, als er es durch *θυμος* übersezte, an Gift gedacht habe. חמה kommt her von יחם, *incaluit*, warm oder erhizt werden, namentlich von heftigen Affecten, insbesondere vom Zorn wie Deut. 19, 6., und so bedeutet es eigentlich Hizze, *aestus*, namentlich eines erzürnten Gemüths Deut. 9, 19. So weit kann also חמה recht gut durch *θυμος* übersezt werden, da es auch die Griechen von aufwallenden Affecten, von berauschenden Begierden brauchen. *) Allein nun fügen die hebräischen Lexikographen noch die Bedeutung *venenum* hinzu. Eine Möglichkeit des Uebergangs

von jener zu dieser Bedeutung läſst sich allerdings denken (mit Eichhorn, Simonis Wörterb. S. 689.) entweder von erzürnten, wüthenden, und in der Wuth Giftgeifernden Thieren; oder von der Wirkung der Hizze auf die Erhizzung des Blutes, so wie wir giftig für zornig sagen, *venenum ardens*, bei Ovid, oder ראש *venenum aspidum* Deut. 32, 33. *ab inflammatione et aestu.* (Eichhorn 1476. Schulze hingegen 1, 763. läſst schon nur חמה *venenum* bezeichnen, *θυμος* aber in der Apokal. *ardor et aestus libidinis.*) Allein warum sollte die angegebene Stelle nicht auch übersezt werden können: des Wildes Zähne will ich senden, mit der Wuth der Staubkriecher (Schlangen)? Doch in demselben Deut. 32, heiſst es v. 33. noch bestimmter: חמת תנינם יינם, *venenum draconum vinum eorum;* Alexandriner: *θυμος δρακοντων ὁ οἰνος αὐτων.* Im parallelen Gliede folgt nun aber sogleich וראש פתנים אכזר, *et virus aspidum, saevum*; Alexandriner: *θυμος ἀσπιδων ἀνιατος* (*insanabile*). Hier ist nun eigentlich der Siz dieser Bedeutung, weil man nämlich dem Worte ראש, die Bedeutung Gift (doch auch nur in dieser Stelle) geben zu müssen glaubte. Zwar ist ראש von dem ausser Gebrauch gekommenen ראש, *inflammavit*, erhizzen, hergekommen, (doch bedeutet diese Wurzel auch *praecessit*) und soll Deut. 29, 17. eine Pflanze, Erdgalle oder Schierling, der freilich giftig ist, anzeigen. *) Allein der ganze Vers 33. läſst sich bequem auch anders übersezzen. V. 31. heiſsts: bitter sind ihre Trauben; nun 32: ihr Wein ist Drachengluth (für Hizze, d. i. erhizzend; allenfalls: Geifer) und scharfe Kost (als Pflanze) der Schlangen. Also *vinum aestus i. e. inebrians*, Zornwein (*a Deo irato propinatum* Jer. 25, 15. vgl. Eichhorns Commentar zur Apokal. T. 2. p. 146.) oder erhizzender, berauschender Wein (vgl. Lange Schriſten Johannis, Th. 7. S. 298.) Hos. 7, 5. Jes. 51, 17. Jer. 25, 15. Hiob 21, 20.

---

*) S. Geschichte der Psychol. S. 114.

*) Diese Bedeutung von ראש bezweifelt auch Michaelis arab. Fragen S. 144. — Man könnte hier übersezzen: es sei unter euch kein Anmassender, sich Erhebender (caput seinwollender).

Noch führt man (Eichhorn a. a. O.) für die Bedeutug *vinum venenatum pharmaco infectum* an; Hiob 6, 4. Die Pfeile des Allmächtigen sind gegen mich gerichtet אשר חמתם שתה רוחי, deren brennendes Giſt meinen Lebensgeist trinkt (meinen Lebensgeist aussaugt — Müntinghe). Nun gibt es allerdings Giſtpfeile, welche tödten; warum soll den Pfeilen nicht aber auch eine Wuth beigelegt werden können? Auch hier hat der Alexandriner *ϑυμος*. — Kap. 20, 16. heiſst es: Das Giſt der Schlangen (ראש פתנים, Alex. *ϑυμον δρακοντων*) saugt er, ihn tödtet die Zunge der Natter. — Ferner Amos 6, 12. ihr wandelt das Recht in widerliche Galle (לראש משפט, Alex. *εἰς ϑυμον κριμα*); im zweiten Gliede ist statt dessen לענה, *πικρια*, Wermuth. — Ps. 58, 5. Ihr Wüthen (חמת) gleicht der Wuth der Schlangen חמת־נחש, *ϑυμος αὐτοις κατα την ὁμοιωσιν του ὀφεως*. Ps. 140, 4. Unter ihren Lippen ist חמת עכשוב, *ἰος ἀσπιδων ὑπὸ τα χειλη αὐτων*, — der Ottern Geifer. — Hierzu kommt noch B. d. Weish. 16, 5. *δεινος ϑηριων ϑυμος*. — Alle diese Stellen, am wenigsten die lezte, sezzen es bei weitem nicht ausser allen Zweifel, daſs die Alexandriner bei *ϑυμος* wirklich an Giſt gedacht haben.

Auch das N. T. soll *ϑυμος* zur Bezeichnung von Giſt gebraucht haben; doch sind die Stellen, wo es so scheint, nur in der Apokalypse. So 14, 8. Gefallen ist Babel, die grosse Stadt (Rom), weil sie viel Künste zur Unterjochung fremder Völker anwendete. Dies drükte der Dichter durch eine altprophetische Personification der grossen Stadt zu einer Buhlerin mit Liebestränken so aus: *ὁτι ἐκ του οἰνου του ϑυμου της πορνειας* (der schlangenartigen, falschen) *αὐτης πεποτικε παντα τα ἐϑνη*; (ganz wie 18, 3.) weil sie mit ihrem berauschenden Unzuchtsweine (z. B. abgöttischen Gebräuchen) alle Völker tränkte. Eigentlich: mit dem Weine der Gluth der Wollust. Das Bild ist vorzüglich aus Deut. 32, 33. entlehnt, wo auch dem Weine eine Gluth (*vinum inebrians*), eine Berauschung der falschen Schlange beigelegt wird. So wieder v. 10: *αὐτος πιεται ἐκ του οἰνου του ϑυμου του ϑεου*; — jene, welche die Liebestränke kosteten, müssen nun von dem Weine des erzürnten Gottes trinken; (hier wie v. 19. 15, 1. 7. 19, 13. nimmt es auch Schleusner für Zorn.) Eben so ist es 16, 19. er reichte den Heiden den Becher des Zornweins; *το ποτηριον του οἰνου του ϑυμου της ὀργης αὐτου*. (*ϑυμος της ὀργης* Numer. 32, 14. Deut. 29, 24.)

Aus dieser Induction läſst sich als Resultat die Behauptung ziehen, daſs *ϑυμος* in allen diesen Stellen nicht eigentlich Giſt bedeute, sondern ein Accessorium der hizzigen Begierde, der heſtigen Gier; nämlich die glühende, geifernde, berauschende, benebelnde, gleichsam bezaubernde und daher äusserst widerliche Wuth, als Attribut theils der verführerischen Liebestränke, theils listiger und falscher Schlangen. Immer ist es aber sehr merkwürdig, daſs man in diesem Worte im Hellenismus das Widerliche und Verblendende (und insofern Vergiftende) der Leidenschaft schon bemerkbar machen konnte.

Dies ist aber auch die höchste Stufe, bis zu welcher der Hellenismus im N. T. die Bedeutung dieses Wortes fuhrte. In andern blieb er aber selbst hinter Homer zurük, wo θυμος schon als Princip der Erinnerung, Ahndung, Warnung vorkommt. Noch weniger bezeichnet das N. T. damit das Gemüth als Kraft und Seele überhaupt, wie Euripides schon θυμος πρεμαντις hat. — Doch hat der Alexandrinische Interpret der Prov. 29, 11. ὁλον τον θυμον ἀυτου ἐκΦαινει ἀΦρων; und Ezech. 59, 29. sagt sogar Jehovah: ἐξεχεα τον θυμον μου ἐπι τον οἰκον Ισραηλ. An beiden Stellen hat der hebr. Text רוח.

Von θυμος sind mehrere Derivate auch in die Sprache der Hellenisten übergegangen; so das Zeitwort

ἐνθυμεομαι, dessen ursprünglichste Bedeutung wohl gewesen sein mag: innerlich bewegt werden. Doch kömmt es nicht in dieser, sondern nur in den abgeleiteten in den bibl. Schriften vor.

So hat es die Bedeutung: erwägen, überlegen, auf etwas sinnen. Weish. 3, 14. Matth. 1, 20. Das doppelt zusammengesezte διενθυμεομαι in demselben Sinne steht Apgsch. 10, 19. — Jes. 10, 7.

wo im Hebr. das Piel von דמה steht, könnte es auch sich einbilden übersezt werden. Wo es die hebr. Wörter חשק und חמד ersezt, wie Deut. 21, 11. Jos. 7, 21. heiſst es wünschen, begehren — Selbst bereuen muſs es Genes. 6, 7. anzeigen, wo es für נחם steht.

Die Substantiven ἐνθυμημα und ἐνθυμησις. — Jenes Ps. 9, 26. im hebr. Text מזמות — *cogitationes.* Jer. 3, 17. 7, 24. שרירות — *contemplatio.* Ps. 17, 1. מרמה, listige Anschläge. Daher ἐνθυμων, *quod in animo est* Ps. 76, 11. im hebr. חמה.

Im N. T. (denn die Alexandriner gebrauchen es nie und haben nur ἐνθυμημα) ist ἐνθυμησις Gedanke Matth. 9, 4. 12, 25. verbunden mit ἐννοιαι καρδιας Hebr. 4, 12. — Ganz speciell bedeutet es Apgsch. 17, 29. ein Kunstgebilde, ἐνθυμησις ἀνθρωπου.

Ἡ Φρην.

Die Hellenisten bedienen sich dieses Wortes nur in der Mehrzahl und nur zur Bezeichnung solcher Erscheinungen am Geiste des Menschen, welche wir zum Erkenntniſsvermögen rechnen. Die Alexandriner übersezten das hebr. כסיל und חסר לב durch ἐνδεης Φρενων Prov. 7, 7. 9, 4. 18, 2. — und ἐνδεια Φρενων 6, 32. unbesonnene Menschen, Mangel an Besonnenheit. — Im N. T. gebraucht nur Paulus dieses Wort 1 Kor. 14, 22. μη παιδια γινεσθε ταις Φρεσιν, wo offenbar nicht moralische Reife, sondern gereifte Urtheilskraft angezeigt werden sollte. — Darauf führt auch das Derivatum, dessen er sich bedient ἑαυτον φρεναπατᾳ Gal. 6, 3. und φρεναπαπαται Tit. 1, 10. Menschen, die sich selbst betrügen.

Ἡ Καρδια.

1) In der eigentlichsten Bedeutung, wo es den Herzmuskel anzeigt, haben die Hellenisten dieses Wortes sich nicht bedient, und auf keinen Fall darf man durch Richt. 19, 5. vgl. Genes. 18, 5. Ps. 104, 15. sich berechtigt glauben, ihm die Bedeutung Magen beizulegen; denn offenbar ist hier לב statt des Pronomen der Person. — Von der Lage des Herzmuskels kam es her, daſs sich, ob auch erst spät, im Orient an לב die Bedeutung: das Tiefe, das Innere anschloſs (nicht eigentlich die Mitte) καρδια ϑαλασσης Ezech. 27, 4. βαϑη καρδιας ϑαλασσης Jo. 2, 4. wie Ps. 48, 2. καρδια της γης Matth. 12, 40. wo καρδια pleonastisch steht; so wie Deut. 4, 11. der Berg Sinai brennt עדלב השמים, wo die Alex. übersezzen ἑως του οὐρανου.

2) Gefühl und Affect — Herz im gewöhnlichsten Gebrauche. — Es wird bekümmert, ταρασσεται Joh. 14, 1, ihm ist ὀδυνη Röm. 9, 2. Es läſst sich beruhigen durch Zureden: λαλειν εἰς την καρδιαν Genes. 50, 21. Richt. 19, 3. ἐπι καρδιαν Ruth 2, 13. 2 Chron. 30, 22. Es wird erfreut ἠγαϑυνϑη Richt. 18, 20. wohin auch das ἐϑρεψατε τας καρδιας Jakob. 5, 5. gehören möchte, wo es doch schwerlich den Magen bezeichen kann.

3) Am häufigsten gebrauchen sie es für Gesinnung, wofür wir auch wieder Herz sagen; wie die Hebr. לב. καϑαρα Genes. 20, 5. 6. arglos 1 Tim. 1, 5. 2 Tim. 2, 22. opp. den χειλεσι Matth. 15, 8. καϑαροι τῃ καρδιᾳ Matth. 5, 8. μια — eine übereinstimmende 2 Chron. 30, 12. Act. 4, 32. — Zweideutiges, unzuverlässiges Herz δισση Sir. 1, 25. δειλη Sir. 2, 13. — vgl. Ps. 12, 2. κ. καϑαριζεται πιϛει Apgsch. 15, 9. — aber auch σκληρυνεται, Kap. 19, 9. Bei Paulus ist es der Siz des Glaubens und der Zustimmung Röm. 10, 9. 10. Kol. 2, 2. 2 Tim. 2, 22.

4) Begehrungen. — So der physische Trieb der Nahrung ἐμπιμπλων τροφης καρδιας (wie käme hierher der Magen) Apgsch. 14, 17. — Wunsch, κατα την καρδιαν 2 Sam. 7, 21. David ist ein Mann κατα της καρδιας Θεου Apgsch. 13, 22. Liebe — εὑρε την καρδιαν αὐτου, er fand sein Herz geneigt 2 Kon. 7, 27. von Herzen Röm. 6, 17. von ganzem Herzen lieben, ἐξ ὁλης της κ. (ψυχης, διανοιας, ἰσχυος) Deut. 6, 5. Matth. 22, 37. Luk. 10, 27. Mit vollem Herzen πληρει καρδιᾳ Matth. 8, 25.

5) Siz des Bewuſstseins, ἐχειν ἐν τῃ καρδιᾳ, sinnen Deut. 9, 4. λεγειν ἐν τῃ κ. Apok. 18, 7. in den Sinn kommen ἐγενετο ἐν τῃ κ. 1 Chron. 28, 2. πληρουν τῃ κ. Apgsch. 5, 3. ἀναβαινειν εἰς τ. κ. Kap. 7, 23. In den Sinn bringen διδοναι ἐν τῃ κ. Hebr. 8, 10. βαλλειν εἰς τ. κ. Joh. 13, 2. διανοιγειν κ. Apgsch. 16, 14. ἐλαμψεν Θεος 2 Kor. 4, 6. φωτιζειν ὀφϑαλμους καρδ. 1, 18. φωσφορος ἀνατελλει ἐν τ. κ. 2 Petr. 1, 19. opp. σκοτιζειν ἀσυνετον κ. Röm. 1, 21. Im Sinne behalten ϑεσϑε ἐν τ. κ. Luk. 21, 14. διετηρει ἐν τ. κ. Luk. 2, 19—51. mit einer gewissen Liebe ἐχειν ἐν κ. Phil. 1, 7. εἰναι in Jemandes Herzen sein, 2 Kor. 7, 3. — In den Sinn sezzen τιϑημι εἰς τ. κ. Luk. 20, 14. ἑστηκεν ἑδραιος ἐν τ. κ. 1 Kön. 7, 37. — — Daher das Gewissen, καταγινωσκει καρδια 1 Joh. 3, 20. 21. γραπτον ἐργον νομου ἐν τ. κ. Röm. 2, 11.

Καρδιογνωστης Θεός Act. 1, 24. 15, 8. vgl. Luk. 16, 15. der das geheime Innere des Menschen durchschaut.

Ὁ Λογος.*)

Der ungemein häufige Gebrauch, den die alten Griechen von diesem Worte machen, hat den gros-

---

*) Ausser Biel, Schleusner, Herder (christl. Schrift. 3. Samml. 1796, S. 36. f.), vgl. Paulus die Gottheit als Lehrer durch Werke und Worte, Memorabilien St. 7, 27. ff. (daraus Bauer bibl. Theol. d. N. T. 2, 260 ff.) und St. 8, 114. ff. Darzu Desselben Bemerkungen zu Storr im N. theol. Journ. 1795, Febr. S. 160, und zu Lange ebend. 1797. St. 3, 242. vgl. St. 6, 612. — — Philo und Johannes oder neue philos. krit. Unters. des Logos beim Johannes nach dem Philo, u. s. w. von Heinr. Chr. Ballenstedt, Braunschw. 1802. Die Untersuchung, wie Philo sich den Logos gedacht habe, ist die vorzüglichste Seite dieses Buchs. Weniger erklärt es sich aber darüber, ob der philon. Logos auch der jüdische gewesen, und wie der ursprünglich platonische Logos zu dem Lieblingsschüler Jesu gelangt sey. Uebrigens ist der Gegenstand nicht weit genug historisch verfolgt, und Philo doch nicht hinlänglich benuzt, so wie auch ein lebendigeres Eintreten in den Ideenkreis und in die Verhältnisse dieses Schriftstellers nöthig gewesen sein möchte. Selbst die Stellen, auf welche gebaut wird, sind nicht genau genug nachgewiesen. Daher blikt hier und da Mangel an Ordnung, Bestimmtheit und Deutlichkeit durch. — — Die ausserphilon. jüdischen Vorstellungen vom λογος sind gesammelt von Keil — *de doctoribus ecclesiae culpa* — — — *liberandis comment. II.*

[Auf die neuern Untersuchungen über den λογος konnte der Verf., als er obige Abhandlung niederschrieb, noch nicht Rüksicht nehmen. — Paulus Commentar über das N. T. 4. Th. 1. Abhandl. (wo die in den Memorabilien vorgetragene

sen Vortheil zur Folge, daſs man der allmähligen Ausbildung des Begrifs, den es bezeichnet, genauer als fast bei allen andern nachgehen kann. Man kann übrigens bei dieser Untersuchung der Bemerkung nicht ausweichen, wie vielfache und bis zur Unübersezbarkeit heterogene Vorstellungen sich an Einen Ausdruk anknüpfen können, wenn er mit den Begriffen sehr verschiedner philosophischer Systeme amalgamirt wird. — In den spätern Philosophen ist dies Wort wirklich oft gar nicht zu übersezzen, und kann nur durch Umschreibungen verdollmetscht werden.

Die bibl. Psychologie muſs natürlich die Untersuchungen über den Gebrauch dieses Wortes bei den Profanschriftstellern voraussezzen und hat nur von dem Rechenschaft zu geben, was die Hellenisten mit demselbigen andeuten wollten.

In dem phantasiereichen dichtenden Platon erhebt sich der λογος am höchsten, dem Begriffe und dem Gebrauche nach, — bis zur Gottheit. — Es entsteht nun aber die Frage: wie konnte aus Platons nothwendiger, d. i. unwillkürlicher und unvermeidlicher Dichtersprache eine so willkürliche und absichtliche Gnosis oder ein solches systemartiges Phantasiren entstehen, wobei Hierophanten oder

---

und auch von Carus angenommene Meinung S. 74. zurükgenommen wird) und Bretschneider, systemat. Darstellung der Dogm. und Moral der apokr. Schriften des N. T. B. 1. S. 191. — über σοφια, λογος, πνευμα ἁγιον — sind bekanntlich für den, der weitre Untersuchungen über den λογος anstellen wollte, klassisch. G.]

religiöse Geweihte, wie Philon, das Hypostasiren göttlicher Eigenschaften und Emanationen zum unterscheidenden Charakter annahmen?

Dieser Uebergang scheint auf folgendem Wege erfolgt zu seyn. Es ist einmal ein allgemeiner Trieb der dichtenden Phantasie, ihre eignen subjectiven Bilder oder auch die subjectiven Produkte der Vernunft in etwas Objectives zu verwandeln oder wenigstens als Objecte zu behandeln. Daher wurden auch Ideen von Menschen zu Idealen hypostasirt, mithin Götter oder göttliche Wesen. Dies geschah überall, wo menschliche Phantasie strebte und belebte, im Orient so gut als im Occident, wo nur immer eine Mythologie war.

Nun war in dem hebräischen Schöpfungshymnus a) der ursprünglich göttliche Hauch, רוח ein Beleber der todten Masse, den wir eine schöpferische Lebenskraft nennen, dort aber schon substanziöser gedacht Genes. 1, 2. und auch Menschen eingehaucht 2, 8. b) Wurde die schöpferische Macht Gottes durch ein Sprechen (sinnliche Wirksamkeit) ausgedrükt; welches Kraftwort kräftige Folgen bewirkte. c) Der Mensch selbst wurde nach einem höhern Bilde — der Götter, also nach einer idealischen Form 1, 26. geformt. Von nun an wurde jede Wirkung — ein sprechender Machtbefehl der Gottheit.

Noch bei den Hebräern konnte man die schöpferische Kraft der Gottheit — obgleich ihr Jehovah das charakteristische Prädicat des Weltschöpfers hatte — desto hervorstechender sublimiren, und wenigstens in dichterischen Darstellungen

von andern göttlichen Eigenschaften, — namentlich aber in den Schilderungen der חכמה oder höchsten Weisheit, wo nicht ausser der Gottheit sezzen, doch mehr bei und neben, als in ihr. Dies geschah in den Psalmen. Durch das Wort Gottes wurden die Himmel Ps. 33, 6. 147, 15—18. vgl. 2 Pet. 3, 5. und in den Spr. 8, 22. f.; so wie auch in Hiob 28, 25. die Weisheit als Rathgeberin bei der Weltschöpfung geschildert wird.

Der medische Magism stellte des persischen Ormuzd's lebendiges Wort: Ich bin — auf. Durch dieses Wort werden alle Wesen. Diese lebendige Kraft dieses Urworts heiſst auch Ormuzd's Ausfluſs, und auch Weisheit.

Der chaldäische Paraphrast sezte statt Jehovah, oft nur seinen Ausspruch, sein Wort — מימרא.

Seit Alexander drang die griechische Sprache nach Alexandrien, und von nun an wurde die halbaufgefaſste platonische Philosophie mit der alexandrinisch jüdischen Religionsphilosophie versezt.

Zunächst wurde die Weisheit als Person sprechend und handelnd von hebräischen Dichtern personificirt. Der unbestimmte Ausdruk: Weisheit, σοφια, umfaſste viel, das Theoretische und Praktische, die Thätigkeit des Verstandes sowohl als der Vernunft. Stellt er sie auch übrigens ohne subjective Persönlichkeit nicht als ein für sich bestehendes Subject dar, so war sie doch schon vor der Weltschopfung in oder bei Gott, insofern er ohne Verstand und Vernunft die Welt nicht ordnen konnte, und bei der Weltschöpfung brachte sie Gott aus sich hervor, um dadurch die Welt zu schaffen und — sie selbst über die vernünftige Welt zu verbreiten. Sirach 1, 1. 4. 9. (Sir. 1, 5. ist ein späteres Einschiebsel, da — nach Paulus — bei dem Sirachiden σοφια und λογος identificirt wurden.) vgl. 24, 2—10. mit 1 Kor. 2, 7. Nach dem Verf. des Buchs der Weisheit 7, 21—27. 8, 4. 9, 4. 9. schuf die Gottheit ἐν λογῳ; die sich durch Sprechen und Wirken äussernde, personificirte Weisheit (λογος) stand Gott in der Weltschöpfung bei und wurde seine Rathgeberin, vergl. 9, 1. und diente ihm späterhin in Angelegenheiten der Weltregierung Kap. 18, 15. 16. f., wo der λογος wie ein Würgengel beschrieben wird.

Der speculative Philon allegorisirte (*Legg. Alleg. L.* 3. *p.* 106.) ebenfalls über das gebietende Machtwort des Schöpfers. Ihm war die Gottheit das unanschaubare Urlicht, die Quelle jedes andern Lichts. So eifriger Monotheist aber auch Philon war, so unterschied er den λογος doch nicht selten durch verschiedene Kräfte, obgleich seine Ungenauigkeit auch beide wieder verwechselte.

Man kann bei Philon einen dreifachen Sinn des höhern λογος unterscheiden — woraus erhellt wiefern er ihn in oder ausser Gott dachte:

1) als eine — in Gott bleibende — δυναμις, eine logische Ur- oder Grundkraft. Diese ewig bleibende Urkraft nannten Spätere λογος ἐνδιαθετος;

2) als eine personificirte göttliche Kraft — die gleichfalls in Gott ist, jedoch als die eigentliche Weisheit Gottes dargestellt wird;

3) als das erste, aus jener Kraft erzeugte Wesen, (also ein Theil der ewigen Weisheit) die um der Weltschöpfung willen zur Substanz gewordene, also hypostasirte Schöpfungskraft, ein Subject, das aus der Gottheit als Demiurg heraustrat vor allen Geschöpfen (ὁ πρεσβυτερος των γενεσιν εἰληφοτων *de migrat. Abr. Vol. I. p.* 437. *ed. Mangey* der älteste Sohn der Gottheit, da sein ausgedrüktes Ebenbild (die sinnliche Welt) ihm der jüngere Sohn ist — der Erstgeborne, als Werkmeister der Schöpfung,) wie ein λογος προφορικος aus dem menschlichen νους (*Vol. II. p.* 190.), ein λογος θειος γεννητος (*Vol. I. p.* 363. vgl. 11, 225.), ein λογος, ὀργανον, δι᾽ οὑ κατεσκευασθη ὁδε ὁ κοσμος (*Vol. II. p.* 66.), die Schöpfungskraft, welche Moseh Gott nenne, (*de Profug. p.* 562. *de confus. ling. p.* 26.) ein θεος των ἀτελων (*Vol. I. p.* 362. *II.* 142.), diejenige ψυχη θεια και ευδαιμων, von welcher alsdann jedes menschliche πνευμα wieder ein αποσπασμα sey. (*II.* 202.) In diesem war das concipirte generische Ideal der Welt. Es hatte aus Gott das Ideal, die Entwürfe und Muster und Urbilder alles dessen in sich, was da wurde, und alles dessen, was in der Welt hervorgebracht werden sollte. Seitdem ist es als Substanz, der Weltschöpfer, das Oberhaupt aller andern geistigen Kraftwesen oder λογοι, der Regent und Aufklärer der Menschen, der Stellvertreter Gottes unter ihnen. Το γενικωτατων εστιν ὁ θεος και δευτερος ὁ θεου λογος, τα δε ἀλλα λογῳ μονον ὑπαρχει, εργον δε εστιν ου, ισον τῳ ουκ ὑπαρχοντι. (*Vol. I. p.* 228.) Ueber diesen ab-getheilten Logos hinauf erheben sich nur die religiösesten Menschen, wie ein Jakob zum höchsten Gott —

(p. 346.). Aehnlich der Rede des Menschen ist er das Mittel, durch welches Gott auf die Sinnenwelt wirkt, das Werkzeug, wodurch Gott das Ganze erhält und regiert.

Und in welchem Verhältniſs stand der Philonische Logos zu dem Johanneischen? Johannes konnte zu Ephesus, wo er späthin lebte, den beredten Alexandrinischen Juden Apollos kennen lernen (Herder 61.), der wahrscheinlich Philonische Personificationen vorbrachte. Er stellte eine Antithesis gegen eine solche Philonische Vorstellungsart auf, in einem ganz dogmatischen Prolog vor seinem sonst ganz historischen Evangelium. Johannes sprach gegen diese neuhebräische Gnosis als ein orthodox hebräischer Anhänger an die alten heiligen Schriften. Jehovah und sein schaffendes Wort galt dort. Wenn die ganze Gottheit durch den Messias Jesus gegenwärtig wurde, so muſste er als der gegenwärtige Sprecher des Unanschaubaren, als Enthüller und Ausrichter seines Willens, als Organ zur Belebung des Menschengeschlechts erscheinen. So gab also Johannes die alexandrinische Personification auf, weil dies den jüdischen Monotheismus zu einer bedenklichen Dualität führte. Nicht als eine von der Gottheit verschiedene hypostasirte Kraft sollte der Logos mehr erscheinen, sondern blos als personificirte Eigenschaft Gottes (dennoch nehmen ihn Ballenstedt und sein Beurtheiler Götting. Anz. 1803. St. 34. noch beim Johannes für ein Subject und Wesen) behandelt werden. Jener Machtruf der Schöpfung war auch die Quelle des Lichts, d. i. der Erkenntniſs, der Tugend, der Wohlfahrt. Dichterisch: Wo Gott war, war der Logos. Gott war nur in dem Messias thätig, vgl. Joh. 3, 34. πνευμα οὐκ εκ μετρου διδωσι, durch welches er ῥηματα του θεου λαλει. Der Hauptcharakter des Johannischen Logos ist: ην — προς — θεον, er ist nicht in, sondern er war bei oder neben Gott. Der, welcher der Gottheit am nächsten ist — der hohe Uebermenschliche. Als solcher wird er noch nicht Etwas in Gott, geschweige Gott selbst, nur ein Mittelwesen und zwar das höchste und älteste ausser Gott — zunächst an, aber doch unter Gott. (Dagegen Herder 94. kein Aeon — unabtrennbar bei Gott, kein Untergott — Gott selbst). V. 14. ὁ λογος σαρξ εγενετο.

Eine Uebersicht der verschiedenen Schiksale, welche das Wort λογος gehabt hat, führt zu einigen allgemeinen Bemerkungen:

1) Die Geschichte des λογος zeigt es, wie die alte Welt in und aus der Sprache des Menschen das Höchste fand und hob und an sie knüpfte. Die kräftigen Laute wurden ein Zeichen des innern Sprechens und Denkens.

2) Bei den Griechen wars nur von Platon angedeutet und von den folgenden Philosophen verlassen; in volle Wirksamkeit trat der Gebrauch dieser Bezeichnung erst durch Verknüpfung mit der Persischen Religionsphilosophie und Gnosis.

3) Man erblikt zulezt darin ein Streben, die höchste göttliche Kraft zu sublimiren und — zu isoliren.

4) Doch liegt auch darin die Ahndung, daſs die allgemeine und objective, so wie — die besondere

und subjective Vernunft (im Menschen) Eins war. So war der Logos — ein Bild und ein Ideal der veredelten oder wenigstens vergeistigten Menschheit.

Allgemeine Resultate über die hellenistischen Seelenbezeichnungen.

1) Die Worte, welche die Seele bezeichneten, bezogen sich immer auf mehr als ein Vermögen, vermischten sie also, hatten sie mithin nicht gehörig geschieden. In ihrem populären Vortrage verwechselten die hellenistischen Schriftsteller der Juden häufig ein Vermögen mit dem andern; nur Philo war etwas bestimmter.

2) Nie erhoben sie sich bis zu der Vernunft als Kraft und als freie Kraft des Menschen. Höchstens nur hie und da theoretisch.

5) Nirgends wurde noch die Eigenthümlichkeit des Menschen als Kraft hervorgehoben, noch weniger aus der Menschennatur herausgehoben oder durch unmittelbare Selbstentwiklung hervorgezogen. Daran hinderte der religiöse Standpunct; daher erscheinen die geistigen Eigenthümlichkeiten, welche erwähnt werden, gröſstentheils als Gaben.

Nach diesen philologisch historischen Prämissen wird sich nun erst mit einiger Sicherheit über die Menschenkenntniſs sprechen lassen, welche in den Schriften des N. T. zu Tage liegt. — Der Beschriebne, im thätigen Handeln dargestellte Held des Evangeliums gibt auch hier wieder, wie allemal, weit mehr von seiner Menschenansicht zu erkennen, als seine blos schreibenden Schüler und Bewunderer. Von ihm, dem Anfänger und Vollender des Glaubens, mag denn also auch unsre Darstellung der Menschenkunde des N. T. ausgehen, und erst dann mögen einige Andeutungen dessen folgen, was die Schriftsteller seines Lebens und seiner Lehre vom Menschen geglaubt haben.

Jesus.

Schriften über Jesus Menschenkenntniſs.

Eigentlich gab es über diesen Gegenstand bisher nur zerstreute Bemerkungen, aber keine erschöpfende und unbefangne Darstellung. Unter den ältern Schriftstellern darf man vorzüglich bei Chrysostomus hierher gehörige Bemerkungen über Jesus suchen. — Neuere Schriftsteller über Jesum haben indeſs genauer auf seine Vorzüglichkeit namentlich auch in Hinsicht auf Menschenkenntniſs hingedeutet. Wir nennen hier nur:

1782. (erste Ausgabe) Heſs, die Lehren, Thaten und Schiksale unsers Herrn.

1781. Gerh. Jul. Coners, Versuch einer christlichen Anthropologie (ist eigentlich eine populäre Psychologie).

1782. *Reinhard, utrum et quando divini doctores possint accommodare sese ad vanas hominum opiniones.*

1792. *Steinert, de consilio Jesu, homines quovis modo invitantis ad usum sensus communis in religione.*

1792. Becker, Einige Regeln, welche der christliche Prediger für die Einrichtung seiner Vorträge aus der Rede Christi abziehen kann.

1786. Ewald, Blik Jesus auf Natur und Menschheit; oder Betrachtungen über die Gleichnisse unsers Herrn.

1784. Andr. Gray, Vorlesungen über die Gleichniſsreden unsers Heilandes, nebst einer vorläufigen Abhandlung über Gleichniſsreden überhaupt. a. d. Engl. Hannover. (Meist nur moralische Betrachtungen).

1796. Herder, christliche Schriften. Bd. 2. vom Erlöser der Menschen. Bd. 3. von Gottes Sohn S. 127. ff.

1797. Geist Jesu, wie sich derselbe auf Erden gezeigt hat. S. 106. Jesus kennt den Menschen. 146. Er würdigt die menschliche Natur. S. 349. ist groſs in der Kunst Menschen zu gewinnen.

1797. Winkler, über Jesus Lehrfähigkeiten und Lehrart S. 31. f. (Vorzüglicher, als der Geist Jesu, — und der anzuführende: Jesus der Weise von Naz.).

1799. (Vermehren) Jesus, wie er lehrte und lebte, ist im Geist des Idealismus, also am meisten philosophisch geschrieben.

1799. Reinhard, Predigten vom J. 1799. Bd. 2. 47. 48. Das Geburtsfest Jesu als das ehrwürdige Fest wahrer Menschlichkeit.

1800. Desselben Predigten v. 1800. Bd. 1. N. 18. wie viel drauf ankomme, daſs man die Menschen betrachten lerne, wie Jesus sie ansah.

1800. Hacker, Jesus der Weise von Nazareth. Bd. 1. Kap. 13—18. S. 67. Jesus der Weise von Nazar. ein Menschenkenner grösser denn alle sterbliche Seher.

1800. Erklärende Darstellung der Natur- und Sittengemälde, die Jesus zur bessern Fassung seiner Lehre aufstellte. Zerbst. 3 Bde.

1802. Bauer, bibl. Theol. des N. T. 1, 339. 2, 100—117. 361—368.

1802. v. Eckartshausen, Christus unter den Menschen. München; legte die obige Schrift: Geist Jesu, zum Grunde. So S. 1—33. Jesus würdigt die menschliche Natur. 58—68. Jesus ein Freund der Kinder. 93—128. in seiner Herablassung zu den Schwachen. 230—241. kennt die Menschen.

1803. Reinhard, Christliche Moral. Th. 2.

Ueberhaupt gehören hierher alle die Schriften, welche Jesum als vollendetes Tugendmuster aufstellen, da man nach dem Systeme der mehresten unter ihnen auch die Weltklugheit zur Tugend rechnen muſs. Paulus's Kommentar über das N. T. ist namentlich in dieser Hinsicht sehr reich an schäzbaren Bemerkungen.

An Jesus Beispiele läſst sich zum Theil die Frage beantworten, wie fern man, um Menschenkenner zu seyn, Psycholog im gewöhnlichen Sinne seyn müsse. Nach der gewöhnlichen (rationalen) Psychologie, hatte Jesus allerdings eine schlechte, die der Volkssprache ähnlich; dagegen hatte er einen praktischen Sinn, welcher wohl der Zergliederung werth ist. An ihm sieht man, was ächte Kenntniſs der reinen Menschennatur (die er sichtlich studirt hatte, doch in der lebendigen Welt) und was falsche Volkskenntniſs, wie die der Pharisäer, war. Wir beantworten hier zwei Fragen:

1) Was konnte Jesus als Menschenkenner werden? Das kann man zum Theil schon daraus schliessen, dafs er als Sohn einer zärtlichen menschlichen Mutter dargestellt wird, die ihn jedoch mit achtungsvoller Scheu betrachtete. Nun war in Jesus Sanftheit des Gefühls in seltner Vereinigung mit gebietender Festigkeit und durchgreifender Energie des Wollens; bei aller Menschenliebe keine Menschenfurcht; bei aller Demuth doch auch Gefühl seines hohen Berufs und seltnen Muth. — Dies mufsten schon kindliche Eindrücke seyn. Daher die höhere Begeisterung, die allumfassende Liebe und die ausdauernde Beharrlichkeit. Beides konnte ihn durch seine Mutter gegeben werden; denn ein edles Weib, wie sie war, ist zugleich sanft und fest. Wirklich hört man aber auch von seinem Vater weit weniger, dagegen aus seinem Munde mehrere sentimentale Bilder von Müttern, welche trauern, von einer Mutter, die über dem Anblicke des Neugebornen die Schmerzen der Geburt vergifst; von Weibern, die ihres Kindes nicht vergessen, von Säuglingen, die den Müttern einst entrissen werden dürften; das Herbe der Belagerungszeit schliefst sich in seiner Phantasie an das Schiksal der Schwangern und Säugenden; die schüzzende Gottesgnade wird ihm zum deckenden Flügel einer Hünermutter.

Jesus ward ferner erzogen im schönen Mittelstande. Er hatte sein mässiges Auskommen, denn seine Armuth läfst sich nicht beweisen. Er genofs keinen Unterricht in der jüdischen Theologie von irgend einen Rabbinen, Joh. 7, 15, er war in keine Schule eingeschlossen. Dafür zog ihn desto mehr

die Natur an, er wandelte unter dem Volke, lernte es von seinen guten und bösen Seiten kennen, sah die häuslichen Beschäftigungen seiner Landsleute, gewöhnte sich an ihre Sprache und Bilder, und ward ihnen dadurch leicht verständlich. — Er studierte daneben praktische Menschenkenner, besonders einen Jesaias; daher sein früher Scharfsinn Luk. 2, 47. Er hatte die Essäer in Palästina, und auf kleinen Reisen mehrere Nichtjuden kennen lernen. Er blieb nicht an einem Orte in Kanaan; erst lebte er in Galiläa, dann machte er jährliche Tempelreisen.

Er blieb ein Jüngling, und ein Begeisterter mit höherer Empfindsamkeit. Die Liebe, die in ihm erwachte, schlofs sich an die Welt und an die Menschheit.

Seine Bildung gab er sich also selbst, denn er stand über seinem Zeitalter. Er widerlegte das Vorurtheil, als ob das Vaterland und die Umstände allein über den Menschen entscheiden. Er zeigte, dafs auch aus Nazareth etwas Gutes kommen konnte. Umgeben von Revolutionärs liefs sich der Jüngling doch nicht reizen, vor seinem dreissigsten Jahre als Lehrer aufzutreten. Tausende reisten jährlich nach Jerusalem, ohne dort das zu sehen, was er sahe, weil sie sein Auge nicht mitbrachten; tausende ritten auf Eseln in Jerusalem ein, und wurden darum keine Messiasse. Er war Mensch im ersten Sinne des Worts; selbst Pilatus fühlte das, Joh. 19, 5.

Seine Bildung zur Menschenkenntnifs erwuchs unter dem Einflusse einer religiösen Weihe, d. i. durch die Erhebung des Göttlichen in ihm. Daher betete er, aber nicht mechanisch wie die Pharisäer; sondern im Geiste und im Verborgenen. Im Gebet liegt aber nicht blos eine reiche Quelle von höherer Menschenkraſt; sondern durch Gebet wird man auch Gottes inne, mit seiner moralischen Kraſt und mit seinem Gemüthe überhaupt vertrauter.

2) Was war er wirklich nun als Menschenkenner? Erscheint er in den Aeusserungen seiner Menschenkenntniſs blos in der erstaunenswerthen und niederbeugenden Erhabenheit eines Gottes, oder in der anziehenden Gestalt auch des liebenswürdigen Menschen? — Man urtheile über diese Fragen aus folgenden Momenten:

1) Jesus hatte Interesse an der Menschheit und grade an der reinern. Menschenliebe ging ihm über allen Cultus, Matth. 5, 23. 24. 15, 3—6. selbst Liebe der Feinde übte er 5, 44. Auch Fehlende behandelte er mit Duldersinn, über Rükkehr eines Verlohrnen fühlte er die reinste Engelfreude, Luk. 15, 10. 32. Von diesem seinem reinen Interesse an Menschen ist auch seine ausgezeichnete Kindesliebe ein redender Beweis. Ihre zarte Sanftheit, ihre stille Einfalt, ihre gnügsame unbefangene Kindlichkeit zog ihn an. Von ihnen allein steht es geschrieben, daſs er sie umarmt habe, Mark. 9, 36. 37. Matth. 9, 13. 14. vgl. Luk. 18, 15. Er hatte die Kinder-Ruhe, Luk. 11, 7. die Kinderspiele Matth. 11, 16. 17. beobachtet. Er nannte seine Freunde Kinder, Joh. 13, 32. Den Unmündigen sah er die Gottheit offenbart; Matth. 11, 25. Anspruchslos wie sie sollte jedes Mitglied des Gottesreiches sein. Matth. 18, 3. 4.

Eben darauf führt auch die Jünglingsliebe des Jünglings Mark. 10, 21. vgl. Joh. 15, 14. f. Luk. 7, 12. 14. auf welcher sein Sinn für Freundschaſt, mit Johannes, mit Lazarus beruhte. Alle groſse Menschen liebten Kinder und Jünglinge, wie Pythagoras und Sokrates. Mitten in einem verdorbenen Zeitalter erblicken und suchen sie wenigstens den unverbildeten Keim zu einem höhern Geschlechte in der jüngern Generation. Das war der gute Acker, den ein guter Saame zu befruchten habe. So wenig er die Einsamkeit floh, so fühlte er doch auch zuweilen stärker das Bedürfniſs des Menschenumgangs. In Gethsemane ging er einmal über das andre zu seinen Schülern zurük und lieſs sie es als eine Stärkung ahnden, wenn sie nur mit ihm wachen wollten. Nach Joh. 11, 5. hatte er Martha lieb.

Von jenem Interesse für die Menschheit zeugt auch seine Volksliebe, seine Theilnahme an den schwachen, πτωχοι πνευματι Matth. 5, 3. verwahrlosten 9, 12. 36. (Kranke nannte er sie) verirrten und unglüklichen Menschen, an Armen und Leidenden Matth. 11, 5. Aus dem Volke wählte er seine Schüler; auch ward daher seine Religion mehr als andre Volksglaube. Bei alle dem kannte er den gemeinen Volksgeist, die Unbeständigkeit der Pöbelgunst Joh. 2, 14. 5, 42. 43. Besser sollten die Juden werden, wie ihre Theologen und Schriſtkundigen Matth. 5, 20.

Dieses Interesse an der Menschheit und die aus ihm hervorgehende Liebe zum Menschen konnte daher nicht erschüttert werden, ob er auch vielfache Veranlassung fand, die Führer seiner Nation, um ihrer Unbeständigkeit und Ungelehrigkeit willen zu verachten. Matth. 11, 4. 13, 15. 19, 8. Luk. 8, 17 — Ueberhaupt traute er den Juden nicht gerade sehr viel Gutes zu und scheint sie wenigstens für sehr verdorben gehalten zu haben; so rühmt er es an Nathanael Joh. 1, 48. daſs er ein ächter Israelit ohne Falsch sey. — Er nannte seine Generation ein Bastard-Geschlecht Matth. 12, 39. nicht Abrahamiden wären sie. Die Pharisäer nannte er Matth. 23, 33. ein Schlangengezüchte 12, 45. das arge Geschlecht 23, 17. 26. Thoren und Blinde; 15, 14. blinde Wegweisen; 23, 13. die Verschliesser des Himmelreichs. Selbst Tyrus und Sidon, ja Sodom wäre eher zu retten gewesen, sagt er Matth. 11, 22. 24. als die reichen Städte Judäas, die er kennen gelernt hatte.

Doch auch für Nichtjuden und Ausländer interessirte er sich. Was er in seinem Vaterlande seltner fand, zartere, schönere, edlere Seelen und eine feinere Empfänglichkeit, diese fand er gemeiniglich bei Menschen ausser seinem Vaterlande. Daher seine Ueberraschung, die sich durch die wiederholte Aeusserung ausspricht: Solchen Glauben fand ich in Israel nicht. Daher macht er bei einer menschlichen Handlung darauf aufmerksam, daſs der, der sie that, ein Samariter war, Luk. 10, 36. Daher dachte er günstig von den Samaritern Joh. 4, 5. wie von den Kanaanitern. Daher jener Ausspruch des lebendigen Gefühls der Ueberraschung Matth. 15, 21. o Weib, deine Denkungsart ist groſs; oder bei dem Soldaten aus Kapernaum: 8, 10. solches Vertrauen zeigte kein Israelit. Daher die Aeusserung Matth. 8, 11.: einst werden viele Nichtjuden von allen Gegenden der Welt herkommen und auf Einer Stufe der Seligkeit mit Abraham stehen. So war er auch Freund der Römer, wenigstens in den verhaſsten Zöllnern. Matth. 21, 31. drükt er dies sehr stark aus.

Wirklich ward der Jüngling, der den römischen Sclaventod nicht scheute, ein Zertrümmerer des Nationalstolzes. Er wollte alle Völker vereinigen und sie so vermenschlichen. Das Christenthum zertrümmerte so den Zunftgeist. Aus allerlei Volk und Ständen und Klassen der Menschen, sollte sich eine Gemeinheit sammeln, in welcher weder der Sclav noch das Weib zurükgesezt sein sollte. Auch die Griechen forderten allerdings eine gewisse Humanität; aber wie sehr war diese von der Menschlichkeit Jesu unterschieden. Die Menschlichkeit der Griechen war früherhin rohe Natur, die zufällig traf, ein gutmüthiges Naturell höchstens; späterhin verfeinerte Sinnlichkeit und Abglättung in den Verhältnissen des bürgerlichen Lebens, oft gar eine Vernunftfeindschaft, wie selbst im Sokrates.

Für dieses Interesse im Menschen spricht auch wohl der hohe Duldungsgeist Jesu, seine menschliche Biegsamkeit, die auch der Charakter seiner Religion war. Wie bald er die Herzen gewann, und oft die verschiedensten Menschen durch eine einzige Unterredung sich geneigt machte, (Herder 2, 85.) zeigt seine ganze Geschichte. Aber indem er andre an sich zog, zog er sie auch zu sich hinauf und veredelte sie. Wer mich liebt, war sein Grundsaz, hält auch mein Wort, die liebende Gottheit ist in seinem Herzen. Wer nicht liebt, der hält auch keine Gebote. — Einen Bruder, ja eine Mutter fand er in jedem Menschen, der reines Herzens war, und den Willen der Gottheit als den seinen anerkannte. Matth. 12, 50. Luk. 8, 21. Joh. 15, 14. Matth. 10, 30. — Er schloſs sich jedoch möglichst an die Gemüthsart andrer an. Ein Thomas verlangt handgreifliche Beweise; einen sanften Johannes überläuft einmal ein Feuer, bis zur Härte, Joh. 9, 55.; und welche Mischung von Schwäche und Stärke war in Petrus; und wie wuſste er jeden nach seiner Weise zu behandeln!

2) Jesus hatte auch Beobachtungsfähigkeit, ohne deren Besiz nie jemand ein Menschenkenner werden kann.

Die ausgezeichnetste aller seiner Eigenschaften, sein reines, zartes, sittliches Gefühl, steht auch hier billig an der Spizze derer, die ihn zum Menschenbeobachter eigneten; und nur durch dieses erhielten seine übrigen Beobachtungsgaben ihre wohlthätigste Richtung. Dies zeigt sich sogleich

an dem Sinne für Natur, der an ihm unverkennbar ist. Er war Freund der Natur und namentlich der offen daliegenden und lebendig sich entwickelnden Natur. In jener Hinsicht liebte er weitaussehende Berge, freie Seeufer, Mark. 2, 13. 4, 1. die Nacht, und wies andre hin auf die gemeinsten obwohl schön geschmükten Feldblumen. In dieser Hinsicht war er ein Freund der Kinder; ein Feind der Verstokten und der Heuchler. Daher auch gegen diese seine — die einzige — Härte; Menschenlarven waren ihm durchaus zuwider. „Nirgends (sagt Heſs S. 182.) fällt es so bald auf, ob einer die Natur gut zu beobachten weiſs oder nicht, als wenn er sie in seine Phantasie aufgenommen hat, und sich vieler Gleichnisse aus ihr bedient.“ Und die mehrsten seiner Bilder sind Naturbilder, dies verräth die Schärfe seines Beobachtungsgeistes. Man bemerkt, daſs er die Schönheiten der Natur mit dem Herzen aufnahm; eine Eigenthümlichkeit seiner Empfänglichkeit, die sich auch bei den Bildern aus dem häuslichen und geselligen Leben zeigte.

Er hatte jene geistvolle Ruhe, die sich kaum zur prophetischen Kühnheit des Jesaias erheben wollte (Heſs S. 244.). Er behielt heitre Laune und hohe Geduld, mitten im Gedränge der Menschen, wie in der Einsamkeit. Er hatte sich selbst in der Gewalt, und blieb bei erschütternden Naturerscheinungen Matth. 8, 27. wie bei listigen Auflauerungen Luk. 20, 3—5 immer in ruhiger Fassung. Die reizendsten Anerbietungen Joh. 6, 15. sezten ihn nicht ausser sich. — Darzu half ihm allerdings seine Geistesgegenwart, die es ihm leicht machte, in jedem Augenblicke sich auf den rechten Punkt zu stellen, dem verfänglichen Frager mit gleicher Frage, und dem stürmischen Meere mit ermunterndem Zuruf an die Genossen entgegen zu kommen. Aber wie beherrschte er auch seine Phantasie? Matth. 4, 1. f. — Wie war er selbst ein Bild der Nüchternheit und Wachsamkeit, die er empfahl? Wie wenig war er Schwärmer?

Dazu kömmt ferner sein gesunder, scharfer Blik, selbst physisch genommen, mit dem er auch das Alltäglichste ansah, und mithin an ihm die übersehensten Seiten entdekte. — Auf diesen gründete sich sein physiognomischer Sinn Mark. 10, 21. und sein Ahndungsvermögen in Hinsicht auf die Menschen. Dieses bewies er an Judas und Petrus deren Verläugnungen er voraussagte, Matth. 26, 23. 25. 34. vgl. mit dem durchdringenden Blik, den er dem Petrus gab Luk. 22, 61. — Dafür sprachen auch seine Ahndungen von den Schwierigkeiten, die sich seinen Unternehmungen entgegenstellen würden, so wie seine Ahndung, daſs er gerade von seinen Volksgenossen dem römischen Procurator verdächtig gemacht werden würde.

Sein langes Stillleben und sein häufiges Zurükziehen in die Einsamkeit muſsten diese ihm von Natur beiwohnende Anlage zur Menschenbeobachtung ungemein stärken.

3) Jesus zeigte sich auch selbst als wirklichen Menschenkenner. — Dieses hat er schon

a) durch die Selbstkenntniſs bewiesen, die man ihm auf keine Weise absprechen kann. — Früh ward er schon auf sein Gefühl überhaupt geführt; daher seine Zärtlichkeit für Mutter und Vater. Bald lernte er alles in Beziehung auf sich beachten, auch die Gottheit; sie war ihm also Vater schon im zwölften Jahre. Mit Beziehung auf sich las er die Propheten. Sie trafen sein Herz; in ihnen las er sich und fand seine Hofnungen auf eine beſsre Menschenwelt in ihnen wieder. Gottes Sache ward seine Sache. Doch wie verstand er sich eigentlich selbst? Jesus sah das innre Gefühl, das Gewissen in sich, über dessen Grund er nicht weiter nachforschte für die Wirkung einer äussern Ursache, für die Sprache eines höhern Geistes an, und glaubte so innig und fest, daſs die Gottheit ihm durch dieses Bewuſstseyn ihren heiligen Willen verkündige. Eben weil er über den Grund jener untrüglichen Stimme, welche in unsrer ursprünglichen Freiheit liegt, sich nicht verbreiten mochte, traute er seiner eignen Kraft nicht und glaubte, daſs Gott in ihm wirkte. Jesus erhob sich zwar über seine Zeitgenossen, aber der Geist seines Zeitalters lebte und wirkte in ihm. Nun stand aber sein Zeitalter auf dem Punkte der Bildung, wo jede Bewegung im Menschen als durch etwas Aeusseres veranlaſst angesehen wird. Auf seinem Standpuncte war also sein Glaube vollkommen gegründet; denn da erschien jede Handlung in ihrer Vollendung als gegeben, als das Werk eines andern. So frei auch der Mensch bei solchem Glauben handeln mag, so muſs ihm doch seine eigne Freiheit, die sich im Handeln verräth, weit minder nahe liegen, als ihr Charakter, d. i. ihr Unbegreifliches, Göttliches. So ahndete er das moralische Bewuſstseyn. *)

Doch für seine groſse Menschenkenntniſs spricht auch

b) der Geist seines Instituts. — Dieser spricht sich deutlich in dem Endziele aller seiner Worte und Reden aus: μετανοειτε; und fordert als erste, sicherste Prüfung seiner Lehre: das Innewerden ihrer Göttlichkeit. — Kein Gebrauch, keine Forderung seines Evangeliums riſs seine Bekenner aus sich selbst heraus; selbst den Himmel lieſs er

---

*) Dies nach: Vermehren, Jesus, wie er lehrte und lebte; S. 239. 244.

im Herzen sich ausbreiten, und die Ahndung der Beschauung der Gottheit in einem reinen Herzen thronen. Seine ganze Lehre harmonirt mit den Grundtrieben der Menschennatur. — Geist und Leben waren seine Worte, (Herder chr. Schr. 2, 261.) dem Geiste Erquickung und Nahrung. Er predigte eine Wahrheit, die lebendige, die das Gemüth frei machte, und sezte den Erweis von diesem allen in die Erfahrung. Joh. 1, 17. 3, 5. 6. 51. 63. 68. 7, 16. 17. Dem trägen, in Sinnlichkeit versunkenen Geschlechte hielt er eine neue Geistesgeburt (Geistestaufe), eine Stärkung der innern Kräfte nöthig, (Herder 3, 137. 144.) damit es Geist, d. i. neu belebt und von innen erwekt werde. Joh. 3, 5—7. Er fühlte den Beruf in sich, dem kranken Menschengeschlechte Gesundheit zu bringen 5, 14. Matth. 25, 40. Die Erfahrung und die Versuche in der Ausübung eines höhern Willens sollten der Prüfstein sein, ob seine Lehre von Gott sei. Nur Wahrheit dachte er als Befreierin der Menschen Joh. 8, 34 f. vgl. 3, 31—33. Bestimmt rechnete er auf das innre Zeugniſs der Wahrheit, als auf eine Lehrstimme Joh. 8, 43—45. Die tiefste Kenntniſs des menschlichen Herzens (Herder 3, 251.) liegt ferner in der Anweisung: Wer mein Wort hält, bleibt in meiner Liebe. 14, 23. 15, 9. 10. Nur durch das Halten der Gebote lernen wir sie halten. Hat der Mensch das, was guter Wille und was Liebe sei, erst durch eigne Empfindung wahr genommen, dann wird ihm dieses angenehme Gefühl ein Sporn zu immer neuer Thätigkeit. That erwekt That; Liebe zündet Liebe an; liebet, so wird man euch lieben; Liebe wird durch Liebe; die Seele der Liebenden

flieſst in einander; durchs Nahesein der Gemüther bilden sie sich für einander und werden unzertrennlich. Joh. 18, 30.

Seine Idee von der Gottheit als aller Menschen Vater knüpfte das Menschengeschlecht zu Brüdern unter einander, zu Brüdern eines edlen Stammes von göttlicher Natur und Art. Allgemein gütig und wohlthätig wie er, sollten die Menschen für einander leben.

Jesus war der Schöpfer, d. i. gröſste Lehrer, Muster und Beförderer einer wahren Menschlichkeit,*) die sich gleich weit von der Unmenschlichkeit der Verwilderung, als von der übermenschlichen und erkünstelten Hoheit und Strenge entfernte. Nicht Unempfindliche, sondern voll Zartgefühl, nicht Sonderlinge, mit Freiheit von allen Affecten, sondern liebevolle, für die gute Sache der bessern Menschheit Begeisterte sollten seine Freunde sein. Jesus sezte daher die Natur, die Mittel und die Nothwendigkeit der wahren Menschlichkeit als Lehrer derselben ans Licht. Er drang auf Weisheit des Lebens, er trug zwar strenge, aber doch nicht überspannte Gesezze der Sittenlehre vor, eine thierische Sinnlichkeit war ihm eben so verwerflich als eine finstere Selbstpeinigung, oder schwärmerische Enthaltsamkeit.

Die klassische Stelle über seine Menschenkenntniſs gab gerade sein Lieblingsschüler Johannes 2, 24. 25. Viele Juden, heiſst es da, verlieſsen sich auf ihn, weil er Wunder that; er aber verlieſs sich nicht auf sie δια το αὐτον γινωσκειν παντας, και ὁτι οὐ χρειαν εἰχεν, ἱνα τις μαρτυρησῃ περι του ἀνθρωπου αὐτος γαρ ἐγινωσκε τι ην ἐν τῳ ἀνθρωπῳ. — So sagt Petrus: συ οἰδας παντα· συ γινωσκεις, ὁτι Φιλω σε Joh. 21, 17. Oder ἱνατι ὑμεις ἐνθυμεισθε πονηρα ἐν ταις καρδιαις ὑμων Matth. 9, 4. — Oft heiſst es: Ιησους ἰδων τας ἐνθυμησεις αὐτων z. B. Matth. 9, 4. ἐπιγνους τους διαλογισμους αὐτων Luk. 5, 22. — Und er hat es selbst bewiesen, daſs seine Schüler in ihrer Behauptung und wir in unsern Folgerungen aus dem Geiste seiner Lehre nicht irren; er hat es bewiesen,

---

*) Nach Reinhard Pred. v. 1799. 2 Bd. 47.

c) Durch seine Thaten und Aussprüche. Wie tief blikte er hinter die Leere der Pharisäer, die er übertünchte Gräber nennt, Matth. 23, 27. welche lehren, was sie nicht halten Luk. 11, 46. Er verschmäht sie als Mitglieder des Reichs Gottes. Matth. 9, 20. Eben so kannte er die Hofsitte der Herodianer Luk. 9, 9. 10. Er durchblikte die Fallstricke seiner Gegner und vermied sie. — Auch in seinen Schilderungen des menschlichen Lebens wuſste er das Charakteristische der redenden und handelnden Personen ungemein scharf zu treffen und richtig darzustellen. Jedes Gleichniſs spricht dafür.

Wie wuſste er allen Leidenden, auch den Gemüthskranken, Vertrauen zu sich einzuflössen, und wie beförderte er dadurch auch die Heilung epileptischer, melancholischer und rasender Personen. Er befreite sie von einem fremden, sie zerstörenden Geiste und führte sie so zu sich selbst zurük.

Wie ahndete er auch die nicht sichtbar werdenden Vorgänge im Innern der Menschen und den Eindruk, den seine Behauptungen machten Mark. 2, 8. ἐπιγνους τῳ πνευματι αὐτου. Matth. 12, 25. εἰδως τας ἐνθυμησεις αὐτων. Er ahndete es bald, wenn man ihm falsche politische Absichten zutraute Joh. 6, 15. — Er ahndete es, daſs seine Schüler seine Göttlichkeit, bei allem Anschein des Gegentheils doch gefaſst hatten Joh. 10, 14. γινωσκω τα ἐμα, και γινωσκομαι ὑπο των ἐμῶν. — — Er zeigte überall jene Gewandtheit und Schnellkraft des Geistes, deren es bedarf, um in einem Zeitalter der Partheisucht die politischen Klippen zu umschiffen, und doch dabei sein Herz rein zu erhalten.

Laſst uns nun auch einige seiner einzelnen Aussprüche als Proben seiner Menschenkenntniſs berüksichtigen.

Matth. 5, 28. 29. ἐμοιχευσεν ἠδη ἐν τῃ καρδιᾳ αὐτου. — Er sah also den engen Zusammenhang zwischen der Sinnlichkeit und der Neigung; er sah den schnellen Uebergang von der Begierde zum Entschluſs. — Wie sehr auf Kenntniſs des Menschen, wie er ist, gegründet ist der Rath, von dem nach dem Verbotenen blickenden Auge: ἐξελε αὐτον.

Matth. 6, 6. 8. — Welch feinen Blik in die menschliche Seele sezt dieser Rath voraus, beim Gebet die Einsamkeit zu wählen; er selbst suchte sie darzu.

Matth. 7, 20. 21. Wo euer Schaz ist, ist auch euer Herz.

Matth. 13, 22. vgl. Luk. 8, 14. — Die Unverträglichkeit der Begierde und der von ihr erzeugten Bewegung mit der ruhigen, fortschreitenden Stetigkeit im Streben des Guten.

Matth. 25, 29. Wer schon etwas erwarb, dem wird noch überdies gegeben.

Luk. 16, 10. Wer im Kleinen treu ist, wird's auch im Grossen seyn.

Joh. 4, 23. 24. Gott der Geist (βλεπων ἐν τῳ κρυπτῳ

Matth. 7, 4.) soll mit dem Geiste ohne Ceremoniell vielmehr mit kindlichem Sinne, aber auch mit ganzen Gemüthe und aus allen Kräften Matth. 22, 37. verehrt werden.

Joh. 9, 1 f. Ein Blindgebohrner ist kein von Gott bestrafter; weder er noch seine Aeltern können etwas vor das Unglük.

d) Auch seine Lehrart fordert es, daſs man in ihm eine grosse Menschenkenntniſs voraussezze. Sie war gewaltig, eindringend, belebend und warnend. Joh. 7, 46. heiſst es: so sprach noch kein Mensch. Alle seine Gleichnisse (Herder 2, 106.) sind im höchsten Grad menschlich, z. B. vom Samariter, vom Hirten und Schuldner. Er machte einen Unterschied unter denen, die ihn hörten; er unterschied genau zwischen Zuhörern, die ihn nur hörten, ohne das Gehörte zu verstehen, aufzufassen und zu erwägen; und zwischen denen, die mehr als hörten Matth. 13, 19 f. 52. 53. — Für diese Unverständigen gab er daher manches in Bildern, τοις ὀχλοις ἐν παραβολαις Matth. 13, 13. Und verschwieg ihnen die μυστηρια της βασιλειας των οὐρανων. Doch verschloſs er nie absichtlich, wie die Pharisäer, das neue Reich Gottes Matth. 23, 13. — Das Bedeutende theilte er nur für Schüler mit; ob er es wohl fühlte, daſs auch sie nicht alles tragen konnten, Joh, 16, 12. — Manches sollten erst sie, nicht er, lauter sagen Matth. 10, 27. 28. — Das Uebrige, was sie nicht faſsten, überlieſs er dem πνευμα, das auch als Wahrheitslehrer in ihnen wirken würde. — Dabei war seine Lehrart höchst populär. — Die Erzählungen, die Bilder, in die er seine Lehren zu verwandeln wuſste, waren aus dem Gesichtskreise der jedesmaligen Zuhörer oft mit treflicher Benuzzug der Individualität gewählt; sie waren lebendige Beispiele. Er vermied dabei den durchwässernden, schwächenden Kleinigkeitsgeist der Pharisäer. Matth. 7, 28. 29. — Dabei ging er nur allmählich weiter, und verfuhr weit öftrer indirect, als geradezu dogmatisch. Er stellte oft blos die Prämissen hin und schwieg über den Schluſs; z. B. bei der Frage: ob er der wahre Messias sei. — Ueberhaupt ging er auf Bestimmungen hierüber weniger ein, als auf Erklärungen über die Natur des Reiches des Messias. — Es ist ein wahrer Grundsaz: Kein Unterricht kann Geisterweckend sein, der nicht klar ist — und Jesus hat ihn treflich angewendet.

Er leitete ihn auch in der Wahl seiner Schüler. Er wählte sie sich selbst, mit ihnen schloſs er einen Bund auf Leben und Tod; und wie schwer ist die Wahl von Menschen zu Werkzeugen eines edlen Plans? Sie waren nicht durch Gelehrsamkeit und äussere Vorzüge ausgezeichnet; aber wohl waren sie von ganz verschiednen Temperamenten, Neigungen und Beschäftigungen, (Fischer und Zöllner; überhaupt aus den arbeitenden Klassen) wornach er seine Behandlung sehr gut abzumessen verstand; auch waren sie wohl gröſstentheils älter als er. — Mit diesen seinen Schülern ging er nicht wie mit Klosterbrüdern um; sie lebten ein freies, thätiges Leben; und wollten nicht müssige Contemplanten seyn. Er handelte gegen sie stets im Sinne des edeln Menschen, ohne dabei seine Ueberlegenheit über sie zu verläugnen; so nannte er sie Luk. 24, 25. ἀνοητοι και βραδεις τη καρδιᾳ. — — Er täuschte sich auch in ihnen nicht; selbst in Judas hat er sich nicht eigentlich betrogen. Denn sein nachmaliges Zeugniſs für Jesum und seine Verzweiflung bewiesen es klar, daſs er ein beſsres Gefühl haben konnte. — Er täuschte aber auch seine Schüler selbst nicht, und suchte ihnen ihr künftiges Schiksal nichts weniger als zu verschönern und zu verbergen. Matth. 24, 5. Joh. 16, 4.

Ueber das Anbequemen, was man als einen Vorzug seiner Lehrart rühmt, sollte man schon in sofern vorsichtiger sprechen, als diese Eigenheit gerade dem Charakter des feurigen, begeisterten Jünglings nicht entspricht, als welcher Jesus auftrat. Der Anbequemer findet nirgends Anstoſs bei seinen Zeitgenossen, und sieht sich nicht genöthigt, sein Leben am Kreuze zu endigen. Ihm war jede Verstellung, selbst des Gesichts, zuwider, er haſste jede Pharisäerei. — Als man es ihm vorrükte, daſs seine Schüler gar nicht den Ernst und die strenge Diät der pharisäischen Lehrschüler beobachteten, antwortete er: nach der Hochzeit sei es Zeit zu trauern. Ein offnes lichtes Auge macht nach seiner Meinung den ganzen Leib lichte, und den ganzen Menschen gewiſs und sicher.

c) Doch nichts spricht deutlicher für Jesus Menschenkenntniſs, als seine allgemeine Ansicht des Menschen. Diese erhellt schon aus Joh. 10, 12—16. *). Die Unterschiede der Menschen waren in seinem Zeitalter noch auffallender und schneidender, als jezt; denn welcher Abstand war

---

*) Dies nach Reinhard, Pred. v. J. 1800, 1 Bd. S. 367.

zwischen Freigebohrnen und Sklaven, zwischen Juden und Heiden, zwischen Römern und Barbaren, zwischen dem Bürger und Ausländer. Auch erkannte er beim Lehren diese Verschiedenheit sehr wohl. Der verschiedne Boden des Ackers war ihm Bild der verschiednen Empfänglichkeit der Menschen. Weizen und Unkraut in Mischung dienten ihm zur Vergleichung der natürlichen und unnatürlichen Menschen. Aber diese Unterschiede hielten ihn nicht ab, in bestimmten allgemeinen Ansichten der Menschen fest zu beharren. Diesem zufolge waren ihm alle Menschen

1) von Natur einander gleich; er fand in ihnen dieselbe Natur, bei noch so grosser Verschiedenheit in Bildung und Verhältnissen; dieselbe Bestimmung, bei noch so verschiednen Schiksalen. Seine Absichten gingen daher auf keinen bestimmten Stand, auf kein bestimmtes Volk; alle Kinder Eines Vaters, alle, ohne Ausnahme, mit gleichen Ansprüchen. Doch freilich auch

2) schwache, ohnmächtige, gebrechliche, hülfsbedürftige, tausend Gefahren und Verirrungen ausgesezte Geschöpfe. — Oft beklagt er die Verdorbenheit seiner Nation, besonders die Heuchelei ihrer Lehrer Matth. 12, 34. 23, ganz. — Die Sünde leitete er nicht aus dem Falle der ersten Menschen ab, sondern aus der καρδιᾳ, aus dem Gemüthe der Menschen selbst. Aus ihm kommen böse Begierden und Handlungen, nur dieses verunreiniget die Menschen, Matth. 15, 19. 20. so wie das reine Herz alles rein macht, καθαροι τῃ καρδιᾳ. Matth. 5, 8. 10. Selbst die Menschenhärte leitet er nur aus ihrer Unwissenheit und Verblendung; sie

wissen nicht, was sie thun; Luk. 23, 34. Und wie oft klagt er über ihre hartnäckigen Vorurtheile! — Doch war ihm jeder Mensch (vergl. Bauer Th. d. N. T. 2, 361.) vermöge seiner Natur, die er durch leibliche Abstammung erhielt, moralisch schwach und unvollkommen. Was vom Fleisch gebohren wird, ist Fleisch, was aber vom Geist gebohren, d. h. durch höhere Hülfe erhoben worden ist, ist Geist; Joh. 3, 6. Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach; Matth. 2,6 41. In der Sinnlichkeit des Menschen, in seiner reizbaren Beharrlichkeit liegt der Keim seiner sittlichen Unvollkommenheit. — Doch diesen, durch die fortgepflanzte Sinnlichkeit abhängigen Menschen erhebt und veredelt das höhere πνευμα. Wenn er aber auch den Menschen eben als einen vom Menschen gebohrnen anfangs für schwach hielt, so leugnet er doch selbst bei einem Blindgebohrnen ursprüngliche Verderbtheit ab; Joh. 9, 1—3.

3) Dabei aber auch als verbesserungsfähige Geschöpfe, die aus Fleisch Geist, aus sinnlichen Wesen Kinder Gottes werden sollten, deren Verkehrtheit sich besiegen lasse, denen ein höherer Geist eingehaucht werden könne. — — Moralische Wesen, die Gott ähnlich werden könnten, traute er sich zu aus den Menschen schaffen zu können; Matth. 5, 45. Wesen, die sich zu Edelmuth und Menschenfreundlichkeit auch im Verborgnen erheben sollten, Matth. 6, 3. 8. Eine neue sittliche Schöpfung und Belebung der Menschheit sollte durch ihn beginnen. — Wie viel traute Jesus der Menschheit nicht zu, eher zu viel als zu wenig; eine hohe

Würde sah er in ihr. „Vom Menschen (sagt Herder 3, 109.) hatte er nur einen Begrif: es sei ein verfallnes Geschlecht, in dem aber eine hohe Bestimmung, ein Saame des Göttlichen sei, durch welche die Menschen ein glükliches Brüdergeschlecht, göttlicher Abkunft werden könnten und werden müſsten.“

4) Folglich sogar weit mehr der gröſsten Liebe, Achtung und Aufopferung, als des Hasses würdige Wesen, nach Gottes Bilde geschaffen und für die Ewigkeit bestimmt, werth, daſs alles für ihre Rettung geschehe, und wäre es durch einen eignen Gesandten der Gottheit selbst. Jesus verdammte die unmenschliche Härte, eben so sehr, wenn sie andere, und nicht er selbst, erfuhren; selbst Feinde sollte man lieben und segnen können, wie Gott Allen seines Himmels Segen schenke. — So sollten die Menschen vollkommen sein wie Gott; der göttliche Geist, der in dem Menschen wirkte, war ihm nicht mehr blos ein göttlicher, sondern ein heiliger und heiligender ἁγιον πνευμα. — Dies Göttliche muſs tief geachtet werden, wenn man auch den Menschen als Menschensohn, d. i. als einen vom Weibe Gebohrnen nicht so achtete. Matth. 12, 31. 32. Gott selbst hatte die Menschheit geliebt, Joh. 3, 16. Dies war seine Ueberzeugung; daher hielt er es für Gottesdienst, sein Leben für sie aufzuopfern.

Von dieser hohen Ansicht der Menschen zeugen viele Aussprüche Jesu: Matth. 5, 48. ihr sollt vollkommen sein, wie Gott. Ihr seid mehr als die schönsten Pflanzen und Thiere 6, 25. 26. 30. 10, 29.

52., mehr, als das Nüzlichste unter ihnen 12, 12. — Ja Kinder Gottes seid ihr, Luk. 6, 35. Joh. 11, 52.

f) Ja er selbst lehrte sogar Menschenkenntniſs. Dies that er nicht nur durch die Entlarvung einzelner Menschen und Menschenklassen, sondern auch besonders durch den Grundsaz: des Menschen Inneres verräth sich durch sein Aeusseres. — So geschieht dies durch Worte: Matth. 22, 34. ἐκ του περισσευματος της καρδιας το στομα λαλει. Er sezt also schon Etwas Angesammeltes, Angefülltes voraus, was da überfliesse. Er rieth daher, die καρδιας nicht mit Nahrungssorgen zu belästigen, Matth. 21, 34. — Er suchte ihnen vielmehr das ἁγιον πνευμα einzuhauchen und verlieſs sich nur auf dessen energische Kraft in jedem Einzelnen. Schon v. 33. hatte er gesagt, den Baum erkenne man an seiner Frucht. — Der Mensch verräth sein Innres, seine Gesinnungen aber auch durch seine Thaten, — mehr als durch Kleidung, Matth. 7, 15. 16. ἀπό των καρπων ἐπιγνωσεσθε αὑτους. Eben so lehrte er Menschenvorsicht: Matth. 10, 16. 17. γινεσθε φρονιμοι ὡς οἱ ὀφεις. — προσεχετε ἀπο των ἀνθρωπων. — So lobt er Luk. 16, 8. den schlauen Hausverwalter ἐτι φρονιμως ἐποιησεν· ὅτι οἱ υἱοι του αἰωνος τουτου φρονιμωτεροι ὑπερ τους υἱους του φωτος εἰς την γενεαν την ἑαυτων εἰσι. vgl. Luk. 12, 36. So das γρηγορειτε Mark. 13, 37. Aber zur Beförderung der nämlichen Vorsicht ruft er auch: μὴ κρινετε Matth. 7, 1.

Eben so empfahl er das Merken auf den Zeitgeist, τα σημεια των καιρων οὐ δυνασθε διακρινειν? Matth. 16, 3. und bewies es, wie er das meine, durch seine eigne Ansicht des Geistes seiner Zeit, Matth. 11, 15. 16. τινι ὁμοιωσω την γενεαν ταυτην? — Sie sind Kinder, denen es Niemand recht machen kann.

Er lehrte aber auch Selbstkenntniſs, d. i. eine praktische Selbstbeurtheilung. Von sich sollte jeder zuerst seine Veredlung anfangen, seine Splitter zuerst aufsuchen und vertilgen Matth. 7, 3. Sich sollte jeder für schwach halten und nicht wie die Pharisäer erheben, Luk. 18, 13. 14. — Eben dahin zielen die Empfehlungen des Hörens und Sehens bei denen, die Augen und Ohren haben, des Wachens und Betens Mark. 13, 33. — Er wekte insbesondere das sittliche Gefühl, durch Seligpreisung der reinen Herzen; aber er schärfte es auch durch Hinweisung auf die unwürdigen Begierden und schimpflichen Leidenschaften, welche hinter äusserlich legalen Handlungen verborgen sein könnten. Matth. 15, 19. 20. — Daher seine heftigen Ausbrüche gegen verlarvte Heuchler Matth. 23, 1. f. vgl. 5, 22. — Er warnt vor der Selbsttäuschung über sich selbst, in welche man so leicht durch Vergleichungen seiner selbst mit Ungebildetern, Unedlern verfällt, Luk. 18, 11. — Er empfiehlt vielmehr, sich selbst so viel als möglich in andrer Gemüth und Lage zu versezzen, um über seine eignen Gefühle ins Klare zu kommen, Matth. 7, 12.

Resultate über Jesus Menschenkunde.

1) Jesus selbst war, und zwar schon früh, ein ausgezeichneter, ein vollendeter Mensch, ja gewiſs der einzige Mensch in seiner Art. Eine glükli-

che Mischung verräth insbesondere die Begeisterung, die nie Schwärmerei, der freie religiöse Sinn, der nie dogmatische Bigotterie ward; von einer schönen Mässigung zeugt die bei allem Zartgefühle bestehende Beschränkung seiner Neigungen.

2) Als so vollendeter Mensch war er zugleich zum vollkommensten Selbstbeobachter und dann auch zum vollendetsten Menschenbeobachter geeignet. Wie er sich selbst leicht verstand und die göttliche Stimme in sich nie verhörte; so faſste er das Göttliche und das Menschliche auch in einem andern leicht auf. Er muthete auch den Ungebildeten viel zu — Geist und Huldigung mit Geist (εν πνευματι), dennoch aber nie zu viel. Daher sein Unwille gegen das Laster und sein Mitleid mit dem schwachen Lasterhaften, der das Laster nicht mit dem Scheine der Tugend umhüllte.

Als reiner Mensch faſste er auch den reinen Menschen in seiner Gesundheit und in dem Contraste leicht und tief auf, und ob er gleich die Contraste in den Menschen (nicht in dem Menschen, als Naturwesen,) fand, so haſste er sie doch nicht, so erhob er doch nicht seine Sittlichkeit, sondern nur Gottes Kraft.

3) Als mehr fühlender, ahndender und handelnder und weniger gelehrter, theoretischer Mensch nahm er a) das Innre bald wahr, und suchte und traf es auch in Andern; und zwar b) waren es mehr die handelnden, begehrenden und fühlenden als die erkennenden Menschen, die er suchte und fand. Daher stellte er denn auch mehr einzelne schöne und treffende Gemählde des menschlichen Herzens (denn viel Liebenswürdiges am Menschen läſst sich nur fühlen) als eine künstliche Theorie der einzelnen Kräfte auf. Dennoch maſs er die Fähigkeiten andrer nach Graden ab. Er traf die Menschen glüklich.

Eben so war seine Lehrart mehr instinctmässig ergriffen und glüklich getroffen, als künstlich vorher ausgeklügelt und schlau berechnet. Seine Gegenwart des Geistes war sein Scharfsinn. Er ahndete die grosse Macht der Sinnlichkeit, aber er kannte sie nicht; denn er hätte sie an sich selbst erfahren müssen. Er wollte sie nicht abtödten und unterdrücken; doch wieder nicht, weil er die Natur und den Zusammenhang menschlicher Neigungen psychologisch ergründet hatte, sondern weil es ihm dem praktischen Menschenfreunde unmöglich war. Kurz, seine Handlungen verriethen den Menschenkenner, weil sie mit dem Selbstbewuſstseyn des moralisch Besonnenen, ob auch nicht des Psychologen — geschahen. Von feindseligen Beobachtern seiner Handlungen umgeben gelang ihm dennoch alles. Er wuſste Strenge mit Gelindigkeit, Strenge mit Ernst vortreflich und weise zu verbinden. Wie man bei seinem Plane überhaupt fragen kann: wie klar war es ihm, was er wollte; wie deutlich sah er alle Vorzüge seines Planes ein? so kann man auch hier sagen: ohne zu wissen, was die Psychologen alles zur menschlichen Natur rechnen, handelte er ihr dennoch angemessen, weil er moralisch, d. i. aus innerm, freiem Drange handelte, im Hinblik auf ein Gottesgesez.

Aber irrte er sich wirklich auch in keinem Menschen? — Insofern er überall den Menschen wieder erkannte, niemals. In wiefern er aber bestimmten Individuen bald frühere Entwiklung, bald mehr Kräfte zutraute, als sich wirklich bei ihnen fanden, sofern konnte er wohl Einzelne zuweilen von einer vortheilhaftern Seite fassen, als sie im Ganzen sobald nicht werden konnten. Wer möchte auch berechnen, was die menschliche Freiheit im Einzelnen für einen Gang noch nehmen könnte.

4) In welchen Kreisen hielten sich seine Beobachtungen und Reflexionen über den Menschen? — Die Bilder so ganz verschiedenartiger Menschen, die er aufstellt, beweisen es klar, daſs er seine Menschenkenntniſs nicht im Schatten des Hauses allein sammelte. Er kannte aus eignen Beobachtungen nicht nur die niedrigen und dürftigen Arten des Hauslebens, sondern auch die ganze Lebensweise und Denkart der Begüterten und der höhern Klassen. Auch aus diesem glükten ihm Bilder, und sie verrathen, daſs ihm selbst feinere Züge nicht entgangen waren. Eben so nahm er Theil an dem Schiksale der Bürger. Es fehlte ihm (wie Heſs S. 222. bemerkte) am wenigsten an der Menschenkenntniſs, welche nur durch Umgang mit vielerlei Arten von Leuten erworben werden kann. Daher seine Anspielungen aus allen Lagen und Verhältnissen.

Fürsten zu beobachten hatte er, den Herodes ausgenommen, keine Gelegenheit. Gegen das weibliche Geschlecht verrieth er mehr Achtung als die übrigen Orientalen.

5) Ein solcher Umfang, eine solche Fülle von Menschenkunde fällt in ihm, dem Nazarethaner, der seinem Vater lange in der Handarbeit beistand, allerdings auf. — Allein alles erklärt sich aus seinem gereinigten und geschärften sittlichen Gefühle.

6) Sollte man theils die charakteristische Eigenthümlichkeit, theils den höhern Geist angeben, durch den Jesus die Menschenkunde wirklich erweiterte, so kömmts auf den Vergleichungspunkt an, ob man ihn nämlich mit Menschen, von der Art der Pharisäer, oder mit den ältern Propheten vergleichen wolle. — Er faſste, — mit Sokrates auf einem Wege — die moralische, folglich mehr die reinere Natur des Menschen auf. Er ahndete zugleich den Parallelism und die Analogie der Natur im Grossen; selbst das Sichtbare betrachtete er als das Bild des Unsichtbaren. Davon zeugen alle seine Bilderreden und eigenen Gleichnisse; die Folgerungen von dem Gemeinen und Alltäglichen auf das Höhere und Grössere; die Schlüsse vom Kleinen aufs Grosse, von Pflanzen und Thieren auf den Menschen, von diesem auf die Gottheit und ihr Verfahren. Z. B. der Gang des Menschen ist wie der Gang des Weizenkorns, es kann nicht leben, bevor es nicht stirbt.

Schon darum muſste er in seinem bessern Ich die Stimme der Gottheit hören, und in jedem andern Menschen ein Bild des Ewigen, ein Kind des allgemeinen Menschenvaters erblicken. Keiner faſste aber eben daher auch die Menschheit so mit Liebe auf; daher ahndete auch keiner unter den Hebräern in dem Grade das πνευμα und die innere Verwandtschaft des Menschen mit Gott. Ihm war die Menschheit ihrem Dasein nach klein, doch ihrer

Bestimmung nach groſs; von der Gottheit ausgezeichnet, nur noch nicht ganz für die Erhebung zu einem reinern göttlichen Sinne gewonnen und erhoben. Man kann so in der That sagen, daſs er inconsequent war, in Hinsicht auf die Schwäche und Mangelhaftigkeit der Menschen; dagegen weit consequenter in Hinsicht auf den Adel dieser erstgebohrnen Kinder und Lieblinge des Himmels, auf die er einen Weltplan, eine Weltherrschaft des Einen Gottes, Ein Gottesreich gründete.

Unter der Leitung eines solchen Freundes und Lehrers läſst es sich schon im Voraus behaupten, daſs

Die Apostel,

zu denen wir nun fortgehen, Menschenkenner werden konnten. Zwar waren sie Leute ohne Bildung, ohne Kenntniſs der grossen Welt, und mit vielen Vorurtheilen behaftet, die fast alle Ahndung der reinen Menschennatur aufzuheben schienen; da sie meist in ihrer Nation und Religion die Wahrheit allein suchten. Jedoch

1) Sie kannten und verstanden denn doch alle den Volkshaufen, aus dem sie ursprünglich selbst hervorgetreten und unter dem sie gebildet waren.

2) Sie waren innig vereint mit Jesus dem Lehrer der Menschenkunde, dem Beleber ihres Muths zu Menschen jedes Volks und jedes Religionscultus, dem Verstärker ihres Gewissens. Selbst der Standpunkt, aus dem sie ihn ansahen, ist merkwürdig, und die Art, wie sie von ihm als Menschen, und zwar als reine und moralische Menschen urtheilten, noch gar nicht zusammengestellt.

3) Ihr Blik traf auf mehrere Völker auf ihren Reisen; ja sie reisten gerade in der Absicht, auf Menschenherzen zu wirken und Menschen, nicht Juden, zu finden.

Und diese Bedingungen der Möglichkeit eines gewissen Grades von Menschenkunde in den Aposteln sind auch nicht unbenuzt geblieben. Menschenkenner konnten sie nicht nur werden; sie wurden es wirklich, durch den belebenden Geist Jesu selbst, der ihnen Leitstern blieb. Dies läſst eine Durchmusterung der einzelnen bekanntergewordnen Apostel am besten wahrnehmen.

Johannes

war bei aller Liebe zu der Menschheit im Ganzen, doch nicht blind gegen alle Falschen der gemeinen Welt, des κοσμος, den ein πνευμα της πλανης beherrschte. Er lehrte ausdrüklich auch Andere diese Unterscheidung und Prüfung der Menschengeister: δοκιμαζετε τα πνευματα, εἰ ἐκ του θεου ἐϛιν. 1 Br. 4, 1. vgl. 6.

Er erblikte viele Selbstgetäuschte, die auf ihre innern Vorzüge stolz waren; doch wenn wir sagen, ὁτι ἁμαρτιαν οὐκ ἐχομεν, ἑαυτους πλανωμεν. 1 Br. 1, 8. Doch mögte ich aus dieser Stelle noch nicht (mit Bauer 2, 363.) schliessen, daſs er alle Menschen mit Sünden beflekt und moralisch verdorben angenommen habe. Jede Sünde war ihm Unnatur als ανομια, Abweichung vom nothwendigen Gesez. 1 Br. 3, 4.

Kein Apostel dringt so oft und stark auf Liebe der Menschen, als dieser liebreiche Schüler des Menfreundes Jesus. Von der sanftesten brüderlichsten Liebe fliessen seine vertraulichen Briefe über. Nur wer seinen Mitbruder liebt, ἐν τῳ Φωτι μενει, 1 Br. 2, 10., kann froh bleiben. Jeder Liebende stammt von der Gottheit, εκ του ϑεου γεγεννηται. 4, 7. Aber eben dieser γεννηϑεις ἐκ του ϑεου, τηρει ἑαυτον, hält und bewahrt sich selbst 5, 18.

Ueber menschliche Selbstkenntniſs ist sein Ausspruch merkwürdig: Spricht unser Gewissen uns nicht frei, kann unser Herz sich nicht besänftigen, dann ist Gott grösser als unser Herz, μειζων ἐςιν ὁ ϑεος της καρδιας ἡμων κ. γινωσκει παντα; die Gottheit kennt die Schwäche der menschlichen Tugend, sie kennt alles, auch unsre Mängel.

Unstreitig war er unter den Schülern Jesu sein vertrautester Freund, der ihn am längsten und tiefsten beobachtet, und am ersten verstanden hatte, da er ihn mit zarter Liebe auffaſste. Diesen seinen Beobachtungsgeist verräth er vor den übrigen Biographen desselben vorzüglich durch Einmischung feinerer Züge in den Handlungen Jesu, durch Bemerkung ihrer Ursachen. So sagt er z. B. Ev. 6, 5. 6. Jesus habe seine Frage: Woher man für das Volk Brod erhalten könne, blos darum gethan, um das Vertrauen des Philippus auf die Probe zu stellen, denn er habe sehr wohl gewuſst, was er thun solle (αὐτος ᾔδει τι ἐμελλε ποιειν).

Genau bemerkt er nicht nur, was Jesus spricht, sondern auch wie er es spricht, mit welchem Ausdruk, ob mit erhobener oder leiser Stimme, ob mit Freude oder Traurigkeit in der Seele. Es ist die kindliche Naivetät des Beobachters von kleinen Zügen, die man z. B. in der Erwählungsgeschichte der Schüler Jesu 1, 28—49. antrift.

Eben so beobachtete er seine Zeitgenossen und den Eindruk seines Freundes und Lehrers auf dieselben. Keiner hat die Ursachen der Verfolgungen und Verkennungen Jesu unter den Juden so genau aus einander gesezt als er, als Geschichtschreiber. Bald bemerkt er ihre Vorurtheile wider, 5, 18. bald ihre Urtheile für Jesus. Sogar die, die nie sprachen, hatte er durchforscht. Er bemerkt, daſs viele aus den höhern Ständen an ihn glaubten, aber nur aus Menschenfurcht es nicht bekannten. Joh. 12, 43.

Wie ihm Leben die Summe aller Glükseligkeit ist, so denkt er Leben und Liebe, Liebe und Leben immer zusammen. Auch über die Natur der Liebe fühlte er sich einig — er unterschied eine vollendete Liebe, die alle Furcht ausschlieſst, ἡ τελεια ἀγαπη ἐξω βαλλει τον Φοβον. 1 Br. 4, 18. Dafür ist ihm auch Liebe zum Menschen und Liebe zum Göttlichen Eins und unzertrennlich; ein Gott der Lebendigen, nicht der Todten ist der Vater der Menschen, seiner geliebten Kinder durch Gesinnung und Geist.

Den niedern Trieb sezte er dem höhern Willen entgegen, die ἐπιϑυμιαν τευ σαρκος oder των ὀΦϑαλμων die ἐκ τευ κοσμου stammt, dem ewig bleibenden θελημα του θεου 1 Br. 2, 16. vgl. v. 15.

Johannes sah den würdevollsten Menschen in dem Verklärten. νυν τεκνα θεου ἐσμεν, και οὐπω ἐφανερωθη, τι ἐσομεθα· οἰδαμεν δε ὁτι ἐαν φανερωθη, ὁμοιοι αὐτῳ ἐσομεθα ὁτι — ὀψομεθα αὐτον καθως ἐϛι. Im Anschauen des Reinen, ἁγνου, muſs sich selbst jeder ἁγνιζειν 1 Br. 3, 23. Er sah also den Menschen (wie Schwarz) als das Differential einer unendlichen, unübertrefbaren Vortreflichkeit an.

Jakobus

spricht für die Achtung seines Bruders Jesus gegen die Menschennatur.

Er ist der einzige übriggebliebene Schriftsteller im N. T., welche am bestimmtesten allen Menschen das wieder zusichert, was man — auch noch in unsrer kirchlichen Dogmatik — verloren nennt — das Ebenbild der Gottheit. Er sagt ausdrüklich 3, 9. mit der Zunge wagen wir zu schmähen τους ἀνθρωπους, τους καθ᾽ ὁμοιωσιν θεου γεγονοτας.

Nach eben diesem Schriftsteller ist Alles von Natur rein, erst durch die επιθυμια entstehet die Unnatur (ἁμαρτια) — jeden reizt sein eigner sinnlicher Trieb, nicht die Gottheit, zur Willkühr. 1, 13 —15. Jakobus unterschied (1, 14. 15.) die Begierde, als Buhlerin, welche gern verführt — den Menschen, welcher der Buhlerin Gehör gibt und durch den Endschluſs sie gleichsam schwanger macht — und die sündige That, als Ausgeburt. So dringt er auch sonst ein in die Quellen des Lasters. Er spricht z. B. gegen das Handeln nach dem Ansehn der Reichern, gegen die προσωποληψια. 2, 1. So seine Aeusserungen über das lieblose Beurtheilen der Menschen, über die Leidenschaften des Neides und Geizes 4, 1 — 17. Jeder sollte langsam zum Affect seyn, βραδυς εἰς ὀργην. 1, 19.

Unter den Religionsübungen hielt er besonders grade auf die am meisten psychologische, des Gebets 1, 5. Eben dieses Gebet sollte aber den Menschen zu sich selbst führen, denn ausdrüklich wollte er durch das Gebet keine äuſsern Güter gesucht haben, nur Kraft, Entsagung, Licht 4, 3. 10. In diesem Geiste läſst er auch jedes Gebet erhört werden, weil Gott πασιν ἁπλως gibt, 1, 5. und die δεησις δικαιου ἐνεργουμενη viel Kraft hat (πολυ ἰσχυει). Den Namen ψυχη selbst braucht auch er mehr von Begierde, von dem niedern Triebe, als von der höhern Seele. Daher sezt er der himmlischen höhern friedlichen Weisheit die unduldsame ψυχικη der Menschen entgegen. 3, 15. Daher der doppelherzige, διψυχος ἀνηρ. 1, 8.

Dabey ist ihm das Handeln nach dem nothwendigen Gesez vorzüglich wichtig, und zwar kein finstres mönchisches Exerciren der Tugend, nein ein Achten des vollendeten Gesezzes der Freiheit, νομος τελειος της ἐλευθεριας, 1, 25., die sich von dem κοσμος unberührt (ἀσπιλος) erhält (v. 27.). Daher nennt er die Menschenliebe ein königliches Gesez 2, 8. Eine Aufforderung zur Rettung der Verirrten schlieſst seinen Brief.

Petrus

kennt die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Selbstbeobachtung; daher sein Zuruf 1 Br. 5, 8.

νηψατε, γρηγορησατε. — Er sezt das reine Herz 1, 22. der Heuchelei entgegen.

In dem zweiten Briefe, der des Petrus Namen führt, kommt 3, 10—19. ein treffendes Bild der Verführer vor, welche Freiheit den Menschen verheissen und den Verführten zu ihren eignen Sclavenketten führen. Sie sind ὡς ἀλογα ζωα, φυσικα γεγεννημενα. v. 12. vgl. 16. Ganz besonders merkwürdig ist 1, 4. daſs wir durch Sieg über die verderbende Begierde (ἐπιθυμια) theilhaftig werden der göttlichen Natur, ἱνα γενησθε θειας κοινωνοι φυσεως.

Paulus.

Erwarten kann man von ihm *),

1) dem gebornen römischen Bürger in Cilicien einen kräftigern und kühnern Sinn — einen Sinn für Weltansichten — eine Fähigkeit zum Selbstdenken und zur Freiheit des Denkens. Ob die Nachricht von einem Briefwechsel des Paulus mit Seneca ganz ungegründet sey, läſst sich nicht gewiſs ausmachen, obgleich die Briefe, die man noch aufweist, nicht das geringste Ansehen verdienen — (Niemeyer S. 200.)

2) von dem Schüler des gemässigten Gamaliel in Jerusalem — einen Glauben an die Unwandelbarkeit jeder guten Sache und an Befolgung eigner Ueberzeugung.

3) von dem gelehrten gebildeten Juden — mehr Tiefblik als von den übrigen Aposteln, und mehr Bestimmungen für Psychologie neben feinerer Weltkenntniſs.

4) insbesondere in dem strengen Pharisäer, zu deren Parthei er gehörte, ausser der Weltkenntniſs eines Josephus — den eifrigen Gegner und öffentlichen Ankläger der Anhänger des bereits verurtheilten Volksfreundes Jesus.

5) von der Erscheinung des gemordeten Jesus mitten im Verfolgungseifer die Krise des Schreckens in einem so feurigen Jünglingscharakter und das plözliche Abwerfen eines blinden Vorurtheils für seine Nation (vgl. Röm. 10, 1. 2.) und ein williges Anschliessen an Menschen jedes Volks und jeder Religion der Welt.

6) von dem Lehrer der Nichtjuden — der Griechen und Römer (als den er sich fühlte — Apostel der Heiden Röm. 15, 16. Gal. 2, 7.) die ausgebreitetste Menschenkunde und die gewandteste Menschenbehandlung.

Was findet man nun wirklich bei ihm?

A. Interesse an den Menschen.

Wer ein solches Ideal duldender und ausdauernder Liebe entwerfen konnte, wie er 1 Kor. 13,

---

*) Ueber die Menschenkenntniſs Paulus ist neben der Niemeyerschen Charakteristik besonders benuzt: Entwickelung des Paulinischen Lehrbegriſs, v. Gottlob Wilh. Meyer, Altona 1801. Er hat das Individuelle des Paulus bei Vernachlässigung des Chronologischen zu wenig unterschieden. Die Pneumatologie des Apostels S. 149—161. Anthropologie 194—244. Pneumatologie des Briefs an die Hebr. S. 258. Anthropologie S. 262. Moral mit der Pneumatologie S. 282. mit der Anthropologie 284. Ueber die hyperphysischen Erklärungen in Paulus, aus dem allgemeinen Geiste der Alten und dem besondern des Paulus S. 73. f. vgl. 321. f.

4—8.; wer aber zugleich durch seine Handlungen so viel gemeinnüzzigen Eifer, und gegen alle Gemeinden, die er unter verschiednen Völkern stiftete, so viel unverdrossene Menschenfreundlichkeit, so viel Entsagung bewährte, dem muſsten die Menschen als Menschen etwas werth seyn. Er schloſs sich innig an fremdes Wohl — οὐ ζητῶ τα ὑμων, ἀλλ' ὑμας. 2 Kor. 12, 14. f. Ohnehin weiſs man, daſs die Menschen von feurigem Charakter und thätigem Untersuchungsgeist, wie Paulus, am aufgelegtesten zur wahren Freundschaft sind (Niem. 421.). Ueberall zeigt sich das theilnehmende, sorgsam mitfühlende Herz des Apostels unter seinen Gemeinden. Er hegte die lebhafteste Freude über ihre Fortschritte zur reinern Menschheit: Ich freue mich, schrieb er 2 Kor. 13, 9., wenn ich schwach bin und ihr stark seyd. Damit hängt seine Duldsamkeit zusammen: Hütet euch, daſs eure freiere Denkart nicht den Schwächern zu einem Anstoſs gereiche. 1 Kor. 8. 9. Den Schwachen im Glauben nehmt auf und verwirrt die Gewissen nicht. Röm. 14, 1 f. Wir, die Stärkern, sollen die Schwachheit der Ungebildetern tragen. Röm. 15, 1. vgl. 1 Thess. 5, 14. 1 Kor. 9, 22. und 2 Kor. 11, 29. Wenn ein Mensch sich übereilt, so müssen Stärkere ihn unterstüzzen. Gal. 6, 1. Alle Menschen sind zur Erkenntniſs der Wahrheit bestimmt. 1 Tim. 2, 4. Im Einzelnen ging seine Theilnahme an ganzen Gemeinden bis zu Thränen. Er nannte sie Brüder — Kinder, geistige Kinder.

B. Fähigkeit Menschen zu beobachten.

Troz jener bis zur Weichheit gehenden zärtlichen Theilnahme war er doch zugleich so erhaben

über ihren Einfluſs, daſs er nie Menschen gefallen wollte. 1 Thess. 2, 4. Kol. 3, 22. Nur mit diesem Grundsaz konnte sein Interesse an Menschen nicht die Unbefangenheit seiner Beobachtungen über sie stören. Er hatte aber auch das Ideal eines erwachsnen vollkommenen Mannes vor sich, zu dem sich die Menschheit wie zur Einheit des Glaubens und zur Festigkeit erheben könne. Eph. 4, 13. 14. Er unterschied scharf diejenigen, welche Milch nöthig hatten (νηπιοι, σαρκικοι, ἀπειροι λογου δικαιοσυνης) und die, welche eigentliche Nahrung, stärkere Speise (βρωμα, στερεαν τροφην) vertrugen. Hebr. 5, 13. 14. 1 Kor. 3, 1. 2. Die Schwachen. Röm. 15, 1. 1 Kor. 8, 12. Seine Freiheit des Geistes verräth insbesondere der Umstand, daſs er — der ursprünglich eifrige Jude — sich über viele jüdische Vorurtheile erheben konnte; z. B. 1 Kor. 10, 14. vgl. Gal. 2, 14. Wie viel Stärke der Seele gehörte schon dazu, sich für Jesus so plözlich und so stark zu erklären. vgl. Gal. 1, 16. Er selbst sagt: wir Apostel werden für Thoren, für Verbrecher, ja sogar für einen Abschaum der Menschheit gehalten. 1 Kor. 4, 9. 10. 13. So wuſste er sich auch durch Entsagungen von Andern unabhängig zu machen; damit er ganz Herr seiner Freiheit bei seinen Lehren bliebe. 1 Kor. 9, 18. Ueberhaupt hatte er einen stärkern und durchdringenden Geist als die übrigen Apostel.

Diese Fähigkeit bestätigt auch seine Lehrart und seine Lehrweisheit. Er kannte und berüksichtigte die verschiednen Bedürfnisse und Vorurtheile, besonders nach den verschiednen Nationalcharaktern oder Nationalsitten und Meinungen; nach der Juden Nationalstolz und Gesezsucht, und nach der Heiden Sinnlichkeit. Anders spricht er zu den Juden über Freiheit von Gesez, anders vor den Atheniensern Apgsch. 17, 22. f. Jene erinnert er an warnende Beispiele aus ihrer Nationalgeschichte, diese an ihre Dichter. Dabei strebt er, seinen Unterricht den Bedürfnissen der Juden und Heiden anzupassen. 1 Kor. 9, 19—22. Ganz eigentlich *κατ' ανθρωπον* ist der ganze Brief an die Hebräer. Eben so merkwürdig ist die Anneigung und Anschmiegung 1 Kor. 9, 22. 11, 30. Für die Schwachen gibt er nur die Anfangsgründe 3, 1. f. Seine Beweisarten individualisirte er nach Juden und Griechen. So führt er die lezten auf den isthmischen Schauplaz und entlehnt Bilder von den dortigen Kampfspielen. 2 Tim. 2, 5. 1 Kor. 9, 24. Wenn er das Bild der Sclaverei auf den Lasterhaften überträgt, so sezt er selbst hinzu: *ἀνθρωπινον λεγω, δια την ἀσθενειαν της σαρκος ὑμων.*

Daſs er nicht blos mehrere Briefe, sondern auch sehr individualisirte schrieb und sich nach den verschiednen Sitten der Gemeinen richtete — ist ebenfalls zu bemerken. Doch auch andre Bewohner der Erde, z. B. die Kreter Tit. 1, 12. wuſste er zu charakterisiren.

C. Seine Menschenkunde selbst.

1) Seine Selbstkenntniſs und Selbsterforschung.

Von dieser zeugen ausdrüklich seine naiven Selbstgeständnisse, in denen sich sein ofner feuriger Charakter nicht verstekte. Seine langen und mannichfaltigen Leiden muſsten ihm viel theure und geprüfte Erfahrungen gegeben haben, aber sie gaben ihm zugleich, wie er Röm. 5, 4. gesteht, Selbstbeherrschung; sie führten ihn zu sich selbst zurük. Daher erzählt er auch von diesen schmerzlichen Erfahrungen gern 2 Kor. 11 und 12. — Von seinen Selbstgeständnissen stehen nur einige hier: 1 Kor. 13, 11. *ὁτε ημην νηπιος, ὡς νηπιος ἐλαλουν, εφρονουν, ελογιζομὴν· ὁτε δε γεγονα ανηρ, κατηργηκα τα τοῦ νηπιου.* 1 Kor. 15, 9. *ἐγω εἰμι ὁ ἐλαχιστος των ἀποςόλων*, der ich nicht werth bin, ein Apostel zu heissen, da ich die heilige Gemeine verfolgte. An das leztere erinnerte er sich überhaupt oft: Erstaunend habe ich sie verfolgt Gal. 1, 13. Dahin auch das merkwürdige Selbstgeständniſs, Röm. 7, 7. f. *την ἁμαρτιαν οὐκ ἐγνων ει μη δια νομου· την τε γαρ ἐπιθυμιαν οὐκ ᾔδειν, εἰ μη ὁ νομος ἐλεγεν: οὐκ ἐπιθυμησεις. Ἀφορμην δε λαβουσα ἡ ἁμαρτια, δια της ἐντολης, κατειργασατο ἐν ἐμοι πασαν ἐπιθυμιαν· χωρις γαρ νομου ἁμαρτια νεκρα.* Vorzüglich Röm. 7, 18. *οἶδα ὁτι οὐκ οἰκει ἐν ἐμοι, τοτ' ἐςι ἐν σαρκι μουν ἀγαθον. το γαρ θελειν παρακειται μοι, το δε κατεργαζεσθαι το καλον οὐχ εὑρισκω.* V. 19. *οὐ γαρ, ὁ θελω, ποιω ἀγαθον· ἀλλ'. ὁ οὐ θελω κακον, τουτο πρασσω.* v. 20. sagt er, daſs dies eigentlich nicht sein Ich wäre, welches so nachgebe, sondern die in ihm wohnende Sünde, oder v. 23. nach dem Gesez seiner Sinnlichkeit. V. 24. ruft er aus: Ich Elender: wer wird mich aus diesem sterblichen Körper retten! Solche *Confessions* hörte man schon oft, fast wie Lichtenberg von der geheimen Psychologie sprach.

Ich bin durch eignes Rühmen ein Thor worden, dazu habt ihr mich gezwungen. 2 Kor. 12, 11.

Er wollte sich dieses Rühmens sonst enthalten, damit nicht Jemand höher von ihm denke als er an ihm hören oder sehen kann. 2 Kor. 12, 6. Er empfahl übrigens Selbstprüfung und Wachsamkeit auf sich 1 Thess. 5, 6. 8. 1 Kor. 11, 28. 16, 13. Eben so das Beten Eph. 6, 18.

Er hatte aber auch Selbstvertrauen; *οἰδα δε ταπεινουσθαι, οἰδα και περισσευειν.* Phil. 4, 12. 13. So sprach er auch nie von der Verdorbenheit der Natur.

Er erhebt das vertrauens- und hofnungsvolle Streben, welches in dem Reinen lebt. Und dies ist seine *πιστις* Hebr. 11, 1. 10, 38. Die *πιστις* in den Briefen an die Römer steht den stolzen Gesezwerken entgegen, im Briefe an die Hebr. ist sie als Bedürfniſs der Leidenden dargestellt. Als solches steht die *πιστις* mit dem reinen Herzen in Verbindung. 1 Tim. 1, 5. Er empfiehlt Beherrschung der Begierden Gal. 5, 16. f. 24. Ja er behauptete sogar eine Freiheit von Sünde durch Tugend. Röm. 6, 18. 20. 22.

Doch über dem Glauben und der Hofnung steht noch die Liebe, deren ausdauernde, alles duldende und verklärende Kraft er überhaupt sehr beredt schilderte. 1 Kor. 13. ganz, besonders v. 13.

2) Seine Menschenkenntniſs und Psychologie.

Die *ψυχη* als solche steht auch bei ihm noch auf einer ziemlich niedern Stufe. Sie ist oft mehr Begierde als Seele, daher *ψυχικοι*, sinnliche 1 Kor. 2, 14.

Πνευμα ist ihm Princip der Begeisterung und Entzückung, alles Vortrefliche und Erhabne, z. B. die Religion Röm. 7, 6. der göttliche, heilige Sinn, durch das Evangelium veredelt, der die Menschen begeistert zum Thun. Gal. 5, 22. Röm. 8, 14. 15. Die göttliche Kraft im Menschen zur Ergreifung jener Lehre. Röm. 15, 13. Die höhern Gaben des Apostels. 1 Kor. 12, 1., eine Wirkung des göttlichen Geistes, vgl. v. 4. 11.

Als Theile der Seele nahm er *ψυχη* und *πνευμα* an; und diesem ist *σωμα* entgegengesezt. 1 Thess. 5, 23. mit Hebr. 4, 12. Die lezte Stelle könnte die Vorstellung von einer Scheidung der Kräfte herbeiführen — das lebendige Wort dringe *ἀχρι μερισμου ψυχης τε και πνευματος, ἁρμων τε και μυελων και κριτικος ἐνθυμησεων και ἐννοιων καρδιας.* Aus dieser Stelle schloſs Epiphanios auf Theilbarkeit der Seele.

Paulus erkannte die Vorzüge der Menschennatur, selbst unter noch unbelehrten Nationen an — er lieſs den Menschen seiner natürlichen Beschaffenheit nach keine Abneigung gegen das Gute besizzen, ob er gleich auch die Macht der sinnlichen Begierde bemerkt hatte. Seine Schilderungen vom Menschen beweisen es, daſs er ihn nicht einseitig beurtheilte, und eben sowohl seine Vorzüge als seine schwache Seite sahe. *).

a) Vorzüge.

Ohne ein geschriebenes Gesez wie die Juden zu besizzen, zeigten die nicht jüdischen Völker durch ihre Handlungen, daſs in ihre Herzen ein richtendes Gewissen eingeprägt sey — *ἐνδεικνυνται* το ἐργον του νομου γραπτον ἐν ταις καρδιαις αὐτων, συμμαρτυρουσης αὐτων της συνειδησεως κ. μεταξυ ἀλληλων των λογισμων, κατηγορουντων ἢ και ἀπολογουμενων. Röm. 2, 15. Dem νομος του νοος, der Vernunft Röm. 7, 22. sezte er den νομον ἐν τοις μελεσι entgegen — die Sinnlichkeit Röm. 7, 18. 23. vgl. 14. 17. 20. dagegen streitet nicht Eph. 2, 3. Wir waren τεκνα φυσει οργης — durch die Sinnlichkeit im natürlichen Zustande strafwürdig. Auch suchte er nicht in Adams Sünde den Grund der menschlichen Ausartung, vielmehr läſst er sie sich erst von den ersten Menschen (dem sinnlichen!) auf die Uebrigen, auch sündigenden — verbreiten. Röm. 5, 12. Uebrigens liegt der Grund im σαρξ, im Körper oder der Sinnlichkeit. Röm. 7, 5. 18. 25. 8, 5. Ein Bild Gottes sahe P. sogar im Menschen. Dieses θειον lieſs er aber keiner ἐνθυμησις ἀνθρωπου ähnlich seyn. Apgsch. 17, 29. Und v. 28. sagte er: εν αυτῳ ζωμεν, και κινουμεθα, και ἐσμεν und beruft sich auf das göttliche Geschlecht beim Aretus, der es wohl noch dazu sinnlicher als Paulus faſste. Und Röm. 8, 29. προωρισε συμμορφους της ἐικονος του υἱου αὐτου. 1 Kor. 15, 49. wie wir trügen das Bild des Irdischen, φορεσομεν και την ἐικονα του ἐπουρανιου (Jesu), vgl. 2 Kor. 3, 18. Denn der Messias ist ἐικων θεου 4, 4. — Paulus erkannte also etwas Göttliches im Menschen, wenigstens ein edleres Princip, welches er πνευμα nannte oder auch den ἐσω ἀνθρωπον.

---

*) Dies nach Meyer, Entwickelung des Paulin. Lehrbegriffes. S. 194. ff.

b) Schwache Seite.

Dem πνευμα sezte er entgegen den Körper oder die Sinnlichkeit, σαρξ oder ὁ ἐξω ανθρωπος. Beide liegen im Streit in dem Menschen. Gal. 5, 17. f. ἡ σαρξ ἐπιθυμει κατα του πνευματος etc. vgl. Röm. 7, 14—25. 8, 5. In den Gliedern liegt ein andres Gesez. — Das höhere göttliche Princip muſs dem Menschen zur Kräftigung seines innern (Menschen) helfen. Eph. 3, 16. Der Vernunft, die das Bessere will, steht bei ihm Angewohnheit an das Sündigen, das, wodurch das Sündigen in seinem Körper gleichsam wohnhaft geworden ist, gegenüber. Röm. 7, 15. f. Dies ist die niedere Stufe der Bildung, wo der Mensch noch im Zustande der Herrschaft der Sinnlichkeit ist — in dem alle ältern Menschen vor Christus waren. Παντες ἡμαρτον κ. ὑστερουνται της δοξης του θεου. Röm. 3, 23. Daher braucht er von dem sinnlichen Menschen auch den Ausdruk: alter Mensch παλαιος ἀνθρωπος, der ungebildete, noch nicht veredelte. Röm. 6, 6. Eph. 4, 22. ὁ φθειρομενος κατα τας ἐπιθυμιας της ἀπατης, welcher den täuschenden Begierden folgt. vgl. v. 24. das Gegentheil καινος, ὁ κατα θεον. Kol. 3, 9. ἀπεκδυσαμενοι τον παλ. ἀνθρ. συν ταις πραξεσι αὐτου; v. 10. κ. ἐνδυσαμενοι τον νεον, τον ἀνακαινουμενον εἰς ἐπιγνωσιν καθ' εἰκονα του κτισαντος αὐτον, namentlich nicht mehr so falsch und täuschend. —

Von jener niedern Bildungsstufe braucht er die Ausdrücke der Leerheit und Verfinsterung des Verstandes, der Verhärtung des Herzens Eph. 4, 17. 18. Die tiefer gesunkenen und ausgearteten Völker lebben ἐν ματαιοτητι του νοος αὐτων, sind ἐσκοτισμενοι τῃ διανοιᾳ — haben ἀγνοιαν und πωρωσιν της καρδιας. Oder — nach Röm. 2, 5. σκληροτης και ἀ-μετανοητος καρδια.

Seele in Verbindung mit dem Organismus — 1 Kor. 15, 35—50. Die Verstorbenen erhalten ein neues schöneres, wieder aufblühendes Organ. Schon hier eine Ahndung des Naturparallelismus im Grossen, so wie eines höhern Menschen, vergl. Röm. 6, 3. 11.

Die Gaben (χαρισματα) sind doch Gnadengeschenke, Vorzüge der Güte — doch nicht bei Allen (im Leben) gleich. Die Geistesgaben waren also damals etwas anders als jezt. Die verschiedenen Christengaben (nach Herder) waren Huldgeschenke der (göttlichen) Liebe, gemeinnüzzige Talente. Der neubelebende göttliche Anhauch in den Seelen der Christen ward ein Entfalter und Erwecker von allerlei, obschon nur guten, d. h. nuzbaren Gaben. Ein Verzeichniſs derselben nach Aemtern und Kräften gab Paulus den Griechen selbst an. 1 Kor. 12. Das Kennzeichen der hervorstechendern Gaben war damals das Wirksame, das praktische nüzliche Aeussern derselben. Vergl. 1 Kor. 12, 28. 30. οὓς μεν ἐθετο ὁ θεος—ἀποστολους und v. 6. διαιρεσεις ἐνεργηματων εἰσιν, ὁ δε αὐτος ἐστι θεος, ὁ ἐνεργων τα παντα ἐν πασιν. Das unwandelbare Göttliche webt und wirkt also durch alle lebendige — als πνευμα. (v. 7. ἑκαστῳ δε διδοται ἡ φανερωσις του πνευματος προς το συμφερων.) Ein und dasselbe πνευμα (v. 8.) gibt dem Einen die Gabe zu heilen, dem Andern zu ahnden, dem Dritten zu erkennen, dem Vierten zu sprechen — Doch (v. 11.) ganz willkührlich διαιρουν ἰδια ἑκαστῳ καθως βουλεται, also das Gottliche bildet frei — er selbst fordert aber v. 31. von dem Menschen auch

eignes — freies — Streben — ζηλουτε τα χαρισματα τα κρειττονα.

Den Geist des Menschen stellt er als Selbstanschauer dar 1 Kor. 2, 11. Τις γαρ οἰδεν ἀνθρωπων τα του ἀνθρωπου, εἰ μη το πνευμα του ἀνθρωπου το ἐν αὐτῳ; οὑτω κ. τα του θεου οὐδεις οἰδεν, εἰ μη το Πνευμα του θεου. Ein unwissender Heide, der in die Versammlungen begeisterter Christen tritt, wird sein Innres verrathen — τα κρυπτα της καρδιας αὐτου φανερα γινεται. 1 Kor. 14, 25. Die Verschlossenen und Listigen werden beschämt — entfernt also τα κρυπτα της αἰσχυνης durch ofnes wahres Handeln 2 Kor. 4, 2. Einst κρινει ὁ θεος τα κρυπτα των ἀνθρ. Röm. 2, 16., φωτισει (ὁ κυριος) τα κρυπτα του σκοτους κ. φανερωσει τας βουλας των καρδιων. 1 Kor. 4, 5. Noch höher: ὁ ἐρευνων τας καρδιας, οιδε τι το φρονημα του πνευματος. Röm. 8, 27.

Geist und Sinnlichkeit wirken einander entgegen ἡ γαρ σαρξ ἐπιθυμει κατα του πνευματος το δε πνευμα κατα της σαρκος· ταυτα δε ἀντικειτο ἀλληλοις, ἱνα μη, ἃ αν θελητε, ταυτα ποιητε. Also selbst wider beſsres Wollen. Doch die Freunde Christi haben ihre Sinnlichkeit gekreuzigt. Gal. 5, 17 vgl. v. 24. σαρξ erscheint als Trägheitsprincip und Sclavensinn, das πνευμα als höhere Macht und Freiheit. Die gute Seele im Menschen soll gebieten, der alte Mensch wie ein beflektes Kleid abgelegt werden.

Auch ihm stand der Mann höher als das Weib. Durch seine frühere Erschaffung und seine Herrschaft (mit Anspielung auf alte Vorstellung) trug er an sich das Bild und die Majestät der Gottheit (εἰκων κ. δοξα θεου) 1 Kor. 11, 7. 8, Dem Weibe gebot er Ruhe, Stillschweigen und Vermeidung des Luxus. 1 Tim. 2, 9. f.

Die Kraft in der Menschheit ist ganz den Leiden angemessen, von dem sie getroffen wird; πειρασμος ὑμας οὐκ εἰληφεν, εἰ μη ἀνθρωπινος, 1 Kor. 10, 13. — οὐχ ὑπερ ὁ δυνασθε. Der treue Gott bestimmt mit dem kommenden Leiden auch schon sein Ende του δυνασθαι ὑπενεγκειν. Den ἡ δυναμις κυριου ἐν ἀσθενειᾳ τελειουται, 2 Kor. 12, 9.

Die offenbare Lieblingsidee: Gott ist Alles in Allem — ward ihn zugleich ein Ziel für die Perfectibilität der Menschennatur (s. Tellers Religion der Voll.), ja sogar des Messias selbst: τοτε κ. αὐτος ὁ υἱος ὑποταγησεται — ἱνα ᾐ ὁ θεος τα παντα ἐν πασιν. 1 Kor. 15, 28.

Resultate über Paulus Menschenansicht.

Sie war ganz auf dem höhern religiösen Standpuncte gefaſst, auf welchem das Höchste in uns der Gottheit gehört, in der wir leben und durch die wir wirken — beinah bis zur Vorherbestimmung. Röm. 8, 29. f. Doch scheint er sich darin von Jesus unterschieden zu haben, daſs er die Sinnlichkeit der Menschen ungleich drückender und drohender, die Sinnesänderung aber mehr als eine völlige Umwandlung — μεταμορφωσις zu einem ganz neuen Wesen dachte als Jesus, der in den Menschen noch mehr Herrliches — auch in Vergleichung mit den Thieren — erkannte.

Ueberhaupt scheint mir nach Jesus, Jakobus und Johannes in den Anhängern des Menschenerlösers weit weniger Achtung gegen das Herrliche in der Menschennatur, als Rüksicht auf die Schwäche und Abhängigkeit der Menschen zu herrschen. Eben daher scheint auch in den Erklärungsprincipien weit mehr ein hyperphysischer Mechanismus, wo der Mensch blos das Werkzeug eines höhern Geistes ist, oder sich mystisch in Gott verliert — als eine Anerkennung der Selbstthätigkeit des Geistes sich verbreitet zu haben. Es verdienten gar sehr die Kirchenväter, in denen noch vieles Benuzungswerthe für die Culturgeschichte überhaupt liegt, auch in Hinsicht auf ihre Beiträge zur Menschenkunde und ihre psychologische Cultur studiert zu werden! Nicht blos Chrysostomus, auch Andre, die nicht blos griechische Philosophen ausschrieben. — —

Urtheile der Apostel überhaupt über Jesus als (reinen) Menschen.

Sein eignes Zeugniſs: Wer kann mich einer Sünde zeihen? hieſs eigentlich nur: kann mich Jemand bei meinem Lehrgeschäft einer Täuschung, eines absichtlichen Betruges Anderer überführen?

Am höchsten unter den Aposteln hob ihn sein Lieblingsjünger, sein Busenfreund, dessen Herz ihn am schmerzlichsten vermissen muſste, Johannes. Er hob am zartesten seine Humanität und eben daher auch am meisten sein Göttliches, keiner deificirte ihn so sehr; daher er denn auch schon von den Kirchenvätern der Theolog genannt ward.

Am wenigsten erwähnt ihn hingegen sein — Bruder — Jakobus, wenn er auch auf dessen baldige Rükkunft verweist. Denn daſs er 5, 6. und 11. (εφονευσατε τον δικαιον — το τελος κυριου ειδετε) auf Jesus den unschuldig Geopferten hinweist, ist mehr als problematisch und nach einer bessern Exegese sogar unwahrscheinlich.

Auf sein Beispiel beriefen sich allerdings die Apostel in einzelnen Fällen, vor allen im Dulden und in der Bereitwilligkeit im Dienen. So Johannes K. 13, 15. Er selbst handelte so 1 Joh. 4, 19. Er hat uns zuerst geliebt. Petrus: Er litt für euch, folgt seinem Pfade nach 1 Petr. 2, 21. Paulus: Eph. 5, 2. Er liebte euch, er opferte sich für euch auf.

Wo Jesus als der Reine — als der, der keine Sünde that — aufgestellt wird, geschieht es doch meist in Bezug auf seinen unverdienten Märtyrertod, mithin bezieht sichs auf seine Unschuld in diesem Fall zunächst. So nicht nur Petrus 1 Br. 2, 22. ὁς ἁμαρτιαν οὐκ ἐποιησεν, οὐδε εὑρεθη δολος ἐν τῳ στοματι αὐτου, der nicht Böses mit Bösem vergalt, und nur für unsre Sünde starb — sondern vorzüglich der Verf. des Briefs an die Hebr., dessen Dogmatik vom Tode Jesu darauf öfterer führte, ob er ihn gleich auch als ὁσιον, als reines Opferlamm, Hebr. 7, 26. darstellte.

Da ich einmal die biblische Psychologie zugleich als Culturgeschichte betrachte: so ist wenigstens eine Andeutung aus einigen andern jüdischen Schriftstellern nach Christus über die weitere psychologische Bildung der Juden zur Abrundung und Vollendung dieser Geschichte hier an ihrem Orte. Zudem werfen sie ein helleres Licht auf die Vorstellung des N. T.

Josephus

lebte in einer grossen Zeitkrise und zugleich in solchen Verhältnissen, daſs er nicht blos Viel erfahren, sondern auch vermittelst einer höhern Geistesbildung mit Besonnenheit verarbeiten konnte. Alle seine Lagen und Schiksale waren dazu geeignet, ihm die Vielseitigkeit und Gewandheit zu geben, die zum Weltkenner und Weltklugen gehört. Erst Priester machte er sich mit allen Secten und selbst mit einem entsagenden Einsiedler bekannt und wählte dann klüglich die Parthei der Pharisäer, die er selbst mit den Stoikern verglich. Dann vom Synedrium zur Beruhigung der Unzufriednen öftrer, theils als Abgesandter, theils als militärischer Anführer in Galiläa gebraucht, kam er auch nach Rom und dort sogar mit der kaiserlichen Familie und mit mehrern Kaisern nach einander in genaue Verbindung. Sein Glük erregte ihm viele Neider, worüber er, jedoch nicht ohne Eitelkeit, in seiner Selbstbiographie öftrer klagt. Dort erwähnt er auch eines divinirenden Traumes von seinem künftigen Glük. Seine Weissagung auf Titus gab er schlau genug für Gottes Eingebung aus. Mehrere Kriegslisten retteten ihn — oft theuer erkauft — vom Tode. Mit seiner Weltklugheit verband er doch grosses Streben, seine Nation, in der er wahrscheinlich sich selbst beleidigt glaubte, zu vertheidigen; so wie Kenntniſs der griechischen Mythologie, Geschichtsschreiber und Philosophen ihm nicht abzusprechen ist.

Statt aller andern Reflexionen, die er seinen historischen Büchern ohnehin seltener als der pragmatischer Polybius, dessen Schreibart er nachahmte, einflocht, können wir uns an seine philosophischen Bemerkungen in der Schrift von den Makkabäern, vorzüglich an ihre Einleitung halten. (*T. 3. ed. Oberthür.*)

Seine ausdrüklich erklärte Hauptabsicht geht auf den Beweis aus der Erfahrung oder der Geschichte der Makkabäer, daſs ein frommes Nachdenken die Selbstherrschaft über die Affecten begründe, αὐτοκρατωρ, αὐτοδεσποτος, κυριος, τυραννος ἐστι των παθῶν ὁ εὐσεβὴς λογισμος, (wofür p. 1304. ὁ σωφρον νους steht, der wohlgeordnete Verstand) oder, wie es hernach heiſst, των παθων κρατει — επικρατει των σωφροσυνης κωλυτικων (die Mässigkeit hindernde) παθων, wie die ἐπιθυμια und γαστριμαργια. Der λογισμος kann του θυμου (*ira*) κρατειν (sagt er unten p. 1304.) oder Moses διητησε τον θυμον λογισμω — oder (p. 1318.) λ. εστιν δεσποτης των π. Der λογισμας hat die ἐξουσιαν της ἡγεμονιας — hat το κρατος, ὁπου γε των ἐξωθεν ἀλγηδονων (*dolorum*) κ. των ἡδονων (*voluptatum*) ἐπικρατει — er folgt nicht ihnen sondern diese Ihm.

Als Gott den Menschen, einrichtete (p. 1304.) schmükte er ihn mit Vernunft und Selbstmacht aus (λογῳ και αὐτεξουσιοτητι κοσμησας) pflanzte er ihm Affecten und Handlungsweisen ein, τα παθη — Neigungen κ. τα ηθη περιεφυτευσε), erhob die Vernunft zum Führer der innern Sinnesvermögen und Werkzeuge (τον ἡγεμονα νουν δια των ενδον αισθητηριων ἐνεθρονισε) und gab der Vernunft ein Gesez, nach welchem sie eine weise, gerechte, gute oder männliche Herrschaft (βασιλειαν βασιλευσει) führt. Daſs der λογισμος nicht über Vergessenheit und Unwissenheit gebietet (ληθης και ἀγνοιας οὐ κρατει), kommt daher, weil er nur τα παθη του σωματος, oder — nach p. 1298. τα παθη της δικαιοσυνης και ανδρειας και σωφροσυνης ἐναντιων, nicht aber τα ἑαυτου παθη zu beherrschen scheint, indem uns Niemand die επιθυμιαν ausreissen, aufheben, (ἐκκοψαι, καταλυσαι) sondern nur das Dienen gegen die Begierde (θυμῳ) verhindern kann. οὐ γαρ ἐκριζωτης των παθων ὁ λογισμος ἐστιν, ἀλλ᾽ ἀνταγωνιστης. Und p. 1306. unten läſst Joseph den David sagen: δυνατος ὁ σωφρων νους νικησαι τας των παθων ἀναγκας και σβεσαι τας των οἰστρων φλεγμονας (die Flamme der sinnlichen Antriebe auslöschen) und die übermässigen Schmerzen des Körpers niederkämpfen und alle Macht der Leidenschaften durch einen wohlgeordneten Verstand (τῃ καλοκαγαθια του λογισμου) zerstreuen. Dies soll (p. 1298.) an Eleazars, an der sieben Brüder und ihrer Mutter Beispiele gezeigt werden, die ihr Leben für die Tugend opferten.

Der λογισμος ist (nach p. 1300.) νους μετ᾽ ὀρθου λογου προτιμων τον της σοφιας βιον (die ein gesezmässiges, weises Leben nach gehörigen Gründen würdigende oder vorziehende Vernunft). Unter den vier Theilen der σοφια — φρονησις, δικαιοσυνη, ἀνδρεια κ. σωφροσυνη ist ἡ φρονησις die vorzüglichste, als wodurch der Verstand den Leidenschaften gebietet.

Die beiden weitgreifendsten Affecte (παθων φυσεις) sind Vergnügen und Schmerz (πονος), welche sich eben sowohl auf den Körper (σωμα) als auf die Seele (ψυχην) beziehen. Von beiden gibt es viele abgeleitete Reihen von Affecten (παθων ἀκολουθιαι, Gefolge). Vor dem Vergnügen geht die Begierde (επιθυμια), nach ihm die Freude — vor dem Schmerze Furcht, nach ihm Traurigkeit (λυπη). Ein gemeinschaftlicher Affect, des Vergnügens wie des Schmerzes, ist der Zorn (θυμος), wenn Jemand merkt, daſs er in ihn geräth. In dem Vergnügen liegt auch der ungesittete (unnatürliche) Zustand (ἡ κακοηθης διαθεσις), der unter allen παθων der ausgebreitetste ist. In Hinsicht auf die Seele ist er Anmassung, Geldsucht, Ruhmsucht, Wetteifer und Neid; in Hinsicht auf den Körper Gefrässigkeit. Von diesen der Seele wie den Körper gemeinschaftlichen Gewächsen gibt es viele Nebenzweige (p. 1302.). Der Verstand beschneidet, biegt, versezt etc. gleich einem Gärtner einen jeden derselben und veredelt so die wilden Stoffe των ηθων κ. παθων.

Die σωφροσυνη ist die ἐπικρατεια των ἐπιθυμιων, von denen einige körperliche, andre geistige (ψυχικαι) Begierden sind. Beide beherrscht die Vernunft. Daher wenden wir uns von den Gelüsten ab, die zu den uns untersagten Speisen entstehen. Alle Regungen von Gemüthsbewegung (τα των ὀρεξεων παθη), alle Regungen des Körpers bezähmt die Vernunft. Jede Begierde, nicht blos die brennende

Wollust bändigt sie. Und sie kann es, da das Gesez sogar gebietet: wir sollen nicht einmal begehren. δυνατος ὁ σωφρων νους κατα των παθων αριςευσαι και τα μεν αὐτων μεταθειναι, τα δε και ἀκυρωσαι einige versezzen, andre ganz abschaffen.

Resultat dieser Stelle: Josephus wollte die Makkabäischen Heroen durch die heroische Moral der Stoiker heben, und kam dadurch auf eine sehr naturgemässe Darstellung des subordinirten Systems der Menschenkräfte. In philosophischen bestimmtern Ausdrücken, und mit mehr Analyse stellt er die Selbstmacht der gesezmässig wirkenden Vernunft über die (blinde) Nothwendigkeit der Begierden und Gewohnheiten des Körpers und der Seele auf, als welche jene leiten und diese beschränken könne. In ihr liegt die Kraft der Selbstbeherrschung.

Noch sagt er dort p. 1342. daſs unter den Aeltern die Mütter als die schwächern und ihrer Geburt anhängendern (ἀσθενοψυχοι και φιλογονωτεραι) mit ihren Kindern, besonders wenn ihnen etwas Uebels begegnet, mehr fühlen als die Väter. Die Aelternliebe drükt in das kleine Bild des Kindes die Aehnlichkeit der Gestalt und der Seele wunderbar ein. Und dennoch vermogte es jenes einzige Weib, jene Mutter von sieben Kindern — auch als Weib — ihre Liebe zu besiegen. Sie widerstand den kräftigen Rathgebern in ihrer Seele, der Natur, der Geburt, der Kinderliebe.

Uebrigens ist auch in ihm der Glaube sichtbar, daſs Griechen von Moseh, Pythagoras von Juden gelernt habe *contra* Ap. 1, 22. p. 1180.

Seine Meinung vom Wesen der Seele trägt er gelegentlich vor. *De B. J.* 3, 85. p. 632. Die unsterbliche Seele wohnt als ein Theil Gottes (θεου μοιρα τοις σωμασιν ἐνοικιζεται) und als Gottes Depositum (παρακαταθηκη του θεου) im Körper. Selbstmord ist nicht Zeichen der Tapferkeit und Groſsherzigkeit, sondern der Feigheit, wie wenn der Schiffer vor dem Sturme aus blosser Furcht sein Fahrzeug senken wollte. Er ist der gemeinschaftlichen Natur aller lebendigen Geschöpfe fremd (της κοινης ἁπαντων ζωων φυσεως ἀλλοτριον). Kein Thier stirbt μετα προνοιας, prämeditirt noch durch sich selbst: φυσεως γαρ νομος ισχυρος ἐν ἁπασι, το ζην ἐθελειν. Zudem empfingen wir von Gott das Seyn (το εἰναι). Warum wollte man das Verträglichste oder Liebste unter sich veruneinen, den Körper und die Seele, τα φιλτατα διαστασιαζομεν, σωμα και ψυχην?

Auch von Aegypten aus kam als Gesandter nach Rom 40. J. nach Chr. doch mit minder Glük als Josephus

Philon

an den — freilich tollern — Kaiser Caligula. Auch dieser ein mit griechischer Philosophie tingirter, religiöser Philosoph nach dem innern Licht, ein Theolept, mit frühem Sinn für das einsamere Leben. Mit mittelmässigen Talenten, aber ausgebreiteten Kenntnissen, besonders der pythagoräischen und platonischen Philosophie war er, troz seiner vielfachen Menschenkenntniſs, nicht fähig, sich über mehrere Vorurtheile zu erheben. Freilich war er aber in der Erhebung seiner Nation unstreitig durch die bittern Verfolgungen der Alexandriner gestärkt. Er theilte mit den gebildetern Juden ein Läuterungsstreben des Vorhandenen, verbunden mit Sinn für Absonderung ihrer höhern Bildung von dem grossen Haufen. Daher sind seine Schriften bald nur für Gebildete, die er bittet, die vorgetragenen geheimen Lehren nicht Ungeweihten, Exoterikern mitzutheilen; bald für das ungebildete, jüngere oder gemischte Publikum. So lieſs er auch selbst den Moseh eine doppelte Darstellungsart wählen; eine bildliche für den grossen Haufen, wo nur der Weise den tiefern Sinn entdekt; daher nennt er ihn den Lehrer der grossen Mysterien. Nur wegen der menschlichen Schwäche erhielt Gott menschliche Namen im A. T. Ohnehin war er oft in Ekstasen, worin er, nach seinem eignen Geständniſs, sich als Werkzeug der Gottheit betrachtete und kein Bewuſstseyn haben wollte, und darin schrieb er auch. Daher und wegen der herrschenden Sprache ist in seinen psychologischen Ausdrücken viel Dunkelheit. Das Sehen, ὁραν z. B. ist ihm nicht blos anschauen, sondern auch erkennen, φαντασιαι sind ihm vorschwebende Objectbilder.*)

Natur des Menschen.

Nach ihm besteht der Mensch aus zwei Haupttheilen: Seele (ψυχη) und Körper. Von dieser Duplicität der Menschennatur sagt er sehr deutlich: *ἑκαστον ἡμων δυο εἰναι συμβεβηκε ζωον τε και ἀνθρωπον. ἑκατερῳ δε τε των συγγενης δυναμις* (eine verwandte Kraft) *των κατα ψυχην ἀποκεκληρωται· τῳ μεν ἡ ζωτικη, καθ' ἡν ζωμεν, τῳ δ' ἡ λογικη, καθ' ἡν λογικοι γεγοναμεν.* — Von jener der *ζ.* sagt er auch, die *ἀλογα ζωα* hätten sie, denn das Blut sey ihre *οὐσια*; die *λ.* sey aber blos den Menschen eigen, da ihr Charakter, *πνευμα* — aus Gott entsprungen — sey. S. *quod det. potiori insid. sol. p.* 170. *edit. Francof.* — Er nimmt sogar *διττα ἀνθρωπων γενη* an, ein *οὐρανιον κατ' εἰκονα Θεου τετυπος*, und ein *γηινον*, ein *πλασμα* aus Saamen, Materie. *De Leg. Alleg.* 1, 46. Die Seele wird vonihm verschieden eingetheilt:

---

*) Die folgende Darstellung der psychologischen Ansichten des Philo ist gröſstentheils aus Stahls systematischem Entwurf des Lehrbegriſs Philo's genommen, in Eichhorns allgem Bibl. der bibl. Litter. 4 B. 5 St. besonders im 4. Abschn. S. 859 — 881.

1) in zwei Theile, (wodurch der Mensch überhaupt ein vernünftiges sterbliches Thier *θνητον ζωον λογικον* ist) wovon a) der eine ein sterblicher ist, das Unvernünftige, *το ἀλογον.* Darzu gehört theils das Begehrende, *το ἐπιθυμητικον*, oder *ἐπιθυμια*; theils das Leidenschaftliche, *θυμος, το θυμικον.* — b) ein unsterblicher, das Vernünftige, *το λογικον.* Darzu gehört *α*) das Empfinden der fünf Sinne, *αἰσθησις, ψυχη αἰσθητικη*, *β*) das Sprechende, das Werkzeug der Stimme, *λογος, Φωνητηριον ὀργανον.* *γ*) Der Verstand oder die Vernunft, *το λογικον, λογος, λογισμος, ψυχη λογικη, ψυχη των ψυχων, νους, διανοια, τό ἡγεμονικον.*

2) in drei Theile, *νους, θυμος* und *ἐπιθυμια.* — Begierden, Leidenschaften, Verstand; *de lingu. conf. p.* 323.

3) in acht Theile, mit den Stoikern, *νους, λογος*, die fünf *αἰσθησεις* und *το γονιμον*, d. i. das schöpferische Vermögen. *de Opific. p.* 27. *de Alleg. Leg.* 1, *p.* 42.

Philon gibt also nicht blos Zergliederung des Menschen, sondern auch schon Vielseitigkeit der Zergliederung.

In der ursprünglichen Einrichtung der Seele liegt ein natürlich angeordnetes Gleichgewicht, welches das Widerstreben der einzelnen Vermögen derselben gegen einander in Schranken hält. Philon legt die Entwiklung des Menschen theils psychologisch beschreibend, theils historisch mythisch dar.

Der Mensch ist von der Gottheit zu dem einzigen Wesen gemischter Natur gemacht (*de Opif. p.* 16.). Sie verband in ihm Gutes und Böses (*de Allegor.* 3. *p.* 74.). Ueberhaupt sind alle Geschöpfe entweder keiner Tugend und keines Lasters fähig, wie die Pflanzen und Thiere; oder sie können blos tugendhaft seyn, wie die unkörperlichen Seelen und Gestirne; oder zugleich der Tugend und des Lasters fähig. Dies allein der Mensch, der an sich Unbedeutende (*de opif. m. p.* 15. 16.). Merkwürdig ists, wo Philon den Siz des Bösen im Menschen sucht. Nicht in den Sinnen, diese sind indifferent, sind ihrer Natur nach weder gut noch böse, können aber beides werden (*de Alleg.* 3. *p.* 73.). Vielmehr in dem unvernünftigen Theile des Menschen, mithin in den Begierden und Leidenschaften, ganz vorzüglich in dem Geschlechtstriebe, von dem er auch die Ausartung der Menschengenerationen allein ableitet. Dieser Theil ist wie der Körper böse und der Gottheit verhaſst (*de Alleg.* 3. *p.* 71. 73. 82.). Der Körper ist das schmuzige Gefängniſs, ja das Grab der Seele, dessen Wächter die Lüste und Begierden sind (*de migr. p.* 589. *de allegor. p.* 68. *de ebriet. p.* 255. und θυμβος *de migr. p.* 390. *quod deus imm.* 315.). Ursprünglich, d. i. vor der Verbindung mit dem Körper, ist der Νους reiner Natur, *de allegor.* 3. *p.* 80. *quid rer. div. p.* 516. Das Gegengewicht in den drei Theilen der Seele befördern besondere Tugenden, für die Begierden ists die Mässigung σωφροσυνη, für die Leidenschaften die Tapferkeit ἀνδρεια, für den Verstand die Klugheit φρονησις, und für alle die Gerechtigkeit δικαιοσυνη. Diese alle haben ihren Ursprung in der Güte des Charakters ἀγαθοτης (*de alleg. p.* 52—54.).

Seelenzustände.

Philon unterschied verschiedene Zustände der Seele a) den vorweltlichen, b) den der ersten Menschen, c) den der folgenden Generationen; also mit Einmischung einer rationalen und mythischen Psychologie.

a) Schon vor der Schöpfung des irdischen und sterblichen Theils existirte der unsterbliche (*de Abr. p.* 585. *de somn.* 1. *p.* 592.). Diesen νους des Menschen bildete die Gottheit sich selbst oder ihrem Logos vollkommen ähnlich, oder sie machte ihn zu ihres Logos Ebenbilde εἰκων, ἀπεικονισμα, ἀπαυγασμα, ἐκμαγειον, τυπος, χαρακτηρ, μιμημα, ἀποσπασμα (*de Opif. p.* 33. κ.). πας ανθρωπος κατα μεν την διανοιαν ᾠκειωται τῳ θειῳ λογῳ. (*De eo quod det. p.* 170.) αρχετυπον φυσεως λογικης ὁ θεος εςι, μιμημα δε και ἀπεικονισμα ἀνθρωπος, (*de opif. p.* 14. 16. *de Vita Mos.* 2. *p.* 665. und eine Menge andrer Stellen in Ph. verschiedensten Schriften). Insofern kann man sagen, daſs der Mensch mit der Gottheit oder ihrem Logos verwandt sey (οἰκειος, συγγενης, ὁμοιος), so wie sein Körper mit der ganzen Natur. — Das πνευμα θειον, das von der seligen göttlichen Natur eingepflanzt war, wird von seinem ursprünglich seligen Sizze wie in eine Kolonie zu dem Körper gesendet (*de Opif. p.* 31.).

Die Gottheit schuf keinen Menschen ganz unfähig zum Guten, vielmehr machte sie die Seele von den Gesezzen der Nothwendigkeit frei, so daſs sie nach freier Willkühr gut oder böse handeln kann (*quod deus sit im. p.* 300.). Einigen ist freilich die Benuzzung des Guten unmöglich, wenigstens nicht gewöhnlich (*de gig. p.* 286.). Der reinste Zustand ist die δικαιοσυνη.

b) Der erste Mensch übertraf an Schönheit, Feinheit und Reinheit des Körpers wahrscheinlich alle Menschen. Eben so war seine Seele das schönste Ebenbild des göttlichen Logos (*de Opif. p.* 31. 34.), reichlich strömte Gottes Geist auf ihn herab; auch noch ungeschwächt durch Leidenschaften p. 34.

Doch die Annäherung an das Weib erzeugte die Wollust durch Sinnenschmeichelei und die Sterblichkeit.

c) Von Generation zu Generation artete das Menschengeschlecht, wie es scheint, aus, theils an Körper- theils auch an Seelenkräften, wie der Magnet allemal an Anziehungskraft in den fernsten Gliedern verliert, *de Opif. p.* 32.

Perioden des Lebens.

1. Geburt. Angeboren, *ἐξ ἀναγκης*, sind jedem Sterblichen unzählige Uebel (*συγγενεις κηρες*, eigentlich Schiksalsgöttinen, dann Gebrechen), die wir zwar mildern, doch nie austilgen können (*de Nom. mut. p.* 1051.). Dies sind nemlich die Lüste und Begierden. Ja selbst durch die Geburt (*παρ' ὁσον ἠλθεν εἰς γενεσιν*) ist das Sündige in seine Natur verwebt (*συμφυες το ἁμαρτανον ἐςι*) (*de vita Mos. p.* 675.). Also eigentlich keine Erbsünde.

Doch gibt es Ausnahmen — bei vollkommen göttlichen Männern — die gleich nach der Geburt von der Gottheit unterstüzt werden. — So bestimmte Gott den Isaak gleich vor der Geburt zu einem bessern Loose (*ἐνιους, ὁ θεος και προ της γενεσεως καλως διαπλαττει και διατιθεται*, *de Alleg.* 3. *p.* 76.). Solche erhalten die Weisheit durch Natur (*Φυσις*) oder unmittelbar von Gott ohne Mühe, das ist der *αὐτομαθης και αὐτοδιδακτος σοφος* (*de congr. p.* 429. *de profug. p.* 474. 75.). Merkwürdig ists, daſs das Unnatürliche erst mit der Geburt beginnt, das höhere Genie aber ein Saame des Göttlichen, vor der Geburt ausgestreut, ist! Von solchen Ausnahmen eines göttlichen Mannes, z. B. Moseh, spricht er *de Sacrif. Ab. p.* 149. *de agric. p.* 202. *de poenit. p.* 717.

Doch ist uns auch noch einige Aehnlichkeit mit dem Stammvater übrig. Unsrer Seele nach sind wir noch, wie er, der Gottheit ähnlich. Auch besizzen wir noch einen Theil seiner Herrschaft, nemlich die über die Thiere (*de Opif. p.* 33. 34.).

2) Erstes Menschenalter in den ersten sieben Jahren nach unsrer Geburt. Die Natur ist hier noch unverderbt, da die Seele noch ungebildet ist und in ihr weder vom Guten noch vom Bösen Begriffe haften. *το βρεφος ἀχρι ἑπταετιας Φυσεως ἀκραιφνους μεμοιραται, λειω ἐμφερους, ἀκηρατοις ἀγαθων και κακων χαρακτηρσι μηπω τετυπωμενη* (*quis rer. div.* 522.).

3) Zweites Menschenalter oder das Knabenalter. Hier beginnt sogleich das Böse, theils aus den Menschen selbst, auch ohne Lehrer, da dessen Seele nach Moseh von Jugend auf eifrig dem Bösen nachstrebt, theils durch Andre und zwar durch die ersten unzähligen Lehrer, oder Erzieher, d. i. durch Aeltern und Wärterinnen und herrschende Sitten. Ein tiefer Blik! (*Quis rer. div. p.* 523. vgl. *de. Congressu p.* 436.).

Die eignen Kräfte des Menschen würden nicht hinreichen; durch die stete Fruchtbarkeit an Lastern würde sich die Seele hinrichten. Daher will uns die Gottheit die Tugend erleichtern. Zu dem Ende schikt sie nun ihren Geist (ihre Weisheit als ihren Engel) auf die Menschen. Beständig bleibt er bei denen, die sich vom Körper loszureissen streben (*de Gig. p.* 291.).

4) Drittes Menschenalter fordert nun Vorübung durch a) *μαθησις* der Vorbereitungswissenschaften zur Philosophie, d. i. durch Schärfung des Verstandes (*quis rer. div. h. p.* 522.). Niemand ist zwar so *ἀψυχος* (*de somniis p.* 590.), daſs er nie den Gedanken des Besten willkührlich oder unwissend fassen sollte, nur kann er ihn nicht festhalten (vgl.

de congressu p. 426. 429.). Daher Erhebung zu dem göttlichen Logos (*de profugis p.* 464.). Dann b) durch angestrengte Uebung (ασκησις) d. i. einen anhaltenden Kampf zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, bis die Gottheit dem Guten das Uebergewicht gibt (*de somniis p.* 588.). Das Anhalten an eine höhere Kraft (die er vielfach personificirt) hilft dem Schwachen auf.

5) Im Alter werden die Tugendhaften, die in ihren jüngern Jahren ein reines thätiges Leben führten, durch ein stilles Hingeben an die Betrachtung belohnt, wodurch der Mensch zur Erkenntniſs der Gottheit gelangt (*de praemiis p.* 917. 918. vgl. *de profugis p.* 454. *quis rer. div. p.* 522.). Grade den Greisen empfahl er nur eine strenge therapeutische Moral. Wie lange, sagt er (*Leg. ad Cai.* 942.) werden die Greise noch Kinder an der Seele seyn? und wir uns an das veränderliche Glük mehr als an die Vernunft und Natur halten?

Es gibt nach ihm eine doppelte Art des Todes: 1. το κατα το τεθναναι, Trennung der Seele vom Körper. 2. το κατα το ἀποθνησκειν, das Ersterben in Leidenschaften, eine Art von ewigem Tod in beständiger Hofnungslosigkeit, Traurigkeit und Furcht (*de praem. et poen. p.* 921. *quod det. p.* 180.).

Wesen der Seele.

So wie er die Kräfte in Gott personificirte (war ihm δυναμις auch wohl immer höhere Macht mit Persönlichkeit?), so betrachtete er auf der andern Seite die Seele als Substanz. Man sieht ihm aber doch schon das Schwanken bei Bestimmung des

Grundstoffes (οὐσια) des Menschen an. Einmal betrachtet er die ψυχη als theilnehmend an der ätherischen, d. i. feurigen Natur, ψυχη αἰθερος εϛιν ἀποπλασμα θειον ἡ δε αἰθεριου φυσεως μοιρα οὐσα ψυχη (*de alleg.* 3. *p.* 90.). So versteht er unter πνευμα θειον den ätherischen Theil der menschlichen Seele (*de opif. p.* 30. *de Alleg. p.* 47.). Dagegen läſst er sie ein anderesmal (*quis rer. d. p.* 521.) aus dem Aristotelischen fünften Elemente mit den Gestirnen schaffen, und (*de plant. p.* 216.) verneint ihre Bildung aus Aetherstof. Genug, etwas Feines und Göttliches war ihm die Seele.

Die Materie des sterblichen Theils der Seele als Lebenskraft, bestimmte er, dem A. T. gemäſs, aus Blut (*de eo quod det. p.* 170. *de somniis* 1. *p.* 570. *de spec. leg. p.* 356.).

Die Materie des Verstandes wie die der übrigen sittlichen Natur, ist göttlicher Geist (πνευμα θειον) oder ein unzertrennlicher Theil der seligen Natur der Gottheit, ἀποσπασμα ἀδιαιρετον θειας και εὐδαιμονος ψυχης (*quod det. p.* 172. *de somniis p.* 578.) ἐν ἀνθρωπῳ ist das Heilige νους, ἀποσπασμα θειον (*de opif. p.* 33.). Er glaubte auch an fortdauernde Inspiration oder Einhauchung in seinen Ekstasen, wie er den Alexandrinischen Uebersezzern jedes Wort inspirirt seyn lieſs.

Auch er lieſs viele griechische Philosophen aus dem A. T. schöpfen (*Quod omnis prob. liber p.* 873. *de judice p.* 719.).

Vollendete Menschen oder Geweihte ahnden sowohl schlafend als wachend die Zukunft voraus (*de migr. p.* 417.).

Sinn.

Das Sehen geschieht a) durch die Augen des Körpers, b) durch das Auge (ομμα, οψις) der Seele, d. i. Verstand und Weisheit, Anschauen (*de Abr. p.* 358.). Die Vorstellungen, die sie dadurch erhält, sind die φαντασιαι. Da der Körper das (innere) Sehen verhindert, so muſs sie sich von diesem losreissen und sich dem Gegenstande selbst oder der intellectuellen Substanz, ja der Gottheit selbst nähern. Durch die Augen wird das Nahe und Sichtbare aufgefaſst (καταλαμβανεται), λογισμος δε φθανει και προς τα ἀορατα και μελλοντα. Diese Sehungskraft der Vernunft, die schärfer ist als die des Körpers, wird von Manchen durch Sinnlichkeit und Unwissenheit abgestumpft (*leg. ad Cai. init.* — *de somniis p.* 569.). Die Sinne heissen Trabanten des Verstandes, des Fürsten.

Das Unkörperliche, ἀσωματον, ist zwar a) das Intellectuelle überhaupt, aber eigentlich nicht das, was gar keinen Körper hat, sondern das, was keinen durch die Sinne wahrnehmbaren Körper hat (*de migr. Abr. p.* 395.).

Die δυναμεις θεου sind freilich auch Engel, aber doch auch die Kräfte des göttlichen Urwesens oder seines Verstandes, und werden, wie die menschlichen Seelenkräfte, bald als ausgeflossene, bald als gezeugte, bald als geschaffene Substanzen geschildert.

Gottheit.

Gottheit und Menschheit haben einen doppelten Logos, διττος γαρ ὁ λογος, ἐν τε τῳ παντι, και ἐν ανθρωπου φυσει. Jener ist bei den Urideen, aus denen die Idealwelt entspringt, dieser bei den Nachbildern jener Ideen, bei den sichtbaren Dingen (*de vita Mosis* 3. *p.* 672.). Der im Menschen ist entweder ἐνδιαθετος, d. i. das vom Verstande erzeugte (eingeprägte) Denken, der seinen Siz in der vernünftigen Seele (το ἡγεμονικον) hat, oder προφορικος, das herausgebrachte sich äussernde, durch Worte (λογος) ausgedrükte Denken, dessen Siz die Sprachwerkzeuge sind, und der in dem erstern seine Quelle (πηγην) erkennt. (auf ähnliche Art wird auch in dem Buche *de immutabil. dei p.* 289. ἐννοια oder νοησις und διανοησις unterschieden).

Wie ein Baumeister zuerst in sich die Theile der werdenden Stadt entwirft (διαγραφει πρωτον ἐν ἑαυτῳ, oder ἐν λογισμῳ), so überlegte die Gottheit zuerst verschiedene Modelle oder Vorbilder der Welt (ἐνενοησε προτερον τους τυπους αὐτης), aus denen sie nach Construirung der Idealwelt (ἐξ ὡν κοσμον νοητον συστησαμενος) die sinnliche vollendete, indem sie jenes Urbild brauchte (*de opif. p.* 4.). Diese Welt ist nach einem ἀσωματος και νοητος κοσμος und den ἰδεαις ἀορατοις (Mustern, Entwürfen) gemacht (*de ling. conf. p.* 345. vgl. *de Allegor.* 1. *p.* 45.). Das Muster der Sinnenwelt (σφραγις, παραδειγμα, ἀρχετυπον) ist die Idealwelt. Der Logos ward zum Ebenbilde (εἰκων, χαρακτηρ) der Gottheit (*de opif. p.* 3. 5. vgl. *de plantatione p.* 217.). So ist die Idealwelt oder der Logos das erste Product der göttlichen Thätigkeit.

Die Gottheit ist die Urquelle aller Weisheit für die Menschen (πηγη σοφιας *de sacrif. Ab. p.* 141. 48.). Bei den Menschen wie bei Gott gibt man der Weisheit nach den verschiedenen Gegenständen, auf die sie sich richten, auch verschiedene Namen, z. B. *δυναμις ἠθικη, πολιτικη, βασιλικη, νομοθετικη* (*de ebr. p.* 253.). Die Gottheit hat eine schöpferische Kraft (*δυναμις ποιητικη*) und Herrscherkraft (*δυν. ἀρχη, ἐξουσια βασιλικη*) vorhersehende (*δυν. προνοια, προνοητικη, προμηθεια*) und gesezgebende (*δυν. νομοθετικη*).

Der göttliche *λογος* ist Werkzeug bei der Weltschöpfung und Weltregierung, zugleich Lehrer der Menschen (*de somniis* 2. *p.* 1142. *de profugis p.* 461.). Die Belehrung der Menschen wird auch dem Geiste der Gottheit zugeschrieben (*θεου πνευμα*), die reine Weisheit (*ἀκηρατος ἐπιςημη, ἧς πας ὁ σοφος εἰκοτως μετεχει de Gigantib. p.* 286.).

Die Gottheit bildete am ersten Schöpfungstage in ihrem Verstaude die Muster von allen Arten von Gegenständen, die sie schaffen wollte (*de Opif. p.*3. 7.). Die Bildung dieser Ideen nennt er auch eine *γενεσις*, das Bilden bald *ποιειν* bald *ἐπεργαζεσθαι* (*de Opif. p.* 3. 5. 6.). Gott drükte dann die Ideen wie Siegel in die Materie unbeschadet ihrer ewigen Natur (*de Monarch.* 1. *p.* 817.). (Ewig ursprüngliche Eindrücke!).

Was seinen Natursinn betrift, so urtheilte er, daſs die Menschen das wirklich Wunderbare nicht achten, weil es gewöhnlich sey; falle aber etwas Ungewöhnliches vor, so staune man es aus Liebe zum Neuen an, wenn es gleich unbedeutend sey (*de vita Mos. p.* 635. vgl. *de Leg. p.* 992. 1020.).

Der durch Griechen Gebildete war doch noch Jude genug geblieben, um den Nationalstolz bis zur Intoleranz gegen andre Völker zu zeigen. Die Gottheit wählte sich unter dem ganzen Menschengeschlecht nur einige wahrhaft gute Menschen, nemlich die Israelitische Nation, aus. Diese wird sich einst wieder in Palästina sammeln (*de leg. p.* 992. *de execr. p.* 935—937.). Doch schloſs sich daran die Ahndung einer ganz reinen Menschheit, wenigstens unter den Juden. Wenn einst Ueberfluſs aller Art herrschen wird, werden die Frommen sich allein in der Muſse den Betrachtungen weihen und die Gottheit sie von allen Affecten und Leidenschaften befreien können (*de praem. p.* 922.).

Geister.

Auch die Luft bewohnen Geister, *ψυχαι*, unsichtbare, unsterbliche Wesen, den Sternen an Zahl gleich. Einige sind höchst rein und gut, der gröſsten und göttlichsten Gedanken voll, nahe bei der Gottheit; Dämonen und Heroen von den Griechen, in der Schrift bald Engel bald Logoi genannt. Diese sehnen sich nie nach Verbindung mit Körpern. Sie sind der Gottheit unterwürfige Mächte (*δυν. ὑπηκοοι*), die Schöpfer des Menschenkörpers und der unvernünftigen Seele, weil beide ihrer Natur nach böse sind (*de opif. p.* 15. 16. *de ling. conf. p.* 346. *de prof. p.* 460.), die Bestrafer der Menschen. Doch nahm er keine bösen Engel an, sondern böse Menschen, welche den Lüsten der Sinne anhingen, in denen Gottes Geist, *πνευμα*, nicht wohnen konne (*de gig. p.* 286.). Geister, die in der niedern Luft der Erde am nächsten sind, und eben die Körper vor Allen lieben, steigen zu diesen hinab, um sich in sie einschliessen zu lassen, indeſs andre sich aufwärts erheben.

Moralische Postulate.

Die Seele muſs den Körper fliehen (*de alleg.* 1. *p.* 59.), welcher die Tugend hindert, muſs die Begierden und die ausgestossenen Worte meiden, vielmehr der Gottheit möglichst sich verähnlichen. Doch ist jene Absonderung nicht der Substanz (οὐσια) nach behauptet, da kann die Seele im Körper bleiben, sondern nur ihrer Wirksamkeit nach (δυναμις), wornach sie, wenn sie z. B. die Gestirne betrachtet, bei diesen ist.

Einzelne psychologische Winke.*)

Ich bewundre, sagt Philo (*de temul. p.* 247. 248.), die Aufrichtigkeit der Seele, die bei ihren Räsonnements bekennt, daſs sie sich nicht auf Scheingüter richten möge, und die dennoch — sie einzeln ehrt, wenn sie auch gleich sich selbst ihnen vorsezt. So lange wir Reichthümer entbehren, reden wir erhaben als Freunde der Gnügsamkeit, welche ein harmonisch würdiges Leben bereiten. Doch sobald eine Hofnung lächelt, können wir nicht widerstehen und, verrathen von den lieben Empfindungen (αἰσθησεων), lassen wir allen Kampf der Seele fahren und gehen nun ganz offen zur Gegenparthei über.

---

*) Die folgenden Allegationen sind aus eigner Lectüre geschöpft und in der Stahlschen Uebersicht übersehen.

Siz der innern Veränderungen.

In dem Menschen (τῳ βραχεῖ κοσμῳ), der kleinen Welt, pflanzte der Schöpfer die αισθησεις, *sensus* (offenbar: die einzelnen Empfindungen). Eine jede von ihnen sezte er wie eine zarte und nüzliche Pflanze in den Körper, das Gehör ins Ohr (ἀκοην μεν εἰς το οὐς), das Gesicht in die Augen, den Geruch in die Nase, und die übrigen Empfindungen in ihre eignen und angebornen Sizze. Auch andre in den Gliedern des Körpers wohnende δυναμεις lieſs er edle Spröſslinge seyn. Die Bessern und Vollkommnern sind tiefer in dem herrschenden Theil des Menschen, welcher mehr in der Mitte ist und Frucht bringen kann (*plantat. Noe. p.* 218. c.). Diese sind νοησις, *cogitatio;* καταληψις, *perceptio;* εὐϛοχια, *coniectura;* (eigentlich Wortkraft), μελετη, *meditatio;* μνημαι, *memoria;* ἕξις, *habitus;* διαθεσις, *dispositio* (Stimmung, Neigung); τεχνων ἰδεαι πολυτροποι, verschiedene Arten von Künsten; βεβαιοτης ἐπιϛημων, *scientiae confirmatae* (Festigkeit des Wissens), των ἀρετης ἁπασης θεωρηματων ἀληϛος ἀναληψις, das unauslöschliche Auffassen der Grundsäzze jeder Tugend.

Den Menschen bildete die Gottheit als die einzige himmelanstrebende Pflanze, dem Menschen gab sie den Blik aufwärts, damit er himmlische und unvergängliche Speisen suche. Den unempfindlichsten Theil, die Füsse heftete sie daher an die Erde, die Sinne aber, als Trabanten des Geistes (τας δε νου δορυφορους αἰσθησεις) und den νους selbst lieſs sie am weitesten von der Erde wohnen und knüpfte ihn an die himmlischen Kreise (*quod det. pot. ins. p.* 170.). Des Menschen Blik soll den Himmel anschauen, da er keine irdische, sondern eine himmlische Pflanze nach einer alten Sage ist (*de plant. N. p.* 216.). Andre lassen unsern νους einen Theil der ätherischen Natur (της αἰθεριου Φυσεως μοιραν) seyn, doch der grosse Moses läſst die Form der vernünftigen Seele (της λογικης ψυχης το εἰδος) nur ein Bild des Göttlichen und Unsichtbaren seyn (του θειου και ἀορατου εἰκονα) mit dem Siegel Gottes bezeichnet, dessen Abdruk der ewige Verstand ist (αἰδιος λογος).

'Ανθρωπος δε ὁ ἐν ἑκαςῳ ἡμων τις ἀν εἰη πλην ὁ νοὺς, welcher die Früchte der Aussaat sammelt (*de agric. p.* 188.) οὑτος ὁ ἀνθρωπος εν ἑκαςου τῃ ψυχῃ κατοικων, wird bald als Herrscher und König gefunden, zuweilen als Richter und Würdiger der Kämpfe des Lebens; er ist auch Zeuge und Ankläger, überführt uns im Innern, und hemmt durch die Banden des Gewissens selbst den Lauf der Zunge (*quod det. pot. p.* 159.).

Die ψυχη lieſs der Schöpfer von der Φυσις in drei Dingen verschieden seyn, 1) αισθησει, 2) Φαντασιᾳ, 3) ὁρμῃ. Jedes Thier hat diese Dinge, dagegen keine Pflanze. Die αἰσθησις als εἰςθεσις bringt die Erscheinungen dem νους zu. Alles durch die Sinne Aufgefaſste wird in dieses gröſste und alles fassende Magazin (ταμιειον) niedergelegt. Die Φαντασια ist τυπωσις ἐν ψυχῃ, das Bilden in der Seele (das Einprägen, Einbilden); denn was ein jeder Sinn hineingeführt hat, dem gibt sie, gleich einem Siegelringe, sein eignes Gepräge; der νους gleicht aber dem Wachs, welches das Eingeprägte bei sich bewahrt, bis die aufreibende oder wegwischende (abglättende, τον τοπον λεανασα, die Mang. Ed. liest richtiger: τυπον) Vergessenheit es verdunkelt. Die ὁρμη ist das παθος (*affectus*), welche man als die erste Bewegung der Seele definirt (πρωτη ψυχης κινησις), d. i. das, was das Gepräge eindrükte. Der Mensch übertrift die Thiere, indem er die διανοια erhielt, welche alle Naturen der Körper zugleich zusammenzufassen pflegt. Wie im Körper das ἡγεμονικον (*regimen*) das Gesicht ist, eben so και των ἐν ἡμιν το κρατιςευον, ὁ νους. Dies ist das Auge der Seele, durch eignes Licht erleuchtet, welches die Finsterniſs der Unwissenheit zerstreut. Nur diese διανοια ist unsterblich, wie sie Freiheit erhielt; denn nur der Mensch ist unabhängig von der Sclaverei der Nothwendigkeit (*quod Deus sit imm. p.* 299. 300.).

Der Mensch im reinen Sinne des Wortes ist nie ungerecht; wer dies ist, wird ein Thier in Menschengestalt (*de Abrah. p.* 354.).

Gränzen des menschlichen Wissens über den Menschen. Was Wunder, wenn dem Menschen das Wesen der Dinge (το ὀν) unbegreiflich ist? so wie auch der in jedem befindliche νους ἀγνωςος (unerkennbar) ἡμιν ἐςι. τις ψυχης οὐσιαν εἰδεν, wer kennt das Wesen der Seele, deren Dunkelheit (ἀδηλοτης) tausend Streitigkeiten der Weisen erzeugte, als welche ganz entgegengesezte Meinungen vorbrachten (*de nom. mut. p.* 1045.).

Der mit dem Körper noch unverbundene νους (*Legis Alleg.* 3. *p.* 1091.) hat viele Vermögen (δυναμεις), ἑκτικην, *habitivam*, Φυτικην, *vegetativam*, ψυχικην, *animalem*, λογικην, *rationalem*, διανοητικην, *intellectualem* und viele tausend Arten. 1) Die ἑξις oder

Fertigkeit ist eine den Nichtlebendigen, den Steinen eigene, wie unsern, den Steinen ähnlichen, Gebeinen. 2) Die Φυσις, d. i. eine schon bewegte Fertigkeit, d. i. eine schon erregte Naturanlage, ἕξις ἤδη κινουμενη, erstrekt sich auch auf die Pflanzen, denen in uns die Nägel und Haare ähnlich sind. 3) Die ψυχη ist die Naturanlage, welche die Φαντασια und die ὁρμη angenommen hat; diese ist auch den Unvernünftigen (ἀλογοις) eigen, unser νους hat aber etwas der unvernünftigen Seele Aehnliches. 4) Weiter ist ἡ διανοητικη δυναμις dem νους eigen, so wie auch die δυν. λογικη. Vielleicht ist sie uns auch mit göttlichen Naturen gemein. Sie ist jedoch doppelt; — die eine, wodurch wir Vernunft haben (ἡ μεν καθ᾽ ἡν λογικοι ἐσμεν, νου μετεχοντες), die andre, durch welche wir räsonniren (ἡ δε, καθ᾽ ἡν διαλεγομεθα). Eine andre Kraft in der Seele ist diesen verwandt (ἐϛιν ἀλλη δυναμις ἐν ψυχη τουτων ἀδελφη), die empfindende, *sensitiva*, αἰσθητικη.

Beobachtungen über den Menschen aus Philons Schrift *de legatione ad Caium* gezogen.

Der menschliche νους ist geblendet (τυφλωττει) in Hinsicht auf die Erkenntniſs des wirklich Nüzlichen, indem er sich mehr der Wahrscheinlichkeit, als der Einsicht bedienen kann (εἰκασιᾳ και τῳ χασμῳ μαλλον, ἡ ἐπιϛημῃ χρησθαι δυναμενος) §. 5. *edit. Mori.* — Allein die Begierde ist Etwas Blindes, vorzüglich wenn sich mit Ehrgeiz und Eifersucht groſse Macht verbindet §. 50.

Tiberius war δεινοτατος ἀφανες ἀνθρωπου βουλημα συνιδειν §. 9. stark im Durchschauen geheimer

Pläne. So erkannte er wohl die Ungeschiklichkeit des Cajus zur Regierung δια το της φυσεως ἀμικτον και ἀκοινωνητον και την των ἠθων ἀνωμαλιαν· ἀλλοκοτα γαρ αὐτῳ και ἐπιμανη ἐφαινετο, μηδεμιας σωζωμενης ἀκολουθιας (Consequenz) μητε ἐν λογοις μητε ἐν ἐργοις. So andre Charakterzüge desselben, sein Troz, seine verstekte Lust, sein kecker anmassender Stolz, seine fixe Idee, er sei Gott §. 13. 86., und andre sind sehr richtig bemerkt. — Dieselbige Bemerkung macht Philo §. 65. auch über den, troz seiner Tollheit so verschmizten Cajus: ἠν δεινος ἐκ της φανερας ὀψεως ἀφανες βουλημα και παθος συνιδειν — also Pathognom.

Der Neid (Φθονος) nahm nie die ganze Erde ein, sondern verbirgt sich wie ein kriechendes giftwerfendes Thier an verborgnen Orten, nimmt nur Einen Menschen, Eine Familie, höchstens Eine Stadt ein (läſst Philon durch Makron sagen §. 12.)

Er läſst den Cajus eine erbliche Anlage der Regenten behaupten §. 13. ὡϛπερ αἱ του σωματος και της ψυχης ὁμοιοτητες κατα τε την μορφην και σχεσεις και κινησεις, βουλας τε και πραξεις, ἐν τοις σπερματικοις σωζονται λογοις; (*conditione seminis paterni*) οὑτως εἰκος ἐν τοις αὐτοις ὑπογραφεσθαι τυπωδεϛερον και την προς ἡγεμονιαν ἐμφερειαν.

Reizbare (wizzige) und grosse Naturen verstehen sich auf wahrscheinliche Darstellungen, sind erfinderisch — sagt Philon §. 14. (satyrisch, wie es scheint) von dem Sophisten Cajus — δειναι αἱ εὐθικτοι και μεγαλαι φυσεις εἰκοτολογησαι.

Das Volk oder der Pöbel ist unstät (οχλος ἀνιδρυτον) in Allem, in Anschlägen, Worten und

Thaten §. 17. Dahin gehört seine Charakteristik der Alexandriner §. 44., als Meister in den Verstellungs- und Schmeichlerkünsten.

Der Mensch im Unglük ist reich an Worten (λαλιστατον γαρ ἀνθρωπος ἀτυχων) daher schütteten wir aus, οἱα ὑπεβαλεν ὁ νους, was Ueberlegung an die Hand gab (§. 50.).

Und §. 68: πασιν ἀνθρωποις ἐμπεφυκεν ἐρως μεν της πατριδος, των δε οἰκειων νομων ἀποδοχη. Und bald darauf: καλα δε ἑκασταις διαφαινεται τα οἰκεια — das Seine scheint jedem gut, wenns auch eigentlich nicht wäre, da solche Dinge nicht sowohl λογισμῳ als τῳ της εὐνοιας παθει (Vorurtheil) beurtheilt werden.

Alle Menschen halten auf die ihnen eignen Gewohnheiten, (ἁπαντες ἀνθρωποι φυλακται των ἰδιων ἐθων), vor allen aber die Juden, welche von früher Jugend an die Gesezze für göttliche Aussprüche halten §. 55. (Hier also nebenbei die Macht der jugendlichen Eindrücke geahndet.)

Das Ueberraschende und Grosse, wenn es vereint zusammentrift, *frangit animum*, κατακλᾳ τον λογισμον, schwächt die Ueberlegungskraft §. 58.

Gemeinhin ist der Verstand der Weiber schwach §. 82. ἀσθενεστεραι γαρ πως εἰσι γνωμαι γυναικων, als welche nichts Vernünftiges ausser dem fassen können, was in die Sinne fällt, ἐξω των αἰσθητων μηδεν ἰσχυουσαι νοητον καταλαβειν. Doch die Julia Livia stand über ihrem Geschlecht etc. Durch Genie (φυσει) und Uebung (μελετῃ) war sie zu einem männlichen Verstand gekommen (ἀῤῥενωθεισα

τον λογισμον ὡς μαλλον τα νοητα καταλαμβανειν των αἰσθητων και ταυτα νομιζειν ἐκεινων εἰναι σκιας, diese hielt sie für den Schatten von Jenen. (*De Temulentia p.* 247. sagt er: γυναικων ἰδιον το ἐθεσι πειθεσθαι; es sey το ἐθος natürlicher Antheil der schwächern und weibischen Seelen. Es ist die Natur der Männer und eines starken ächtmännlichen Verstandes (λογισμου) der Natur zu folgen. Uns Allen hängen noch weibliche Gewohnheiten an; ἡμιν ἐθη τα γυναικων ἐπιπεπολακεν!

Seltsam läſst Philo S. 84. den selbst verschloſsnen Kaiser Caligula das Urtheil fallen: Es ist ein Merkmal eines freien und edlen Gemüths, nichts von dem, was man denke, zurükzuhalten oder zu verbergen, τῳ μηδεν ἐν αὑτῳ συσκιαζειν και ἐπικρυπτειν, ἁπερ ἐλεγεν εἰναι δειγματα ἐλευθεριωτατων και εὐγενεστατων ἠθων.

Vorläufige Resultate aus Philon.

Wir erblicken zunächst eine psychologisch merkwürdige Individualität in Philon selbst. Ein Enthusiast mit platonischer Phantasie, und manchen dunkeln Begriffen einer Phantasie welche mit Bildern eben sowohl als mit der Doppelsinnigkeit der Sprache ringt, vieles personificirt und Kräfte Gottes zu weiblichen und männlichen Wesen, zum Sohne Gottes den λογος umbildet u. s. w. Mit einer feinen philosophischen Bildung ist in ihm dennoch auch der Zartsinn verbunden, welcher dem grossen Haufen die höhern Ansichten nicht gern Preis geben möchte. Mit Kenntniſs und Schäzzung der griechischen Weisheit dennoch auch Vorliebe für Moseh und Erhebung seiner freilich zurükgesezten Nation, zum Theil auch Resultat seines ersten frühesten Unterrichts im Gesezze. Mit Vorliebe für Einsamkeit und mit Zurükführung aller Laster auf Wollust, zugleich einseitiges Urtheil über Weiblichkeit.

Dennoch that er einen mächtigen Vorschritt als Psycholog, theils vor dem Buche der Weisheit, theils auch vor Josephus. Er war gewiſs mehr Selbstbeobachter und mehr eigner Psycholog als der schlauere Weltmann Josephus. Ja in ihm kann man sagen — war die Selbstbeobachtung sogar am höchsten getrieben, ja bis zur unmittelbaren Selbstanschauung und Anerkennung des Göttlichen übertrieben. Zugleich erhob er sich zu einem umfassendern Standpuncte. Er faſste die ganze Natur zusammen, Pflanzen und Thiere, eben so die verschiednen Menschenalter, ja sogar die übersinnliche oder Geisterwelt. Man trift schon auf eine feine Analyse, besonders der verschiednen Acte der göttlichen Vernunft, wie er denn überhaupt den reinen Menschen eben dadurch fand, daſs er ihn in Gott und dessen erhabenen Eigenschaften las. Der Mensch lag eben im reinsten Entwurfe in dem göttlichen Verstande. Daher ahndete er auch ein uns schon vor der Geburt eingepflanztes Schema, eine Form der Anschauung, wobei er das angeborne Individuelle dadurch veredelte, daſs er es als ein ursprüngliches, d. i. im Zustande der Präexistenz Allen Eingepflanztes betrachtete. Der Mensch an sich war ihm freilich klein und schwach, aber groſs als eine Welt im Kleinen und als Werkzeug und Beschauer der Gottheit, welches leztere er durch Anstrengung werden kann.

Diese höchste psychologische Bildung, die wir unter diesen ältern Juden überhaupt antreffen, verdankte er doch der griechischen alexandrinischen Philosophie. Oft sezt er ausdrüklich hinzu: wie die Philosophen lehren. Von Pythagoras ist die Ansicht des Körpers als Grab; von Platon die ἰδεαι, der Urtypus der Welt im göttlichen Verstande und vieles Andre. Dieses Fremdartige verschmolz er nun mit der Amphibolie der hebräischen Sprache, die sich z. B. in dem Worte דבר findet, für welches ihm der Hellenismus das eben so vieldeutige λογος darbot.

Zwei Gegenstände sind es noch, welche am Ende einer Uebersicht der in den biblischen Schriften vorliegenden Daten zur Beurtheilung der Menschenkunde ihrer Verfasser noch einer besondern Untersuchung unterworfen werden müssen. Der eine ist die ungemein häufige Ableitung der verschiedensten Erscheinungen im menschlichen Geiste von einem übersinnlichen Princip; der andre, die ganz eigenthümliche Erklärung über den Grund der unnatürlichen Seelenzustände, von denen sie mehrere Beispiele aufstellen. Beide ziehen sich durch die ganze Reihe von Jahrhunderten hindurch, welche die biblischen Schriften des A. und N. T. umfassen. — Mithin konnte eine allgemeine Erörterung derselbigen erst am Ende der Bemerkungen folgen, welche über einzelne Zeiträume, Schriften und Männer zu machen gewesen waren.

I.

Wiefern herrscht in den jüdischen heiligen Büchern einzig ein übersinnliches Erklärungsprincip von Seelenerscheinungen? Leitete bei dem Volke sowohl als bei dessen Lehrern und Schriftstellern — ihrem Glauben nach — ein äusseres Göttliche, eine fremde Kraft, ein höheres Wesen alle innere Veränderungen?

Die äussern Güter und Uebel, die physiologischen wie die moralischen, leitete bekanntlich der Volksglaube der alten Welt unter allen Zonen von der Gottheit ab — betrachtete sie sogar als ihre unmittelbare Wirkung. Aus diesem Gesichtspunkte betrachtete er denn auch eben sowohl die körperliche Gesundheit als Krankheit des Menschen. Doch von dieser sprechen wir hier nicht.

Die Wirkung der Gottheit auf den Menschengeist suchten die Hebräer in den verschiednen Arten der Inspiration, erst die Kirchenväter brachten eine unpsychologische craſsmechanische Eingeistung heraus. So maschinenmässig war die früherhin geglaubte Einwirkung der Gottheit nicht. Uns interessiren hier nur die Abstufungen und Gränzen dieses Glaubens an die göttliche Wirkung auf Menschenseelen unter den Juden. *)

---

*) Vergl. *H. Chr. Millies de variis generibus θεοφανειων atque επιπνοιων θειων, quae in libris utriusque Foederis et Philonis Judaei commemorantur. Hal.* 1802. 8. Er unterschied Perioden nach Namen (Abraham, Moses.)

I. Art der Wirksamkeit des kräftigen Göttlichen — oder der Offenbarungen und Eingebungen.

In Hinsicht auf die Abstufungen ging man offenbar den parallelen Gang mit dem Glauben an Gottesnähe und mit den Begriffen von der Gottheit und ihres Verhaltnisses zum Menschen. In dem frühesten Zeitalter, wo die Menschen zuerst das Göttliche fanden, mithin sich auch der eigentliche Volksglaube bildete, fanden sie das Göttliche ausser sich, mithin in der fühlbaren Körper- und Sinnenwelt. Da erschien ihnen die Gottheit, da gingen sie mit ihr um bei Tage sowohl als bei Nacht, bei ofnen wie bei verschloſsnen Sinnen. Damals wirkten die göttlichen Wesen auf Menschen wie Menschengeister auf Menschengeister — durch Sprechen und Anhauchen. Aus der Gottheit und ihrer Erscheinung wurden die Begeisterungen abgeleitet. Diese sezten also jene voraus. Nur lag in diesen Aeusserungen der Gottheit eine mächtigere Kraft, mithin etwas Bezauberndes, etwas plözlich Befruchtendes, etwas schnell und kräftig Be-geisterndes, d. i. den eignen Geist Erhöhendes, nicht ursprünglich Einhauchendes — nicht einen andern fremdartigen Geist Eingiessendes und Aufdringendes. — So kann auch schon der Mensch den Menschen als ein Fremder, vollends als ein ungewöhnlicher Mensch im Umgange und in Unterhaltungen befeuern und seine Seele beflügeln, kann ihm Muth, Kraft und Stolz einsprechen und ihm zum Gefühl seiner eignen Kräfte verhelfen. Hier war die Gottesnähe unmittelbar, d. i. durch nächste, beinah körperliche, Berührung — und so auch die Gotteswirkung auf den Menschen. In dem Sinne nenne ich sie also nicht unmittelbar, als ob Geist auf Geist gewirkt hätte, vielmehr immer durch physische Berührungen der Sinne, da der Mensch damals noch ein ungetheiltes Ganze, und sogar eher sichtbarer Körper als unsichtbarer Geist war. Der Götter Hauch, Wort, Schlag, Umgang wirkt wie starker Menschen Einfluſs. Der Gottheit Ruach war damals selbst kein Geist, sondern ein Naturhauch, ein thierisch-menschlicher Athem. Alle Theophanieen gingen nicht blos von anthropopathischen, sondern sogar von anthropomorphischen Vorstellungen von der Gottheit aus.

So weit der Fond des gesammten Volksglaubens. Und diesem dürften des hebräischen Stammvaters Abraham Vorstellungen schon nahe gekommen, wenigstens wohl schwerlich darüber hinausgegangen seyn, wie sich — zwar nicht aus den späten Urkunden der Genesis — wohl aber aus Abrahams Lage und Zeitalter — abstrahiren liesse.

Nach thätiger gewordner Phantasie und erhöhter, gespannter (sinnlicher) Empfindung wähnte man auch die Gottheit objectiv zu sehen, die man nur subjectiv — in einem Seelenbilde der Phantasie — erblikte. Daher nun Visionen — und — Träume. Jezt wurde die Gestalt der Gottheit nicht sowohl bestimmter als gigantischer und — unanschaubarer, doch keineswegs noch völlig unsichtbar. Dies ist der Uebergang zu den mittelbaren Erscheinungen. Von nun an vermitteln symbolische — leblose wie lebendige — Erscheinungen

die Einwirkung der Gottheit oder vertreten die Stelle der leztern. — Von der Art sind ausserordentliche Erscheinungen in der Natur, entweder in der leblosen oder in der Menschennatur, die alle vom Himmel gesandt — also als Gesandte — Engel — gedacht werden —; später durch geweihte Priester, begeisterte Sprecher und Ausleger des Gottes-Willens, durch Orakel der Propheten, entzükte Dichter seit Samuels Prophetenschulen im theokratischen Sinne. Noch später als personificirte σοφια und λογος, der von Gott ausgeht.

Hatte man Träume von wichtigen Gegenständen für göttlich gehalten, so lieſs man späterhin in ihnen nicht die Gottheit, sondern — nach asiatischer Fürstenmanier — der Gottheit Minister und Abgeordnete erscheinen. Diese Begriffe waren freilich un-psychologisch, aber doch nicht un-natürlich, denn es lagen wirklich dabei Erfahrungen zum Grunde, zu denen nur falsche Schlüsse kamen. Merkwürdig ist die Anerkennung der Nichtigkeit wenigstens mancher Träume. So Jer. 29, 8. „Laſst euch die Wahrsager nicht betrügen und folgt euren Träumen nicht, die euch träumen.“ Der Siracide ist sogar auch gegen begeisterte Orakel, wenn sie nicht vom Höchsten nach besondern Rüksichten auf einen Menschen geschikt wurden (wovon aber keine sichern Kennzeichen angedeutet sind). So vorzüglich Sir. 31, 1—5. (deutsch: 34, 1. f.) dort heiſst es v. 5. μαντειαι και οἰωνισμοι και ἐνυπνια, ματαια ἐστι und foltern und täuschen die καρδια. v. 3. die ὁρασις ἐνυπνιων sei ein ὁμοιωμα προσωπου. Nur ἀφρονες, Narren, (v. 1.) verlassen sich auf Träume — sie lügen (v. 4. ψευδοης.)

Eine geistigere Art der Unterhaltung mit Gott ward — das Gebet, *προσευξομαι προς τον ϑεον και ἐρει μοι.* Judith 11, 17. Uebrigens läſst Gott die Geister der Bessern erwecken, daſs sie seinen Willen kennen. Jud. 11, 17. Susan. 45.

Die Offenbarungen der Gottheit an die Menschen erfolgen nach den Schriften des A. T. in folgender Stufenreihe:

1) Gen. 2, 16. bis zur Fluth erscheint die Gottheit in einer Gestalt, die sie als Gott ankündet. Gen. 11, 5. 7. wird eine Gestalt vorausgesezt, die sich hin und her bewegt. Es wird aber dies entweder nur erzählt oder im Traum gesehn 15, 1.

2) Erscheint dem Abraham die Gottheit, so wird ihr eine verbergende Menschengestalt zugeschrieben, unter welcher sie sich in einem gewissen Incognito auf der Erde umsieht. Gen. 18, 1. f.

3) Moseh sah Gott nicht mehr, sondern nur herrliche oder furchtbare Symbole (כבוד) von göttlicher Gegenwart. Daher ist der Ausdruk: daſs er von Mund zu Mund mit Gott gesprochen, davon zu erklären, daſs Moseh aus der Wolke auf Sinai, im Gotteszelt und aus dieser oder jener Schechina (von Gott gleichsam erfüllte Erscheinung) Stimmen und Befehle Gottes wirklich gehört habe. Lev. 1, 1. Num. 1, 1. 7, 89. Jezt wird es auch Gesez, den Unsichtbaren nicht in einer Gestalt abzubilden.

4) Priesterorakel neben Engelserscheinungen. Richt. 20, 18.

5) Seit Samuel nur Träume der Wachenden (Gesichte, Entzückungen), einzelne äussere Stimmen, wie 1 Sam. 9, 18; ferner auch eigentliche Träume, innere Stimmen oder Antriebe und äussere ominöse Andeutungen. Nun werden sogar Engelerscheinungen selten und zeigen sich nur noch in der Geschichte des Elia und 2 Sam. 24, 16. vergl. mit 1 Chron. 21, 15. 16.

6) Exil — Grosse Schuzengel von Völkerschaften und Provinzen. Im Tobias sind die Schuzengel sehr geschäftig, im 2 B. der Makk. 3, 25—34. 10. 29. 11, 8. machen Engel offenbar einen Theil der romantischen Ausschmückung aus, welche der Verf. beabsichtigt zu haben am Ende selbst bekennt.

Im Zeitalter des N. T. erscheint bei den Schriftstellern desselben schon vieles als Sprachgebrauch, wobei sie sich nichts mehr dachten. So, wenn die Evangelisten eine Stimme Gottes im Donner fanden. Weniger glaubten sie Manches blos nach, ohne sich dabei etwas Bestimmtes oder Deutliches zu denken, geschweige weiter und tiefer darüber nachzudenken.

Als man sich über einen Lehrvortrag Jesu im Tempel wunderte, da er keinen Unterricht der jüdischen Schriftgelehrten gehabt, so wafnete er sich gegen den möglichen Vorwurf einer willkürlichen Selbsterfindung Joh. 7, 16. f. dadurch, daſs er erklärte, seine Lehre sey *ἐκ του ϑεου*, der ihn berufen habe, sie auszusprechen. Er stellte sich in der innigsten Verbindung mit der Gottheit wie mit seinem Vater dar. Joh. 14, 10. Dieser Vater sey in ihm weilend, Joh. 14, 10., sich an ihn anschliessend, ihn nie verlassend v. 23. Alle seine Vorschriften gehören der Gottheit, von der er blos ein Gesandter sey. v. 24. Gott gab ihm die Worte 17, 8. Oder 12, 49. ὁ πεμψας με πατηρ, αὐτος μοι ἐντολην ἐδωκε τι εἰπω και τι λαλησω. ὃν ἀπεστειλεν ὁ θεος, τα ῥηματα του θεου λαλει· οὐ γαρ ἐκ μετρου (nicht karg zugemessen, also reichlich) διδωσιν ὁ θεος το πνευμα. Joh. 3, 34. Derselbe Vater sendet nach Jesu Tode einen seine Lehre repetirenden und ihnen ins Gedächtniſs rufenden heiligen und wahren Geist (πνευμα ἁγιον — της ἀληθειας) 14, 25. 26., der aber auch selbst belehrend (παρακλητος) ist 15, 26. ὁδηγησει ὑμας εἰς πασαν ἀληθειαν — ὁσα ἀκουσει, λαλησει, der jedoch Jesum eben sowohl als die Gottheit selbst verherrlichen wird 16, 13—15. Daſs Petrus in Jesu den Messias selbst erkannte, hatte er von keinem Menschen gehört, vielmehr war es eine höhere Ahndung (ὁ πατηρ ἀπεκαλυψε σοι) Matth. 16, 15., daher dieser himmlische Vater das Evangelium auch nicht den Weisen und Verständigen, sondern ἀπεκαλυψας νηπιοις Matth. 11, 25. Luk. 10, 21. Das πνευμα του θεου senkte sich vom Himmel und kam auf Jesus bei der religiösen Einweihung zum Lehrer in der Taufe Matth. 3, 16. im Donner (Stimme), welches πνευμα ihm auch zur andern Einweihung (Prüfung in der Wüste) Matth. 4, 1. führte. Er war nämlich vom Jordan πνευματος ἁγιου πληρης zurükgekehrt Luk. 4, 1. Προσευχομενος hatte er aus der Reinigkeitsweihung sein Haupt erhoben. Mit diesem Augenblicke der Begeisterung hing die Gewiſsheit und Festigkeit aller seiner nachherigen Handlungen zusammen — der Glaube überwindet die Welt.

Paulus lieſs durch Gottes πνευμα die σοφιαν θεου eröfnen. 1 Cor. 2, 10. Uebrigens rühmte er

sich selbst höherer Visionen (ὀπτασιας και ἀποκαλυψεις) 2 Kor. 12, 1. Auf einen solchen Ein-fall machte er eine Reise nach Jerusalem. Gal. 2, 2. Durch einen solchen ihm tief in die Seele gegebnen Gedanken wurde er mit dem geheimen Plane Jesu, auch auf Nichtjuden zu wirken, bekannt. Eph. 3, 2. 3.

Resultat über die Art der Mittheilung der Gottheit an die Menschheit: Was die Gottheit mittheilte, theilte sie 1) erst durch unmittelbare Berührung, dann durch mittelbare Einwirkung, jedoch immer vermittelst der Naturerscheinungen, folglich auch auf einem natürlichen Wege mit. Doch nie wirkt die Gottheit ganz unmittelbar im strengsten Sinne des Worts, wo sie auf den Geist wirkt; vielmehr wird in den vollständigern, mithin deutlicher gedachten, Stellen der *Ruach* der *Elohim* (*Exod.* 31.) und des Jehovah (Jes. 11.) genennt, der aber zum Theil schon im Menschen selbst wohnte. Uebrigens liessen die Schriftsteller das Detail der Art und Weise unbestimmt, bemerkten nicht, wie Gott gesprochen — da sie eben bei der lezten Ursache stehen blieben. 2) Erst theilte sich die Gottheit nur wenigen Auserlesenen und seltner, späterhin Allen — oder wenigstens immer Mehrern, doch mehr auf Einmal mit; nur einzelne ausgezeichnete kraftvolle Menschen waren Hochbegabte. Joel 2, 28. vgl. Apg. 2, 17. Söhne und Töchter sollen begeistert werden. 3) Erst lieſs sich Gott zu ihnen (vom Himmel) herab, dann erhoben sie sich zu ihm (im Gebet) — und beides gab den Menschen Stärke. 4) Nirgends ist die Mittheilungsart des göttlichen *Ruach's* dogmatisch begränzt, nirgends als eine mechanische, den eignen Geist schwächende oder aufhebende, Eingiessung beschrieben. Noch hatte die alte Welt nicht die sinnliche und übersinnliche Welt geschieden; man dachte sich die übersinnliche Welt ziemlich sinnlich, eine übersinnliche Erfahrung konnte man also noch nicht für ein Unding halten.

II. Umfang und Gränze der geistigen Mittheilungen der Gottheit an die Menschheit; Was und wie viel sollte Gott nun dem menschlichen Geiste mitgetheilt haben?

Ueberhaupt lieſs man anfangs die Gottheit mehr Körper als Geist, mehr körperliche Stärke und Reize und sinnliche Veränderungen, Gesundheit und Krankheit mittheilen, als geistige Gaben. Ja nach der Samaritischen Sage vom Weisheitsbaume hielt die Gottheit sogar den kühnen Erfindungsgeist des Menschen auf, und seinen Vorwiz, der ihn früh lehrte, daſs er nackend sey. Anfangs machte die Gottheit selbst die Kleidung für die Entblöſsten Gen. 3, 21., nachher soll sie dem Noah eine Anweisung zum Schifbau gegeben haben. Gen. 6, 14. f. Hier lieſs man die Gottheit den Menschen, auf die sie wirkte, wenig Empfänglichkeit und Fassungskraft zutrauen. Ein andermal öfnet die Gottheit den Sinn, die Augen, mit denen man nun eine Quelle entdecken kann Gen. 21, 19. 31, 11—13., in der lezten Stelle noch dazu nur durch einen Aufruf im Traume zur Aufmerksamkeit. Dagegen werden Gen. 19, 11. die Bürger von Sodom von den fremden Gastfreunden Lots mit Blindheit

geschlagen. Man schreibt der Gottheit Erweckung von Hofnungen (Gen. 12, 2. 18, 18.) und ihre Schwächung zu Gen. 22, 2. auch ein Prüfen der menschlichen Folgsamkeit und Selbstbesiegung ib. 22, f. Ertheilung von Körpervorzügen Gen. 39, 21. Ps. 94, 9., der Sprache und Beredtsamkeit Ex. 4, 11. und Streitfertigkeit, Tapferkeit Richt. 4, 14. 1 Sam. 11, 6. Ps. 18, 33—35. Hierher gehört auch Num. 23, 5. wo es von Bileam heiſst: ישם יהוה דבר בפי, worin man leicht die erste Spur von wörtlicher Inspiration finden konnte.

Ex. 31. heiſst es von dem Bildhauer Bezaleel v. 3. Ich, Jehovah, habe ihn erfüllt (אמלא) mit dem *Ruach* der *Elohim.* Nun wird gleichsam zur Erklärung hinzugesezt בחכמה etc. mit Weisheit, Verständigkeit, Einsicht zu allerlei Werken der Kunst. V. 6. Von den übrigen Künstlern ובלב כל־חכם לב נחתי חכמה und in den Verstand (den sie also schon hatten) aller die am Verstande weise sind (was also auch schon da war), gab ich (noch mehr) Weisheit; also ausgezeichnete Geschiklichkeit.

Die Gottheit führt den Troz bis zum Starrsinn, und insofern verhärtet sie das לב, Ex. 4, 21. d. i. sie wurzelt die beginnende Leidenschaft der Hartnäckigkeit tiefer ein, bis zum fühllosen Stumpfsinne; nicht also — sie läſst blos zu. Sie thut es vielmehr im Affect des gerechten Zorns und Unmuths, und straft so mächtig, indem sie den Menschen bis aufs Aeusserste führt, um ihm seine vollendeten Widersprüche handgreifliche zu machen. So führte der Zorn Jehovahs durch den

Prophetenpragmatism den König der Israeliten zu der Verblendung einer Volkszählung 2 Sam. 24. 1.

Gott verleiht hohen Muth und Stärke, indem Jehovahs רוח über den Helden kommt, Richt. 13, 25. (hier ists wohl nicht Muth — sondern nur erhöhetes Selbstgefühl seiner Riesenkraft), die aber wieder von ihm weichen kann 16, 20.

Weisheit ist gleichfalls Geschenk der Gottheit Spr. 2, 6. יהוה יתן חכמה und aus seinem Munde geht דעת תבונה. Nach Elihu Hiob 32, 8. macht der רוח und נשמה des Allmächtigen den Menschen verständig. Nach Jes. 11, 2. soll auf dem treflichsten Nachkommen Davids ruhen (weilen) der רוח יהוה und dieser wird sogleich näher bestimmt als ein רוח חכמה ובנה רוח עצה וגבורה דעת ויראת יהוה, d. i. Religiosität wie v. 3. So der späte Historiograph 1 Kön. 5, 10. f. und 3, 12. Hier heifst es Salomo bat: Gib deinem Knechte לב, welches lenksam sey nach deinem Willen und zwischen Gut und Böse verständig wähle. Dort heifst es: Gott gab ihm חכמה תבונה הרבה מאר, also sehr viel Weisheit und Verständigkeit, überdies noch ורחב לב, einen weiten vielumfassenden Sinn, dem unübersehlichen Sande am Meere gleich. So flehte schon David Ps. 51, 12. לב טהור ברא לי: Bilde in mir (ברא — also ברא aus etwas, was schon da ist, nicht aus nichts) einen neuen Vorsaz und geläuterte Gesinnungen, (dies ist das dort sogenannte reine Herz) und einen festern, standhaften Geist gründe in mir, רוח נכון, und im folgenden Verse: Deinen heiligen רוח nimm nicht von mir. Eigentlich nichts als dies: Gib mir wieder

Muth zu mir selbst, durch ein vorwurfsfreies Gewissen, wie dies denn in der Allmacht des sittlichen Gefühls, des vorwurfsfreien Gewissens wirklich liegt. Nur in diesem Sinne also gibt Gott ein reines Herz — nicht also sittliche Denkart, geschweige Sittlichkeit!

So auch im B. d. Weisheit öftrer — z. B. 9, 17. βουλην δε σου τις ἐγνω, εἰ μη συ ἐδωκας σοφιαν, και ἐπεμψας το ἁγιον σου πνευμα ἀπο ὑψιστων. *)

1 Kön. 22, 18—23. bildet den Uebergang des Begrifs: Gesandter Gottes — zu — Inspiratoren. Dort wird רוח zuerst personificirt als Untergeist, den Gott ausschikt — ein Geist der Lüge רוח שקר im Munde der Propheten; — ihre Verblendung. Gleich als ob jede Denkart ihren besondern Geist hätte, welcher sie den Menschen einflösste.

Was im N. T. auf die Gottheit und ihr heiliges πνευμα zurükgeführt wird, ist schon bei der Geschichte des Begriffes πνευμα (S. 268.) bemerkt.

Hier erinnere ich noch insbesondere an einige Aeusserungen des Paulus. Im Geiste der frühern Anthropomorphismen schrieb er von der Gottheit an die Röm. 1, 28. παρεδωκεν die Gottvergessenen ὁ θεος εἰς ἀδοκιμον νουν, ποιειν τα μη καθηκοντα. Freilich bringt er auch etwas Aehnliches auf einen falschen Gott 2 Kor. 4, 4. ἐν οἱς ὁ θεος του αἰωνος τουτου ἐτυφλωσε τα νοηματα των

---

*) Es wäre sehr leicht, hier eine grössere Vollständigkeit anzubringen; sie würde aber bei der grossen Leichtigkeit, die Data selbst aufzufinden, hier wenigstens zweklos sein.

ἀπιστων, so daſs ihnen das Licht des Evangeliums nicht leuchten kann.

Die Christen, welche eine Weisung zur Humanität durch das Evangelium erhielten, nannte Paulus θεοδιδακτους 1 Thess. 4, 9. αὐτοὶ ὑμεις θεοδιδακτοι ἐστε εἰς το ἀγαπᾳν ἀλληλους.

Der feierliche Tag der durch die trauliche Vereinigung der Apostel und des stürmischen Ungewitters gleich merkwürdigen heroischen Begeisterung am Pfingstfeste wurde durch Lukas Ap. 2, 4. so bezeichnet: ἐπλησθησαν ἁπαντες πνευματος ἁγιου, και — ἠρξαντο λαλειν ἑτεραις γλωσσαις, καθως το πνευμα ἐδιδου αὐτοις ἀποφθεγγεσθαι. Nach v. 8. hörte diese Galiläer bald der eine bald der Andere in seinem Dialekt sprechen oder (v. 13.) gleich Trunknen die Gottheit rühmen. Petrus wandte auf diesen Tag jene kosmopolitische Ahndung Joëls an. Daſs die entzükten galiläischen Apostel mehrere nichtjüdische oder ausländische Mundarten, Sprachen, schon vorher kennen gelernt haben konnten, dafür lieſsen sich mehrere Gründe angeben. Die Mittheilung des Geistes ist die Begeisterung für die Weltreligion des Gekreuzigten. Morgens um neun Uhr in der feierlichen Gebetsstunde des Pfingstfestes beten die Apostel in ihrer fröhlichen Ekstase, der eine in dieser, der andre in jener Sprache der anwesenden Fremdlinge. Dem frühern theokratischen Patriotismus der Propheten folgte jezt ein kosmopolitischreligiöser Enthusiasmus. Der frühern originellen Beredsamkeit in Einer Sprache folgte nun eine fertige Gewandheit in verschiednen Mundarten und Glossen. Doch hängen immer Begeisterung und — Sprache und Sprachvermögen innig zusammen. Das Kind muſs erst Geist haben und seinen Geist fühlen, eh es spricht. Die bisher schüchternen und ungebildeten, oder wenigstens übersehenen Galiläischen Apostel ergrif in der Stunde des Gebets am Morgen ein kosmopolitischer Sinn. In einer von ihnen sonst nicht gehörten oder — bemerkten Mundart, mit einer ihnen bisher nicht gewohnten Beredsamkeit und Freimüthigkeit erhoben sie Gott und declamirten spruchweise und emphatisch in einigen ausserhalb Palästina gebräuchlichen Mundarten. Das Befremdende lag nicht darin, daſs etwa unter den Juden unerwartete Polyglottisten da waren — sondern vielmehr darin, daſs dieser und jener Apostel aus Galiläa, dem man so etwas nicht zutraute, nicht blos mit ausländischen Proselyten in ihre Mundart einstimmend, betete, sondern auch so kühn und muthvoll, so laut und stark sprach, daſs das Volk ausser der Halle darauf aufmerksam wurde, und sich v. 6. 7. über das Fremdsprechen wunderte, weil sie meinten, es seien blosse Galiläer, welche oben in ein solches Freudengetümmel ausbrachen. Daraus bildete sich zunächst die Sage, die Lukas, vielleicht aus Petrus Munde, niederschrieb.

Auch die Zungenredner in der korinthischen Gemeinde waren nicht lebendige Polyglotten, sondern religiöse Enthusiasten unter den Judenchristen, welche das bei den Hebräern so allgemein beim Beten herrschende Wortgepränge oder die Battologie (Matth. 6, 7.) auch in christlichen Versammlungen einführen wollten. Sie konnten sich nicht mässigen, ihre dunkeln Gefühle nicht blos durch abgerissene Stoſsseufzer, sondern auch durch wenig articulirte und unverständliche Ausdrücke darzustellen. Diese Christen aus dem Judenthume drükten ihre Andacht theils durch Stellen aus ihren heiligen Religionsschriften in der ihnen werthen heiligen Sprache, theils durch Erklärungen und Formeln in der palästinensischen Landessprache aus, genau nach der Sitte der Synagogen bei Bekräftigungen mit Amen. (1 Kor. 14, 16.) Den Heidenchristen muſsten solche unverständliche fremde Töne und Gesticulationen auffallen. Ihre Ausrufungen, ihre entzükten Gebete, ihr Sprechen für sich selbst konnte Fremden wie ein Zeichen der Narrheit erscheinen 1 Kor. 14, 23. Sehr richtig bemerkte schon Mich. Weber *Pr. de donis ecclesiar. apostolicar. spiritualib.* 1 Kor. 12—14. *commemoratis Witteb.* 1794. Pl 1., daſs man unterscheiden müsse, was die Schriftsteller jener Zeit und ihre Zeitgenossen nach ihrer populären Psychologie als Wirkungen des Einen heiligen Geistes (von aussen oder von innen) erklären zu müssen überzeugt waren — und — was eine wissenschaftliche, mehr ausgebildete Seelenkunde von eben diesen Wirkungen als historisch richtiges Phänomen zum Erklärungsgrunde sich zu denken berechtigt sey.

Philon schrieb eine eigne Abhandlung: *περι του θεοπεμπτους εἰναι τους ὀνειρους. Περι των μετονομαζ. ad Gen.* 18. p. 1044. sagt er, es sey das Auge der Seele, welches die göttliche Erscheinung empfange (*το δεχομενον την θειαν φαντασιαν, το της ψυχης ἐστιν ὀμμα.*) Nur dem vernünftigen Theil der Seele *ἐμπνει ὁ θεος, de Leg. Alleg.* p. 47. Philon war zu philosophisch aufgeklärt, als daſs er eine wirklich sichtbare Erscheinung eines localen Gottes in einer besondern Gegend hätte annehmen sollen. So läſst er über Abraham ein *παθος ἐνθουσιωντος και θεοφορητου*, eine Ekstase fallen. *Quis rer. div. haeres* *p.* 517. Und *p.* 516. unterschied er vier Arten von Ekstasen; eine nennt er *μανιαν ἐνθεον*, wobei der *νους* so lange herausgeht, als das *θειον πνευμα* den Menschen einnimmt p. 518. Freilich läſst er auch den Propheten nichts Eignes vorbringen, und so lange er im Enthusiasmus ist, unwissendes Organ der göttlichen Stimme seyn, *περι των εἰδει νομων.* Vol. 2. p. 343. (*edit. Mang.* Denn die *edit. Francof.* hat hier eine Lücke).

Sofern er unter den Engeln *δυναμεις του θεου* verstand, sofern lassen sie sich mit dem Geistesauge anschauen; als Wesen hingegen nehmen sie zuweilen menschliche Gestalt an.

Nach Josephus *Antiqu.* 6, 8, 2. geht das *θειον πνευμα* von einem in den andern (von Saul in David) über, *μετοικιζεται.*

Vorläufige Resultate über Umfang, Inhalt und Gränze der Mittheilung.

1) Anfangs wirkte die Gottheit mehr auf den Körper als auf den Geist, so wie sie auch mehr für das äuserliche Leben zu geben schien, als für das innerliche, mehr Körper- als Geistesnahrung. Geist konnte die Gottheit schon darum anfangs weniger geben, weil theils in ihr selbst noch wenig Geist gefunden wurde, theils auch in den

frühern ungebildeten Menschen noch blutwenig da war, kaum einmal Empfänglichkeit, wenigstens kein Interesse dafür. Man könnte sagen, die Seele (ψυχη) hätten die Hebräer gar nicht von Gott abgeleitet, sondern nur die niedere Lebenskraft (den Athem, נשמה Genes. 2.) und die höhere Geisteskraft den רוח יהוה. Schon darin läge eine Ahndung, wo nicht, daſs der Mensch von Natur blosse Anlagen zum Leben, d. i. zur Selbstthätigkeit erhalte, daſs denn aber doch Einiges in seiner Seele von ihm selbst herrühre. Späterhin dagegen kam der Geist immer reichlicher, ja zulezt wird der Mensch ganz und gar von der Gottheit voll — kein Wunder, daſs Philon während dieser Einwohnung des Göttlichen die Vernunft des Menschen in den Hintergrund treten, ja gar völlig auswandern lieſs, bis der En—thusiasmus wieder verflogen war. Kein Wunder auch, daſs unpsychologische, aber kalte Zuschauer, welche die jüdisch-christlichen religiösen Enthusiasten beten oder declamiren hörten, sie für Berauschte oder Seelenkranke hielten; denn sie waren wirklich — ausser sich. Wirklich gab es in der alten Welt mehr Eingebungen, weil es mehr zu-fällige Einfalle gab, jezt dagegen mehr (tiefere, aber auch langsamere) Entdeckungen.

2) Nie gab die Gottheit Alles, was man zu dem Menschengeiste, vollends zu seiner Individualität, geschweige zu seinem bleibenden Charakter rechnen konnte. Vielmehr wurde

a) immer etwas schon Vorhandenes vorausgesezt, nemlich Vermögen und Empfänglichkeit. Nie gab daher die Gottheit das Gefühl, als Vermögen, nie das Herz. sondern ein Herz, d. i. eine Bestimmung des Gefühlvermögens, nie den Trieb, sondern einen Antrieb, d. i. eine stärkere Kraft in das Begehrungsvermögen. Die Götter bewegen oder wenden, erhöhen oder stimmen herab, verstärken oder schwächen, vermehren oder vermindern, erweichen oder verhärten die nicht blos ursprünglich gegebenen, sondern auch die schon willkührlich erworbenen Anlagen. Nur Erweiterung und Erhebung, nur stärkere Grade des natürlich Vorhandenen empfingen die Menschen von oben, nur das Hinausschwingen über sich selbst, wo die, ohnehin Genie's genannten, Dichter und Enthusiasten allerdings ein fremder Geist leitet. Genau betrachtet möchte ich diesen daher blos den consequenten Fortführer der einmal angenommenen Naturrichtung, also doch schon Richtung, nennen. Ja ich getraue mir zu beweisen, daſs die den Geist niederdrückende Einwirkungsart der Gottheit immer nur auf willkührlich angenommene, die den Geist erhebende hingegen auf selbstständig und frei erworbene Fähigkeiten und Fertigkeiten sich äusserte. Statt einer vollständigen Induction, welche für die Geschichte der Religion gehört, verweise ich hier nur auf Sap. 7, 27. 28. Nur auf ψυχας ὁσιας geht die Weisheit und Liebe der Gottheit über, οὐδεν ἀγαπα ὁ Θεος, εἰ μη τον σοφιᾳ συνοικουντα. Und liegt nicht schon hierin tiefe Wahrheit? Nur den Bösen treibt die Furie, nur den Leidenschaftlichen verstokt sein eigner böser Genius und reiſst ihn mächtig, unwiderstehlich in das tiefste Verderben. Nur den Guten begeistern die Götter, d. i. sie geben ihm nicht Geist, sondern mehr Geist, oder etwas von ihrem Göttlichen zu dem Menschlichen, wodurch das Thierische oder Leidenschaftliche weiter verscheucht wird. Daher sollen einst vorzüglich alle Jünglinge Gesichter sehen, nach Joel, als die Reinern; daher sahen Johannes, Jesus und Stephanus den Himmel offen und seine Engel nicht etwa über sich, sondern sogar unter oder wenigstens neben sich zu ihrem Dienste, als Märtyrer oder im Hochgefühl einer gelungenen Selbstüberwindung. Und selbst dies gegebene Göttliche bleibt dem Menschen nicht, wenn er es nicht festhält; der Geist, wenn er ihn betrübt, weicht wieder von ihm.

b) nie wurde etwas Selbsterzeugbares, nie also das gegeben, was des Menschen höchsten Werth ausmacht und was er nur sich selbst geben kann. Also nie α) Fertigkeiten, sondern nur die Einsicht (daher so oft חכמה) und der Muth zu ihrer glüklichen Anwendung, nur die momentane, mithin wieder vorübergehende Erhöhung derselben, mithin nichts Bleibendes, nie überhaupt das, wozu Zeit nöthig ist, was nur allmählich erst selbsterworben werden muſs, sondern nur das, was plözlich entzündet und ergriffen werden kann, also Affecte, Ausbrüche von Leidenschaften, Begeisterungen und dichterische Erhebungen.

Nie β) Individualität, nie wahre Eigenthümlichkeit und Charakter; denn das ist ja ein dauerndes Gepräge und etwas Selbsterworbenes. Eher noch jene Art von Eigenheiten, die durch eine Art von Schuſs oder durch einen zufälligen Anstoſs entstehen, die der Mensch wohl ändern kann, wenn er nur will, was bei der ächten Eigenthümlichkeit weit weniger der Fall ist.

Nie vollends γ) Sittlichkeit, denn diese kann dem Menschen weder ein Mensch noch ein Gott geben, nur Er sich selbst, und das erkannte auch die alte Welt. Denn wie hätte sie die Gottheit das Gute belohnen lassen, und sogar schon so fest hieniedeu diese Belohnung erwarten können, wenn sie es nicht für belohnungswerth, d. i. für etwas Eigenes gehalten hätte. Erst bei der höhern Weihung, als ein Prophet ihn der Salbung würdig erklärte, wurde David Sohn Jehovahs; erst im dreissigsten Jahre Jesus bei der Taufe des Propheten Johannes Gottes Liebling und Erstgeborner. Auch Ps. 51. war das Schaffen eines reinen Herzens in der unbestimmten hebräischen Sprache nichts weiter als das erhöhte Selbstgefühl, welches das sichre und zuversichtliche Bewuſstseyn eines guten Gewissens oder der Freiheit von Schuld gibt.

3) Mithin nahm man bei Erklärungen immer etwas Göttliches und Menschliches zugleich an. Dieses Zusammenwirken beider Theile wurde zuweilen auch ausdrüklicher erklärt. Nicht nur sollte die Gottheit nach Ps. 139, 14. die menschlichen Glieder gebilligt haben, und doch sind sie v. 15. in der Erde gebildet. (Noch deutlicher gab Homer dem ϑεος — und — ϑυμος; *Il.* 9, 669. etwas). Und dies war eine sehr wahre Ansicht. Etwas kann sich der Mensch nie geben; etwas Anderes liegt wenigstens nicht in seinen endlichen Schranken, sondern in der Unendlichkeit. Wir kehren daher zurük zu dem alten Glauben an etwas Göttliches (Bleibenderes nur!) im Menschen. Nur freilich bestimmten jene Schriftsteller nicht im Allgemeinen, oder

doch nicht scharf genug, was der Gottheit, und noch weniger was ihrem besondern oder unmittelbaren Einfluſs gebühre. Sie konnten dies aber auch noch nicht, theils weil sie noch nicht die Kraft im Menschen und die Gränze seiner Gewalt berechnet hatten; theils weil die Menschenerziehung und der Unterricht noch so sehr ein Werk des Zufalls war, und der Natur oder der allgemeinen Vorsehung und dem eignen Göttlichen in dem sich entwickelnden Geiste überlassen blieb. Indeſs wirkte im Ganzen doch nur immer Ein Gott, Jehovah, oder wenigstens dasselbe Göttliche, wie Sap. 7, 24. von der σοφια behauptet, διηκει και χωρει δια παντων (ihr feines Licht dringt durchs All) und v. 27. τα παντα καινιζει, και κατα γενεας εἰς ψυχας ὁσιας μεταβαινουσα, φιλους θεου και προφητας κατασκευαζει (Lichtemanation und Transmigration!). Paulus schrieb ausdrüklich 1 Kor. 12, 11. παντα ταυτα ἐνεργει το ἑν και το αὐτο πνευμα, διαιρουν ἰδιᾳ ἑκαστῳ καθως βουλεται. Darin lag doch schon die Ahndung Eines Urprincips, von welchem erst die verschiedenen Gaben ausgehen; Ein Geist in Allem, nur mannigfaltig sich äussernd, τῳ μεν γαρ δια του πνευματος διδοται λογος σοφιας, ἀλλῳ δε λογος γνωσεως κατα το αὐτο πνευμα etc. v. 8. sq. So war der Mensch immer nicht gefesselt, er war noch immer mehr als blosse Maschine. Hieſs es doch von Jesu selbst το παιδιον ηὐξανε — και — ἐκραταιουτο πνευματι, πληρουμενον σοφιας, και χαρις (blos) θεου ἠν ἐπ' αὐτο. Luk. 2, 40. 4, 1. heiſst er nach der Reinigungstaufe: πνευματος ἁγιου πληρης.

Die hebräische Vorstellung ist von der griechischen noch dadurch verschieden, daſs der Polytheismus der Leztern nicht nur mehrere allgemeine Götter, sondern auch mehrere specielle göttliche Wesen für besondre Seelenerscheinungen aufstellte, z. B. Hypnos, Oneiroi, Eumeniden, Erinnyen.

II.

Erklärung der unnatürlichen Seelenerscheinungen, der Gemüthsschwächen und Geisteskrankheiten in der Bibel.

Unter den hieher gehörigen Schriften ist bis jezt entschieden die Beste: Theodor Gerhard Timmermann *Diatribe antiquario-medica de Daemoniacis Evangeliorum.* Rinteln, 1786. 4. Der Verfasser, ein Arzt, gab hier eine reiche Menge von historischen und literarischen Bemerkungen.

Allgemeine Entwiklung der frühesten Ansichten des Wahnsinns.

Die erste Erscheinung des Wahnsinns konnte nicht auf den ersten Stufen der Bildung erfolgen. Denn es gibt kein verrüktes Kind (vgl. Garve Versuche 2, 434.). Lange muſsten die Menschen nicht blos geträumt, nicht blos Gesichte, Begeisterungen und Entzückungen gehabt, sondern sie auch zum Theil schon von dem wachenden und nüchternen Zustande unterscheiden gelernt, lange muſste die Einfachheit der ersten Bedürfnisse aufgehört haben, ehe sie sich von den übrigen Menschen völlig isoliren und einen fixen Privatsinn erhalten konnten, der durch Hang zur Leidenschaft, und so zur dauerndern Krankheit wurde. Schon die Körperkrankheiten entwickelten sich in gesunden Naturmenschen spät, wie vielmehr die Seelenkrankheiten. Daher kommen selbst in der alten Bibel noch weniger vor als man meinen sollte.

Der erste Wahnsinn wurde wahrscheinlich erst auf der Gränze des Uebergangs von der Thiermenschheit zur Menschheit, durch den Uebermuth und die erste ungebundene Aeusserung einer wilden Freiheit möglich. Vielleicht besonders in der Astrolatrie, wo mit dem Rest von Zaubereiglauben sich der Mensch mehr von den thierischen Geistern zu menschlichern und mächtigern und — brennendern erhob; besonders die sich verfinsternde Mondsgöttin sezte die Astrologen in Angst.

Der erste Wahnsinn aber, den man bemerkte oder doch dafür hielt, war theils die Wuth entbraunter Affecten im Streit; theils der Traumwahnsinn; theils der Dichterwahnsinn der Begeisterten. Die wilde Raserei ging wohl der tumultuarischen Unsinnigkeit, diese dem fragmentarischen Wahnwiz, dieser (im poetischen Zeitalter) der Grillenfängerei der Phantasten, diese dem methodischen Wahnsinn des Dichtungsvermögens, diese der trübsinnigen Schwermuth, und diese der sentimentalen Melancholie voran. Wohl erst mit der positiven Religion ward der frühere religiose Enthusiasmus zum Fanatismus, und erst mit einer zum Buchstaben gewordenen Metaphysik entstand die systematische Verrüktheit der Vernunft, oder der in Speculationen über das Unbegreifliche versenkte Aberwiz.

Dennoch muſste der erste Wahnsinn sogleich für etwas Göttliches, etwas Dämonisches gehalten werden. So sehr wir auch in diesen unnatürlichen Erscheinungen das Göttliche im Menschen gerade zu vermissen pflegen, obgleich auch wir es nicht vermissen, sondern höchstens nur verkennen sollten; so sah doch die alte Welt auch da den Einfluſs eines fremden, sogar höhern Geistes. Denn sie fand in allem Ausserordentlichen und Befremdenden etwas Ausserirdisches, d. i. in ihrer Sprache ein Wunder, die Hand Gottes. Daher wurden denn auch Wahnsinnige, wie Begeisterte, als Inspirirte gescheut und in Tempeln geheilt; daher werden sie von den Muhammedanern noch immer als Etwas Heiliges geachtet. Erst mit steigender Cultur sah man in dem Wahnsinn etwas Seelenfolterndes, und nun erst erschien er als Krankheit, Uebel.

Anfangs waren überhaupt alle, physische und moralische Uebel, mithin auch Krankheiten des Körpers, wie der Seele von den furchtbaren Göttern, welche schon früh bezaubernde Naturgeister waren, gesendet; dann von übelwollenden, rachsüchtigen, strafenden, sodann von dauernd harten und despotischen, endlich sogar von boshaften Göttern verhängt. Denn man leitete den göttlichen Einfluſs zuerst von einem vorübergehenden (obgleich starken und wilden) Affect, z. B. vom Zorne der Gottheit, späterhin von einer beharrlichen Leidenschaft, noch später von einer bestehenden Gesinnung, endlich gar von einem unmittelbaren, natürlichen Charakter der Gottheit ab. Daher konnte jede Art von Krankheit fast ihre Gottheit haben. — Doch sind solche Götter natürlich nicht mehr Götter, sondern Geister niederer Art und zwar auch erst bösgewordene. Wie nun in den Begeisterten ein Gott war (Enthusiasmus), so wohnten späterhin (zwar nicht Teufel, aber wohl fremde und übelwollende) Geister *in* gewissen Seelenkranken, welche die Seele in *Besiz* nahmen oder als ihr willkührliches Eigenthum besassen und behandelten. Manche Verrükte glaubten gar *sich selbst* in dem Dämon. An solche Besizzungen *muſsten* alle Fetischen-Völker, welche Zauberei annahmen, glauben, an solche glaubten auch daher namentlich Grönländer, Negern und Amerikaner, die weder mit Juden noch Griechen je in Berührung gekommen waren (s. *Meiners* Geschichte der Religionen S. 63. f. Anm. *d*). Man kann in dieser Dogmengeschichte gleichsam die Geschichte des *steigenden* Wahnsinns selbst lesen. Erst mit der steigenden Cultur entfernt sich der Mensch von dem Wege der Natur, erst mit der Aufnahme ihm ursprünglich fremder Bedürfnisse und Gewohnheiten umlagern ihn böse Dämonen.

Grade hier blieb sogar der Glaube an den Einfluſs von Gott und Geistern am *längsten*, grade hier erhielt sich das hyperphysische Princip am dauerndsten. Die ursprünglichen, mythischen Ansichten haften noch, wo nicht im Volksglauben, doch in der Sprache, und wenn man auch bei dem St. Veits-Tanz jezt nicht mehr an St. Veit denkt, so bleibt doch der Name. Dies ist freilich traurig. Denn dadurch hielten sich tausend unglükliche Kranke für den Gegenstand des Hasses und der Schadenfreude böser Geister, dadurch wurden selbst gesunde gefoltert und andre Quälereien von Aerzten verhängt. Dennoch *konnte* es nicht anders seyn, da sich diese Krankheiten nicht allein sehr *hartnäckig* zeigten, sondern auch gar nicht wie die gewöhnlichen *Körper*krankheiten behandeln liessen. Sie trozten *physischen* Arzneien, und *wirklich* konnten manche minder diesen weichen als zauberischen Gaukeleien, welche wenigstens auf die Phantasie des Kranken wirkten und ihr *eine* Einbildung benahmen, indem sie sie durch eine andre verdrängten. Daher rächte sich *noch bis jezt* die Natur an den materialistischen Aerzten.

Ob man nun gleich die Wirkungen der Gottheit auf die Gemüthskranken selbst in der Sprache als Gotteswirkungen nicht selten ausdrükte, so gibt es doch auch schon früh mehrere Wörter, in denen der *Geistes*einfluſs nicht *unmittelbar* bezeichnet war, obgleich auch das sinnlich Benannte immer übersinnlich entstanden seyn sollte.

Ueber die biblischen Benennungen krankhafter Seelenerscheinungen.

Die *Hebräer* entlehnten mehrere Wörter für ähnliche krankhafte Erscheinungen der Seele von Gebrechen des *Körpers*, sie betrachteten aber auch das Laster schon ebensowohl als eine *Thorheit*, als sie in der *Weisheit* die Quelle und Fülle aller Tugenden fanden. Folgende Ausdrücke zielen dahin. — Man entlehnte sie

A. von *körperlichen* Schwachheiten. — Merkwürdig ists, daſs man schon früher in solchen Menschen, die *viel Körper* hatten, *wenig Geist* suchte.

1) אויל (von אול fett seyn) dick (grob, plump) *crassus*. Wie nun παχυς, wie *crassus*, *obesus*, *pinguis* für den Stumpfsinnigen, so auch dieses für *crassus ingenio*, *stupidus*, *stultus*. *Opp.* dem Weisen חכם Spr. 10, 14. und dem Feinen oder Listigen, ערום Spr. 12, 16. Wer dicke Lippen hat, d. i. ein gedankenloser Schwäzzer, Spr. 10, 8. Daher

אולת, Fertigkeit in der Narrheit, Ps. 96, 6. Spr. 12, 23. 13, 16. und

2) יאל *Niph.* נואל, ein Thor seyn, thöricht, unbesonnen handeln, 4 B. M. 12, 11. Jes. 19, 13. Jer. 5, 4.

3) טפש, fett, gemästet, *chald. stupidus fuit*, Ps. 119, 70. ihr Herz ist dik, wie Fett, ungelehrig, unempfindlich.

4) כסל, lendenlahm, erstarrt und faul seyn. Jer. 10, 8. Daher כסיל, ein entnervter Weichling; dann schwach am Geiste, stumpfsinnig, Ps. 49, 11. Spr. 10, 1. 18. Pred. 5, 2. Daher

כסל, Blödsinn, Thorheit, Ps. 49, 14. Pred. 7, 25. Auch namentlich der Unterleib, *hypochondrium*, der schlaffere Theil, Hiob 15, 27. Eben so כסלה, Unbesonnenheit, Laster, Ps. 85, 9. (Dagegen ist שכלות, Klugheit, Tugend).

5) נבל, 1) welk und matt, *opp.* dem נדיב (*ingenuus*) und חסיד, dem Manne von Energie und Fülle. — 2) fade, schwachköpfig, als *rad.* Spr. 30, 32. als *nomen* Hiob 2, 10. Ez. 13, 3. 2 Sam. 13, 13.

Das *Nomen* steht dem חכם *sapiens* entgegen, *Deut.* 32, 5. Die nichtjüdischen Völker heissen נבלים, v. 21. und Ps. 74, 18. *LXX.* μωρος, ἀσυνετος. Jes. 32, 5. 6.

6) כהה, a) stumpfsinnig seyn oder werden, und zwar im Gesichtssinn, an den Augen, Gen. 27, 1. So späterhin קהה, mit der nemlichen Bedeutung. b) Das Schwinden der innern Sehkraft, Kleinmuth, verzagende Gemüthsfurcht, Jes. 42, 4. Ez. 21, 12.

7) ילה, erschüttert und abgemattet, ohnmächtig, *mente perturbatus*, von den Einwohnern eines ausgehungerten Landes, Gen. 47, 13. Das *Hithpah.* מתלהלה, Prov. 26, 18. wird bei Eichhorn von להה abgeleitet, und von einem Scherzenden verstanden; andre hingegen rechnen es zu ילה, und übersezzen es: *ut furiosus*.

Von 7. ist der Uebergang zu

B. von starken Bewegungen und Erschütterungen.

8) שגע, sein Gemüth stark bewegen, aus Furcht oder Kühnheit oder Verrüktheit. Piel משגע *mente captus*, Deut. 28, 34. Hos. 9, 7. Jer. 29, 26. *LXX.* μαινομενος, παρεξεστηκως, παραπληκτος, ἐπιληπτος. 1 Sam. 21, 15. 2 Kön. 9, 11. Merkwürdig ist es, daſs mehrmals die Propheten mit diesem Namen: *furiosi*, genannt wurden. Hos. 9, 7. heiſst es: *furiosus vir quoad* הרוח, *iactans inspirationes*. Daher שגעון *insania magna*, *Deut.* 28, 28. Zach. 12, 4.

9) נבא, starke Bewegung des Körpers und des Affects zeigen, *insanire*, 1 Sam. 18, 10. Jer. 29, 26. Dann erst: einen begeisterten Vortrag halten — ahnden. Daher נביא.

C. Von sichtbaren Aeusserungen des innern Menschen.

10) הזה, irre reden, ohne Zusammenhang, הזים, Jes. 56, 10. *delirantes*, d. i. im Traume Phantasirende, *LXX.* ἐνυπνιαζομενοι, *A. et Theod.* φανταζομενοι. Vielleicht eine verstekte Paronomasie für חזים, die Seher, von חזה.

11) סכל, a) in Verwiklungen hängen bleiben, b) anstossen durch Irrthümer als *stultus, stupidus* (wie כסל n. 4.), *erroribus implicitum haerere. Hiph. stulte agere.* Genes. 31, 28. 1 Sam. 26, 1. *Niph. stolidum fieri.* 1 Sam. 13, 13. *Pih. stultum reddere.* Jes. 44, 25.

Daher סכל, der sich nicht herauswickeln und finden kann, der Verworrene, Pred. 2, 19. 7, 17. 10, 3. 14. Jer. 4, 22.

סכלות, der Zustand der Verworrenheit, Pred. 1, 17. 23, 12. 13. 7, 25. 10, 1. 13.

Hierher gehört auch die Bezeichnung abnormer Seelenerscheinungen durch

12) בער, *obbrutuit, fatuus fuit.* Jer. 51, 17. Daher בער, *brutus, stupidus.* Ps. 49, 11. 73, 22. 92, 7. Spr. 12, 1. 30, 2. — Verthierung!

D. Von starken Affecten:

13) שערורה, Wuth, Raserei. Jer. 5, 30. Dagegen findet Eichhorn nur etwas Erschrekliches in diesem Worte; *LXX.* haben auch φρικτα (von φρισσω) furchtbare Dinge.

14) שטם, feindselig seyn. Daher משטמה, Hafs, Feindseligkeit, Hos. 9, 7. 8. Hier haben die *LXX.* μανια, *Vulg. amentia*, da sie es auf שׂטה, ablenken, bezogen.

E. Vom **Sternengeistereinflufs**, zu denen der ruhmsüchtige Uebermuth sich zu erheben sucht.

15) הלל, a) glänzen, prunken, thörigt rühmen, הולל, eig. *lunaticus fuit*, nach dem Arabischen. b) *insanivit.* Unsinniger Prahler, Ps. 5, 6. 73, 3. 75, 5. *Pih.* verwirrt machen, Hiob 12, 17. Pred. 7, 7. 8. Jes. 44, 25. *Piel.* מהולל, närrisch, Pred. 2, 2. 12. vgl. Ps. 102, 9. *Hithp.* sich wie unsinnig betragen, Jer. 25, 16. 46, 9. 51, 7. 50, 38. 1 Sam. 21, 14. παραφερεσθαι *LXX.*

Daher *Nom.* הוללות, Thorheit, Raserei, Pred. 1, 17. 2, 12. 7, 25. 10, 12. 13. und

תהלה, Narrheit, Hiob 4, 18. vielleicht die des Uebermuths vorzüglich.

Resultat: Schon in der Sprache ahndete man einen mehrfachen Unterschied bei den Beobachtungen regellosen Aeusserungen des Menschengeistes, daher diese so mannichfaltigen Bezeichnungen. – So dachte man ganz vorzüglich einen Unterschied zwischen 1) dem praktischen Narren oder Thoren (das *pingue ingenium*) in dem fetten dikleibigen trägen Körper. 2) Dem stumpfsinnigen Träumer. 3) Dem stark innerlich (von Gott) bewegten Begeisterten, נביא. 4) Dem, vor Affect und Leidenschaft, Rasenden. 5) Dem Lasterhaften, den der Hebräer immer zugleich als Thoren und, wie den Unthätigen, für albern und dumm erklärte (insofern er nicht einmal die List hatte, wenigstens aus Klugheit es mit Gott nicht zu verderben).

Werfen wir einen Seitenblik auf die Ausdrücke der

Griechen.

A. Von körperlichen Mängeln abgezogen, und zwar

Von Geburt an nur gewissermassen in ἀφυης, ungeschikt, eigentlich ohne natürliche Anlage, ohne natürliches Geschik zu etwas, *natura ineptus*, *tardus opp.* εὐφυης, *solers*, *docilis*, *Xenoph. Cyrop.* 1, 6, 19. 2, 3, 4.

Von Krankheit überhaupt. Νοσος und νοσεω brauchte der Grieche früh schon tropisch von Leidenschaften und — Fehlern (Lastern) der Seele. So *Isocr. de pace*, νοσουσαις ψυχαις οὐδεν φαρμακον, πλην νοσος. μανιαι νοσηματωδεις, *Aristot. Eth.* 7, 5. So νοσειν περι ζητησεις και λογομαχιας, — zu grossen Hang dazu haben. 1 Tim. 6, 4. Unter νοσοις, die Jesus heilte, befanden sich allerdings auch Wahnsinnige, Mat. 4, 23. Daher die Bezeichnungen ὑποχονδριακος, der krank ist an dem Unterleibe, an den Eingeweiden, die er enthält. ἡ μελαγχολια, jede Krankheit von der ins Blut sich ergiessenden schwarzen und verbrannten Galle; besonders aber Schwermuth, Tiefsinn, Wahnsinn; bei Hippokrates. Daher μελαγχολᾶν τινι. bei Aristoph. Plut. λυκανθρωπια, Krankheit aus Melancholie, wo der Kranke in der Nacht fortläuft, mit der Stimme Hunde und Wölfe nachmacht. *Insania lupina s. canina.*

B. Von Sinnes-Schwächen.

So blind, νενιηλος, *Callim. in Jov.* 63. *cf. Hesych.* ἀμβλυς stumpf von Augen, Muth. την φυσιν, stumpf an natürlichen Anlagen, stumpfer Kopf, soviel als ἀφυης, *Xen. Mem.* 3, 9, 3. ἡ ἀμβλυτης, schwaches Gesicht, Stumpfsinn. Daher ἀμβλυωπειν, *Xenoph. Cyrop.* 5, 27. So ἀμβλυνω von den Augen, Gen. 27, 1. wie ἀμβλυωπεω. 3 Kön. 14, 4.

Stumm, *Herodot.* 1, 34. ἀφωνός c. 84. *Xenophon. Cyrop.* 3, 1, 11. mit τυφλος verbunden. *LXX.* εἰδωλα κωφα, hebr. אלמים, Habak. 2, 18. wo *Symm.* hat ἀλαλα. vgl. Matth. 9, 32. 33. 12, 22. 15, 30. 31. Marc. 9, 25. Luc. 1, 22. 11, 14. *cf. Jensii Ferculum Literar. p.* 32.

Vom Stumpfen waren ferner entlehnt:

κωφος (von κοπτω) *tusus*, *obtusus*, stumpf, von stumpfen Sinnen, Gehör, Gesicht. *Homer. Hymn. in Mercur. v.* 92. *Sophocl. Aj. v.* 92. κωφη ἀκοης αἰσθησις *Antiphanes Athenaei p.* 450. Für חרש, taub. *Ex.* 4, 11. *Lev.* 19, 14. κωφοι ἀκουουσι, Mat. 11, 5. κωφος μογιλαλος, ein Tauber, der schwer sprach *ib.* v. 37. Luk. 7, 22. — Daher endlich die Bedeutung: dumm, thörigt, unwissend.

μωρος, stumpf, träge, langsam — und zwar erst von Sinnen, ῥιζαι γευσαμενῳ μωραι. *Dioscor.* 4. die keinen Geschmak haben, von stumpfen Sinnen und Empfindungen. *Hipp. de Diaeta T.* 2. *c.* 27. *text.* 2. — Dann: abgeschmakt, albern. So bei Sophocles vom stumpfen Verstande. So bei den Hellenisten *stultus* תפל, *Thren.* 2, 14. — *Deut.* 32, 6. נבל אויל, Jes. 19, 11. — כסיל, Ps. 93, 8. Daher: ανηρ μωρος, tollkühner *opp.* ἀνδρι φρονιμῳ, v. 24. Mat. 7, 26. 23, 17. 25, 2. 3. 8. unvorsichtig. Merkwürdig ist die Aeusserung Jesu über das Unpsychologische, ja Unmoralische eines Machtspruchs über die Menschen in dieser Hinsicht. Matth. 5, 22. Grosse Strafe verwirkt, ὅς δ'αν εἰπῃ (*sc.* τῳ ἀδελφῳ αὐτου) μωρε, vgl. 1 Kor. 1, 25. 27. 3, 18. — μωραι ζητησεις και γενεαλογιαι, brauchte Paulus zweimal Tit. 3, 9. und 2 Tim. 2, 23. mit ἀπαιδευτοις — sinnlose. — So auch μωρος — ohne gelehrte Spizfindigkeiten. 1 Kor. 3, 18., der Dummscheinende (wie die Apostel den Pharisäern).

Daher Μωρια, Thorheit, Einfalt, Dummheit, *Thucyd.* 4, 64. 5, 41. auch bei den Hellenisten. Sir. 20, 31. 41, 18.

Diesen Vorwurf der Einfalt machten die besonnenern Griechen den enthusiastischen Christianern, daher Paulus auch nur im ersten Briefe an die Korinthier diesen Vorwurf ablehnt. 1, 17—24. 2, 14. 3, 19.

Μωραινω, a) *active* unschmakhaft, fade machen. Matth. 5, 13. Luk. 14, 34. b) *Med.* thörigt, fade handeln und seyn. *Eurip. Androm.* 675. Alex. für סכל, *stultum reddidit*, Jes. 44, 25. 2 Sam. 24, 10. für נבער, *obbrutesco.* Jes. 19, 11. Jer. 10, 13. Paulus wieder 1 Kor. 1, 20. *opp.* σοφια, vgl. Röm. 1, 22. Daher: μωρολογια — thörigtes, abgeschmaktes, fades, unanständiges Geschwäz. Paulus, Eph. 5, 4.

Noch gehören zu den Entlehnungen vom Stumpfen: βλιτων, βλιτας und βλιτομαμας, unschmakhaft; dann fade, einfältig. In der lezten Form bei Aristophanes.

Αναισθησια, 1) Gefühllosigkeit, Sinnlosigkeit, Zerstreuung. 2) Dummheit. *Theophr. char.* 14. αναισθητος, נבל, *stultus. Theod.* Spr. 17, 22.

C. Von phlegmatischer Complexion entlehnt:

Βραδυς, a) schwer, träge, langsam, z. B. von Pferden. *Homer. Il.* 8, 104. vgl. *Od.* 8, 329. 330. von dem langsamen, hinkenden Hephästos. So *opp.* ταχυς, Jak. 1, 19. εἰς το λαλησαι, εἰς ὀργην. b) langsam von Verstande, *tardus Aristophan. Nub.* Luk. 24, 25. βραδεις τῃ καρδιᾳ, *homines obtuso ingenio.* Daher βραδυτης, 1) langsame Zögerung, 2 Pet. 3, 9. 2) *stupiditas animi. Theophrast, Charact.* 14. *s.* 15.

Ματαω, 1) unthätig seyn, zaudern, *Homer. Il.* 16, 474. 5, 233. 2) etwas ohne Nachdruk und Wirkung, vergebens versuchen. Daher ματαιος, ohne Nachdruk, matt, vergeblich, fruchtlos *Xenoph. de Re Eq.* 3, 5. Hiob 20, 18. Paulus Tit. 3, 9. ἀνωφελεις, 1 Kor. 3, 20. διαλογισμοι, *vana consilia, irrita.* 15. 17. πιςις. ματαιολογος, Paul. Tit. 1, 10. und ματαιολογια. 1 Tim. 1, 6. ματαιοω, vereiteln, *pass.* ματαιουμαι, eitel werden, הסכיל, 1 Sam. 13, 13. 26, 21. und בער, Jer. 51, 17. Paulus ἐματαιωθησαν ἐν τοις διαλογισμοις αὐτων, Röm. 1, 21.

Ἠλιθιος von ἠλιθα, *i. q.* ματην, thörigt, einfältig, dumm. *Plato Alcib.* 2. *Xenoph. Mem.* 2, 6, 11. *Opp.* Φρονιμος, *Mem.* 3, 9, 8.

Νωθης, 1) träge, faul, langsam, von dem faulen Esel, *Il.* 11, 558. 2) vom Verstande, der schwer faſst, begreift, einsieht. νωθης τον νοον, *Hippocr. Ep. ad Demag.*

Παχυς, 1) dik, *Hom.* Il. 23, 697. 12, 446. 2) fett, feist, von Thieren, Ps. 144, 14. Pred. 12, 5. 3) stumpfsinnig, dumm, (weil, wie schon Schneider sagt, fette Körper dem Verstande meist schaden), *Aristoph. Nub. Act.* 3. *Sc.* 1. *v.* 840. mit ἀμαθης *Aelian. V. H.* XIII, 15. (*Cic. de amic.* 5. vgl. *Elsneri obss. T.* 1. *p.* 67.). Daher παχυνω, 1) masten, aufschwellen, 2) stumpf und albern machen. Deut. 32. 15. Jes. 6, 10. ἐπαχυνθη (השמן) ἡ καρδια του λαου, *stupidus factus est sensus.* Mat. 13, 15. Apostg. 28, 27.

Βλεννος, 1) schleimig, fast wie phlegmatisch, 2) faul, träge, 3) Tropf, einfältiger Mensch. *Oe-*

nomaus Euseb. 6, 7. Daher *Blennus* beim Plautus *Bacch. V.*, 1. 2. für Dummkopf.

D. Von Gemüthsfehlern entlehnt und zwar

1) von φρην —

φρενιτις, Seelenkrankheit und zwar 1) entweder Delirium des hizzigen Fiebers. *Alex. Aphr.* 2) Wahnsinn — Hirnwuth. φρενιτιαιος, wahnsinnig hat *Hippocr. p.* 1079. φρενετιζω, Plutarch V. 8. p. 767.

ἀεσιφρων, windig — leichtsinnig — einfältig, Homer Il. 20, 183. *opp.* εμπεδος, beständig. Il. 23, 603. mit παρηορος, thörigt, daher ἀεσιφροσυνη. *Odyss.* 15, 469.

ἀλεοφρων, thörigten Sinnes, unsinnig,

ἄφρων mit φρενας, Homer Il. 4, 104. der sich täuschen läſst, ohne Verständigkeit, thörigt. Il. 5, 220. wo die Mimik des scheinbar albernen oder zornigen Odysseus beschrieben wird. Xenophon nannte so den Körper *Mem.* 1, 4, 14. die Thiere 2, 1, 5. *Opp.* φρονιμος. *Cyrop.* 8, 7, 5. *II.* 455. *vanus, qui levibus rebus delectatur.* So als *iactabundus* Paul. 1 Kor. 11, 16. 19. 12, 6. 11. Unklug. *Xen. Memor.* 3, 7, 5. Unsinnig, *Ages.* 4, 8, 16., wo es nachher heiſst ἐῳκεσαν μαινομενοις.

Alex. בער *brutus* Ps. 90, 6. כסיל *stolidus* Ps. 48, 9. Pred. 10, 6. סכל. Pred. 2, 19. 10, 3. Jer. 10, 8.

Thor, Luk. 12, 20. (die Reichen) 11, 40. (inconsequente Pharisäer) 1 Kor. 15, 36. der das leichte nicht begreift. ἀφραινεω *ap. Homer.*

ἐκφρων, von scheugewordnen Pferden, *Xen.*

Cyrop. 7, 1, 14. *Cyneg.* 5, 15. von den Hunden, welche durch Geschrei die Fährde verlieren. Nirgends vom Menschen.

ματαιοφρονεω, bei Sophokles.

παραφρενεω, von Sinnen und Verstande, wahnsinnig seyn. Mit μαινομαι *Demosth. p.* 1183. 1. *ed. Reiske.* und *Isocr. de Pace. p.* 396. *Aristoph. Plut.* 2. LXX. סרר Zach. 7, 11. *iactabunde loqui:* Paulus 2 Kor. 11, 23. *Aristoph.* παραφρονιμος, wahnsinnig, rasend *Soph. Oed. Tyr.* 691. παραφροσυνη, der Zustand der vom graden Wege sich verirrenden Seele. *Plato. Soph.* 15. παραφρων μαντις *Soph. El.* 472. vom Verstaude, wahnsinnig, toll. *Eurip. Hippol.* 232. 1 Kön. 21, 14. Weish. 5, 20. Παραφρονησις שגעון Zach. 12, 4. παραφρονια, *amentia, insipientia* — nur 2 Pet. 2, 16.

Noch gehören hierher: βλαψιφρων, φρενοπληξ, φρενοληπτος, φρενομωρος, νηπιοφρων, παχυφρων.

2) Von Νοος oder νους.

ἀνοος, sinnlos, unverständig. Homer Il. 21, 441. ἀνοον κραδιην ἐχειν. Daher ἀνοια, Unverstand, *opp.* πειρα. *Plato Polit.* 2. Luk. 6, 11. vor Zorn. 2 Makk. 4, 6. 2 Tim. 3, 9. aus Gottlosigkeit.

ἀνοητος, unverständig, πρεσβυτεροι γενομενοι ταις ψυχαις ἀνοητοι. *Xenoph. Mem.* 2, 1, 31. Ps. 49. 3. אויל Spr. 17, 28. Luk. 24, 25. und Ungebildet *opp.* σοφος Paul. Röm. 1, 14. ἀνοημων, sinnlos, dumm. Homer *Od.* 2, 270. 278. 17, 273.

ἀπονοια (von ἀπονοεομαι,) sich aufgeben wie ein Verzweifelter, die Besinnung verlieren, und sich daher in sichtbare Gefahren stürzen. Xen. Cyrop. 6, 4, 23. Verzweiflung, oder vielmehr die aus ihr entstehende Gemüthsfertigkeit der Tollkühnheit s. *Casaub. ad Theophr. Char.* 6. Dann Unsinn, *Demosth. pro Coron.* und *Plut. in Alcib.* Sirach 22, 14. 2 Makk. 6, 29.

παρανοεω i. q. *παραφρονεω.* Daher παρανοια, Thorheit, Narrheit, Wahnsinn, bei *Aristoph. Nub.*

ἀμαρτινοος, fehlenden Sinnes, dessen Sinn fehlt, dessen Seele oder Verstand sich verirrt hat, rasend. *Hesiod. theog.* 511.

βραδυνοια, Stumpfsinn.

ἄνοος, ohne Verstand, sinnlos. *Hesych.* ἄνοια *insania* של *Aqu.* 2 Kön. 6, 7.

3) Von συνεσις, dem Vermögen zu vernehmen oder zu urtheilen.

ἀσυνετος, kurzsichtig, unvorsichtig, dumm. *Thuc.* 2, 6. Unverständige, die schwer fassen. *Joseph. A. J.* 1, 4. s. 5. Matth. 15, 16. Dazu nachher: Gozzenverehrer נבל *Deut.* 32, 21. Röm. 1, 21. 31.

ἀσυνεσια, Mangel an Einsicht, Unverstand, Unwissenheit, Dummheit, bei *Thucydides.*

4) Von βουλη, Ueberlegung.

ἀβουλια, wenn keine Ueberlegung gebraucht wird, Unüberlegtheit, Unbesonnenheit. *Isocr.*

E. Von Bewegungen und starken Erschütterungen des Gemüths in Affecten waren folgende entlehnt:

Von μεω, μω, μαω — μεμαως — gefühlter Trieb — Muth, Zorn, Dreistigkeit des Verlangens:

μαινω, rasend machen, φαρμακοις τον ἀνδρ' ἐμηνε. *Aristoph. Thesm.* 561.

μαινομαι, a) einen heftigen Naturtrieb fühlen, irgend eine Leidenschaft darlegen, eine Gier zeigen — wüthen und toben — z. B. von Feuer Il. 15, 606. der Streitlust (nicht ohne Gott) Il. 5, 185. von der Mordgier. ib. 717. 831. vom starken Rennen 6, 389. vom Starrsinn Il. 8, 360. von Berauschung Od. 18, 406. Uebrigens in Verbindung mit φρεσι gesezt, z. B. Zeus selbst φρεσι μαινεται οὐκ ἀγαθῃσι Il. 8, 360. ὑπο του θεου *Herodot.* 4, 79. So *Xenoph. Cyrop.* 8, 3, 13. μαινομενος, welcher vor Begierde brennt, einen Befehl zu befolgen; von starker Liebe, *Xenoph. Mem.* 1, 3, 13. b) Begeistert seyn. Daher mit ἐνθουσιᾳν verbunden. *Aelian. V. H.* 2, 44. vgl. 3, 9. 42. Daher wie ein Enthusiast, Fanatiker sprechen. Apg. 26, 24. 25. c) *LXX.* משגע, *amens*, μαινομενος Jer. 29, 26. rasen, daher mit δαιμονιον ἐχειν, Joh. 7, 20. Act. 12, 15. 1 Kor. 14, 23. *Isocrates de Pace* verbindet μαινεσθαι und παραφρονειν.

ἡ μανία, 1) heftige Begierde nach etwas — Leidenschaft μανιαι ὀξυτεραι ἐρωτων ἀπροσικτων, Pindar. *Nem. XI*, 63. vgl. *Ol. IX*, 59. So *cupiditas vel nimia*, *Xenoph. Mem. I*, 1, 16. Nach *Mem.* 3, 9, 6. 7. lehrte Sokrates, man nenne μανια gewöhnlich eine grosse Verirrung (μεγαλην παρανοιαν) und schreibe sie nur denen zu, welche in dem fehlen, was die Meisten wissen und so das Unmögliche unternehmen. Er sezze sie der σοφια entgegen, und denke sich unter *μανια* besonders den Mangel an Selbstkenntniſs und das Berühmen mit einer Kenntniſs, die man zu haben wähnt und doch nicht hat. Daher bei Isokrates von jeder Art unsinniger und thörigter Handlungen εἰς τουτ' ἠλθον, οὐκ ἀνοιας, ἀλλα μανιας. — So auch vou starken Affecten, z. B. Zorn (*Hesych.* μανία, ὀργη, θυμος κοτος, *ira reposita*). *LXX.* משטמה; *pertinax odium*, Hos. 9, 9. 10. שטים *declinantes.* Ps. 59, 6.

2) Begeisterung, Enthusiasmus. Apg. 26, 28.

3) für die eigentliche μελαγχολια bei *Hipp. Aph.* 6, 21. als *species* παραφροσυνης. *Galen. de caus. sympt.* 2. *Phavorin.* ἡ ἀνευ πυρετου παραφροσυνη (also nicht das gewöhnliche Fieberdelirium, was blos Symptom ist.)

Daher denn: μανιώδης, wie unsinnig, *vesanus*, *stultus. Thucyd.* wie rasend. *Xen. Mem.* 4, 1, 3. μανικος, überhaupt zur Raserey gehörig — entweder der Raserey eigen oder wie sie aussehend. *Isocr. ad Demon.* το μεν γαρ ἀνοητον, το δε μανικον. Auch zur Raserei geneigt. Daher die abstammenden ἀπομαινομαι, ἐκμαινω (*Eurip. Bacch.* 36.), ἐμμαινομαι (Apg. 26, 11.), ἐπιμαινομαι (rasend lieben bei *Aristoph. Vesp.*), καταμαινομαι, περιμαινομαι (*Hes. Scut. Herc.* 99.), ὑπομαινομαι.

τυφομανια, Hoffarth die an Raserei gränzt; — bei Hippokrates Raserei mit Schlafsucht.

Μαργος, thörigt, unbesonnen, leichtsinnig, muthwillig *Hom. Od.* 16, 421. 18, 2. 23, 11. μαργην σε θεοι θεσαν. Späterhin *petulans*, *libidinosus.* — Daher: μαργαινω, thörigt, übermüthig handeln. μαργαινειν ἀνεηκεν ἐπι θεοισι. Il. 5, 882. ἐκμαργαω *Eurip. Troad.* 992.

παρακοπτω, falsch schlagen, verschlagen, verfälschen — τῃ διανοιᾳ, wahnsinnig seyn; bei *Aristot.* — betrügen, täuschen, αγαθῶν, um Güter, *Aristoph. Equ.* 807. παρακεκομμενος τον νουν *Nicetas. Annal.* 12, 2. wahnsinnig. Daher παρακοπος, verschlagen — verfälscht — unsinnig, wahnsinnig. *Aeschyl. Pr.* 582. *Eurip. Bacch.* 33. 998. Auch παρακοπτικος, wahnsinnig.

'Αποπλησσω, niederschlagen — betäuben — ausser Besinnung sezzen, vom Verstande bringen. Daher: ἀποπληκτος, durch einen Schlag gelähmt; 2) betrübt; 3) sinnlos, dumm. *Pollux* 5, 36. ἀποπληξια, *stupor. Aristot. Probl.* 11. *Galen. ad Glauc.* 2.

ὁ Ληρος, Geschwäz — Puz der Rede, 2) *nugator*, ein schwazhafter oder possenhafter Mensch. ληρωδης, läppisch. — ἀποληρεω, *de—liro*, ein Versehn machen wie *Demosth.* ἀπεληρησε τι και διημαρτε.

'Εξισταω, wegbringen und so — verrücken — ἐξισταμαι, von dem Wege abgehen, austreten. *Herodot.* νους ἐξισταται, *Sophocl. Antig.* ἐξισταται και μαινεται προς την ὀσμην. So auch abarten, verderben. ἐγω μεν ὁ αὐτος εἰμι, κ. οὐκ ἐξισταμαι bei *Thucyd.* 2. Gleichsam die Fassung des Geistes verlieren und zwar theils beim Schrek, *Xen. Mem.* 2, 1, 4, von Vögeln, theils beim Vergessen, *Cyrop.* 3, 3, 24. *Obstupescere Gen.* 27, 33. 28, 18. Matth. 12, 23. (ἐξισταμαι) Marc. 2, 12. 5, 42. ἐξιστησαν ἐκστασει μεγαλῃ. Luk. 2, 47. Act. 2, 7. 22. ἐξισταντο κ. διηπορουν. etc. Luc. 24, 22. irre machen.

ἡ ἐκστασις, 1) jede Versezzung, Verrükkung von einer Stelle. 2) auf die Seele übergetragen ist es (nach *Hesych.* Φρενος ἐκστασις, ὁ εἰς ἑαυτον μη ὠν) ein Aussersichseyn, Begeisterung, Entzückung des Verstandes. ἐπεπεσεν ἐπ' αὐτον ἐκστασις, Apg. 10, 10. und εἰδον εν ἐκστασει ὁραμα 11, 5. und 22, 17. 3) starke Gemüthsaufregung vor Schrecken oder Furcht oder Staunen. So ἐξεστη ἐκστασιν μεγαλην. Gen. 27, 33. εἰχε δε αὐτους τρομος και ἐκστασις, 16, 18. ἐκστασις ελαβεν ἁπαντας. Luk. 5, 26. ἐπλησθησαν θαμβους κ. ἐκστασεως. Apg. 3, 10. Langwierige Ohnmacht. Gen. 2, 21. 15, 12. (Schlaf) Mark. 5, 42. — 4) Der höchste Grad von Melancholie, bei *Hippocr.*, *Gal.*, *Plut.*

ἐκστατικος, verrükt (aus seinem Standpuncte) — entzükt, — erstaunt, erschrocken, entkräftet, vor Zorn ausser sich, enthusiastisch. So *Plut. de liber. educ.* μειρακιον ἐκστατικον κ. παραφρονουν.

ὁ Οἰστρος, ursprünglich ein wüthend machender Stich der Bremse, *Hom. Od.* 22, 300; dann jeder Trieb, und heftige Begierde — namentlich vom starken Geschlechtstriebe — von Zorn — sogar Wuth, Wahnsinn. — Für Wuth bei Plutarch περι σαρκοφαγ. mit λυσσα.

οἰστραω, heftig, wüthend werden. *Plato de Rep.* 9. οἰστρουμαι — Ἀρης οἰστρηθεις. *Soph. Trachin.* ἐξοιστρεω — in heftige Leidenschaften versezzen, wüthend machen οἰστρηλατος. *Aeschyl. Pr.* 582. οἰστροδονος, wüthend *Aeschyl. Suppl.* 17. οἰστροδονητος ib. v. 560. οἰστροδινητος *Aristoph. Thesm.* 324. οἰστρομανια, wüthende Leidenschaft. *Hippocr. Epist.*

ὁ Φοιτος, (von οιω) das Herumgehen, Herumlaufen, Umherschweifen, Irren. 2) Irrsinn, Wahnsinn, Tollheit, Wuth — wie *mentis error*, dem *mens constans* und *mente constare* entgegensteht. Daher Φοιτάω, umherschweifen. 2) innerlich — irren, Φοιτῶν τ' ανδρα μανιασιν νοσοις *Soph. Aj.* 59. Φοιταλεος *insanus, furiosus. Eurip. Hippol.* 144. von den Dienern der Kybele. ἡ Φοιτας, die herumschwärmende — von Bacchantinnen *Eurip. Bacch.* 163.

ἡ Ἀλη, das Herumschweifen, Umherirren; 2) das beunruhigte Herz, Angst; 3) der Irrsinn, vgl. *Odyss.* 10, 464. 15, 341. und 344. 21, 284. Daher Φρενας ἠλος, bethörtes Herz. Il. 15, 128. wahnsinnig. ἀλεοφρων, thörigt, unsinnig.

ἡ Λυσσα, eigentlich die Hundswuth. Davon findet sich noch im Homer die Spur, wo man den Hektor κυνα λυσσητηρα Il. 8, 299. genannt findet. 2) leidenschaftlich wüthende Gier, z. B. des verfolgenden Zorns, ὀλοη, das verderbende, Il. 9, 305. 21, 542. Il. 9, 238. Daher λυσσωδης, Il. 13, 53. λυσσημα, *Eurip. Orest.* 270. λυσσαω und andere.

Θυω, 1) heftig bewegen und toben, z. B. von Stürmen und Wogen. *Hes. Theog.* 109. 2) toben, rasen, ὀλοῃσι Φρεσι Il. 1, 342. von Mord. Il. 11, 180. So auch θοαω *Eurip. Bacch.* 65. *Schol.* μεθ' ὁρμης Φερεσθαι und ἐκμαινεσθαι. θυαω auch für καπραω, in der Brunst seyn. ἡ θυας, die Bacchantin.

Βακχευω, eigentlich vom Bacchosfest entlehnt; dann im Fanatismus, Enthusiasmus, Wuth seyn — enthusiastisch, fanatisch, rasend handeln, sprechen. *Herodot.*

F. Vom Götter-Einflusse.

ὁ ἐνθεος, ἐνθους, von Gott eingenommen oder begeistert — Xenophon *Sympos.* 1, 10. *οἱ ὑπο του σωφρονος ἐρωτος ἐνθεοι, amore capti. Aristot. Rhet.* 3. ενθεον γαρ ἡ ποιησις.

ἐνθουσιαω, eines Gottes voll seyn — *divino furore agi. Plato in Apol.* und *Phaedr. Xenoph. Cyrop.* 1, 4, 8. ἀνεπηδησεν ἐπι τον ἱππον ὡσπερ ἐνθουσιων. ἐνθουσιασμος, göttliche Einwohnung — Begeisterung — Schwärmerei *Plat. in Phaedro et Plut. de def. orac.*

θεοφορητος. *Aeschyl. Agam.* 1149.

θεοληπτος, von Gott begeistert. *Plut. de Herod. Malign. p.* 855. θεοληψια. *Plutarch.* 6. p. 207. Aberglaube.

θεομανης, von den Göttern rasend gemacht, wie Orestes. *Eur. Or.* 816.

Νυμφοληπτος, *lymphatus*, eigentlich ein von den Nymphen begeisterter Wahrsager — der ausser sich, in Wuth ist. *Plutar. Arist.* 11. *Arist. Ethic.*

Σεληνιαζω, gleichsam dem Zuge der Selene folgen, mondsüchtig seyn. Vom Mond afficirt seyn, nach den Mondsänderungen wechselnde Krankheiten haben. νουσοις σεληνιαζων. *Manetho* 4, 81. νουν σεληνιαζοντες, ib. 216. zugleich mit der Gabe zu wahrsagen versehen. σεληνιαζομαι, *morbo comitiali laborare. Mat.* 4, 24. 17, 15. σεληνιαζομενοι, vgl. *Celsus* 3, 25. *Arethaeus de morbis chronicis* 1, 7. Epileptisch (Bauer b. Th. des N. T. 1, 328.) weil die Griechen von der Artemis die Epilepsie ableiteten; auch passen alle Symptome, Marc. 9, 18. Luk. 9, 39. Fallsucht. Er stürzt nieder, der Dämon wirft ihn, d. i. er bekommt convulsivische Bewegungen, es steht ihm Schaum vor dem Munde und er macht ein Geschrei.

Δαιμοναω, δαιμονιαω, δαιμονιαζω, 1) dämonisch, d. i. göttlich seyn, d. h. von einer Gottheit angetrieben oder erfüllt seyn; 2) nicht blos begeistert, sondern sogar toll und rasend seyn, *Furere. Xen. Mem.* 1, 1, 9. *Plut. Pericl.* περι τα θεια δαιμονιωσι. So wieder auch δαιμονιζομενοι *i. q.* δαιμονιωντες. *Plutarch. Q. S.* 7, 5.

δαιμονιζομαι, 1) *a Deo agitari*, daher *Philemon* bei *Stob. Ecl. phys. p.* 196. *Heer.* ἀλλος κατ᾽ ἀλλην δαιμονιζεται τυχην, *fortuna iactari.* Hier ist das Glük selbst der Dämon. vgl. Matth. 15, 22. *a daemone agitari*, vom Dämon angegriffen, afficirt seyn. In diesem Sinne kommt es allein in den Evangelien vor, und zwar bezeichnet es da Wahnsinnige und Rasende *opp.* σωφρονουντες. Mark. 5, 15. vergl. Matth. 8, 28. 33. Mark. 5, 15. 16. 18. Luk. 8, 36. In Joh. 10, 21. kann es doch seyn: ein von dem bösen Dämon Angetriebener überhaupt ohne nähere Bestimmung; 2) überhaupt an einer schweren und für unheilbar gehaltenen, wenigstens hartnäckigen Krankheit leiden. Matth. 4, 24. mit σεληνιαζ. und παραλυτικος. 8, 16. vgl. Luk. 4, 40. Matth. 9, 32. κωφος. 12, 22. τυφλοι. Mark. 1, 33. κακως εχοντες.

δαιμονιον ἐχειν, vom Johannes, weil er weder aſs noch trank — finstre Schwermuth. Matth. 11, 18. Sogar noch stärker: *insanire.* Daher mit μαινομαι verbunden Joh. 10, 20. vgl. 7, 20. — Dahin gehören die Derivata: βαρυδαιμονεω, unglüklich seyn, ἐχθροδαιμων, den Göttern verhaſst — unglüklich, κακοδαιμονια, sogar noch schlimmer als μανια.

Resultate.

Schon aus dieser historischen Uebersicht der Bezeichnungen seelenkranker Erscheinungen erhellt, daſs Griechen — wie Hebräer — schon vor Jesus — reich an Ausdrücken und zwar an eigentlichen Ausdrücken für sie waren. Ja man darf sagen, sie waren sogar reicher als wir — wenn auch nicht an Bestimmungen der Arten der Seelenstorungen, wohl aber an Worten.

Nun kann man schon aus dieser Wortübersicht den Pragmatismus solcher Erscheinungen, so wie die Vorstellungen über ihren Siz herausziehen und beurtheilen.

Es erhellt einmal der ganze Gang dieser Erscheinungen. Das Kind lassen sie höchstens roh einfältig (νηπιος) seyn. Dagegen geht zunächst die gottliche Begeisterung des ἐνϑεος von unschuldigen Affecten aus. Von da geht sie über in heftige Bewegung (ϑυω), in heftige Triebe mit Reizen (οἰστροι), in thierische Wuth (λυσσα), in Leidenschaften (παϑηματα als Krankheit), besonders der Liebe und des Hasses, zulezt in Zornwuth (μαινω). Aus Tragheit, Unthatigkeit und Faulheit stammte die Einfalt und Unsinnigkeit.

Solche Seelenschwache waren nun entweder ganz ohne Seele oder Bewuſstseyn (ἀφρων, ἀνοος) oder mit weniger Geist (μειοφρων), oder mit einem Ueberschnappen über die Linie des gesunden Verstandesgebrauchs (παραφρων, παρανοια, ἐκστασις, Versezzung ausser sich), oder sogar mit einer wirklichen Verlezzung oder mit Schlägen verbunden, (φρενοπληξ, φρενοβλαβης, παρακοπος, ἀποπληκτος). Nicht selten auch mit den äussern Zeichen des Irrens (φοιτος) und Schwazzens verbunden.

Was für Geister wirkten nun aber in den Seelenkranken?

a) ὁ Δαιμων, 1) ein mächtiger und darum furchtbarer Gott, doch namentlich und besonders ursprünglich ein Schiksalsgott, der aber eben sowohl über Glük als Unglük entscheidet. Unter dem Unglücke ist freilich auch Krankheit. Daher hieſs Appollon στυγερος δαιμων. Homer *Od.* 5, 365. Ein Gott kann täuschen, verführen ἠπαφε *Od.* 14, 488. Ein grosser δαιμων, d. i. ein mächtiger Gott macht, daſs Mancher nicht καλως φρονειν konnte. *Aeschyl. Pers.* 722., nach 470. ein feindseliger Gott. Auch bei Herodotos bewirkt ein δαιμων (als Gott) Wahnsinn, ja es steht sogar dafür ϑεος 4, 79. deutlicher 6, 84. ἐκ δαιμονιου μανηναι. Doch in der guten alten Zeit konnte derselbe δαιμων auch noch Muth einhauchen, ϑαρσος ἐνεπνευσεν *Od.* 5, 27. 9, 381. Selbst die Hellenisten brauchen wenigstens το δαιμονιον in diesem Sinne fort Ps. 96, 5. אלילים und *Deut.* 32, 17. שדים. So auch noch im N. T. Apg. 17, 18. ξενα δαιμονια. Paulus 1 Kor. 10, 20. 21. die Götter, denen geopfert wird. Doch freilich nun nicht mehr von dem Einen Jehovah.

2) ein (in der Luft schwebender) Geist eines verstorbenen (uralten) Menschen. So schon *Hesiodos* Εργ. 121. f. gleichsam Spukgeister, die aber

doch auch noch den Menschen beglücken, wenigstens schüzzen und Schäzze bringen können. Seit Pythagoras und Platon mit Präexistenz; bei Zaleukos κακος, bei Empedokles und Chrysippos und Plutarch Φαυλος. Immer aber Ex-Menschen.

3) der (von der frühen Geburt an schon thätige) Schuzgeist eines Jeden. So *Pindar. Ol.* 13, 148. γενεϑλιος. Sokrates berühmtes δαιμονιον gehört hierher. Bei Platon der hesiodeische Φυλαξ *de Rep.* 10. *de Leg.* 4., *Polit.*, *Phaedon*, *Gorgias* aus dem goldnen Weltalter, der jeden vor den Richter begleitet. Dies war eigentlich die geläutertste Idee.

4) ein leidenschaftlicher, feindseliger und darum boshafter, Menschen folternder und marternder Plagegeist. So bös erscheinen die Dämonen, als mehrere Untergeister eines persischen Satanas, erst im N. T.; ob aber so grundbös, so abgefeimt gott-los, und so imperfectibel, als bei den spätern dogmatischen Theologen, ist noch eine Frage. Sie besizzen einen Kranken Matth. 8, 31. fahren in Thiere, wenn sie wüthend laufen Matth. 5, 12. ein δαιμων als πνευμα ἀκαϑαρτον Luk. 8, 29. vgl. Apok. 18, 2. Nach Apok. 16, 14. εἰσι πνευματα δαιμονων ποιουντα σημεια. Auch die Δαιμονια sind von dem δαιμων nicht verschieden. Sie werden ausgetrieben Matth. 7, 22. 10, 8. — 9, 33. — Beelzebul als ἀρχων των δαιμονιων, Matth. 12, 24. — Paulus 1 Tim. 4, 1. διδασκαλιαι δαιμονιων, verderbliche Grundsäzze. Das Wort δαιμονιον kommt in der Beschreibung der Besessenen zwei und funfzig mal in den Evangelisten vor, dagegen δαιμων nur dreimal.

b) ὁ Διάβολος, 1) ein geheimer Verklatscher und Angeber ausser Gericht und vor Gericht. So noch im N. T. z. B. Eph. 4, 27. aus feindseligen Absichten. 2) ein Anführer böser Geister wie שטן Job. 1, 6. 1 Chron. 21, 1. Ps. 108, 5. Zach. 3, 1. 2. vergl. Weish. 2, 24. Im N. T. beherrscht er den hartnäckigen Krauken Apg. 10, 38. πειραζει Matth. 4, 1. zeigt alle Schäzze. ib. v. 8. αἰρει λογον ἀπο της καρδιας. Luk. 8, 12. ὁ πλανων την οἰκουμενην ὁλην. Apok. 12, 9. vgl. 20, 2. 10. Jud. v. 9. Eph. 6, 11. Uebrigens stammen von ihm (ἐκ του πατρος διαβολου, Joh. 8, 44.) und sind seine Kinder τεκνα (1 Joh. 3, 10. vgl. v. 8.) alle, welche Leidenschaften, ἐπιϑυμιας hegen. Vgl. 1 Tim. 5, 15.

c) ὁ Σαταν und σατανας שטן, 1) heimlicher Verleumder und Auflaurer — daher für שטן ἐπιβουλος, *insidiator* 1 Sam. 29, 4. 1 Kön. 5, 4. Dies konnte jeder Mensch seyn 2 Sam. 19, 22. Matth. 16, 23. Also nicht eigentlich Feind, wie Bauer übersezte. Er wird — mit der Schlange verglichen, die immer da genannt wird, wo Verschlagenheit und etwas arglistig Schädliches dazu gehört. 2) ein dem Oberhaupt ähnlich gesinnter Untergeist; also ein höherer Geist; er wird ausgetrieben 12, 26. Merkwürdig ists, daſs er ὁ κατηγορος των ἀδελφων ἡμῶν Apok. 12, 10. bei Gott heissen konnte. Uebrigens dieselben Prädicate wie διαβολος, also ganz derselbe, z. B. αἰρει τ. λογον. Luk. 4, 8. Dafür steht ὁ πονηρος Mark. 4, 15. mit einem vom Himmel fallenden Stern verglichen Luk. 10, 18. ἐδησεν ein Mädchen Luk. 13, 16. achtzehn Jahre (v. 11. πνευμα ἀσϑενειας) wirkt Verblendung durch Geiz, εἰσηλϑε εἰς Ιουδαν Luk. 22, 3. wie Joh. 13, 27. (also that ers in einem Zustand der Verrückung, aus der er dann schreklich erwachte) ἐπληρωσεν την καρδιαν ψευσασθαι το πνευμα το ἁγιον. Apostg. 5, 3. ihm wird ein Korinther Preis gegeben, παραδουναι, 1 Kor. 5, 5. in einem andern Sinn: ἱνα παιδευθωσι μη βλασφημειν, 1 Tim. 1, 20. πειραζει δια την ἀκρασιαν, 1 Kor. 7, 5. πλεονεκτ. ὑπο του σατ. 2 Kor. 2, 11. αὐτος ὁ Σατανας μετασχηματιζεται εἰς ἀγγελον φωτος. 2 Kor. 11, 14. (eine tiefe psychologische Wahrheit), auch er nimmt wenigstens gern noch den Schein des **Guten** an! ἐνεκοψεν ἡμας, d. i. geheime Feinde hindern mich 1 Thess. 2, 18. Seine συναγωγη Complott, Apok. 2, 9. 3, 9. Seine βαθη (Tiefe der Seele! des verstokten Bösewichts!) nennt Apokal. 2, 24. Er geht aus πλανησαι, zum Krieg zu reizen, Apok. 20, 8.

Σατ. und Διαβ. sind also gar nicht verschieden. (So auch Bauer bibl. Theol. des N. T., 213 S.).

d) ὁ Βεελζεβουλ, a) ein verabscheuter Gott. b) ὁ ἀρχων των δαιμονιων, Mat. 12, 24. durch welchen man ἐκβαλλει τα δαιμονια. v. 27. wofür v. 23. **Satanas** steht. *Opp.* πνευμα θεου, v. 28. Die Juden nannten **Jesum** selbst so, Mat. 10, 25. Also auch dieser wie σατανας.

In den Schriften des A. T. sind es zwei wahnsinnige Könige, über deren Zustand historische Notizen gegeben sind, Saul und Nebucadnezar.

Saul's Hypochondrie**) ist in den historischen Annalen sehr wenig charakteristisch beschrieben, dagegen sogleich erklärt. Sie erzählen, daſs nach einem nicht ganz pünktlich befolgten Befehl des mächtigen und kühnen Propheten Samuel, Saul wegen seiner schwachen Nachgiebigkeit gegen das Heer, **von Samuel verlassen** wurde. Dagegen erklärte Samuel sich, zunächst im Stillen, für den Knaben **David**, indem er ihn aus Aerger und Gram über Saul, den er nie wieder sah, feierlich salbte, ohne ihm jedoch zu verrathen, daſs er König werden sollte. Da heiſst es nun 1 Sam. 16, 14. ורוח יהוה סרה מעם שאול ובעתתו רוח־רעה מאת יהוה, Jehovahs Geist ging von Saul und **von** Jehovah kam über Saul ein schlimmerer Geist, der ihn in **Furcht und Schrecken** sezte (בעת *terruit*, Hiob 3, 4.). **Dathe**: *Saulus amissa animi indole praeclara, perturbatus est a morbo melancholico a Deo inflicto.* LXX. πνευμα κυριου, πνευμα πονηρον. Für רוח רעה מאת יהוה, steht v. 15. 16 und 23. רוח אלהים רעה. Merkwürdig ists, daſs derselbe Saul alle Zauberer vertrieben hatte, 1 Sam. 28, 3. Seine Hofbedienten schlugen ihm ein psychologisches Heilmittel, welches ihm die Grillen vertriebe, vor, die **Tonkunst**. Das Uebel ward also von ihnen und von Saul selbst (der dem Vorschlag v. 17. Gehör geben konnte), als **Verstimmung** des Gefühls (über sein Verlassenseyn von Samuel) angesehen, welches ein Harfner umstimmen sollte. V. 23. heiſst es wirklich: Wenn der Geist der **Elohim** (also nicht des Jehovah, sondern schwächerer Götter) auf Saul kam, da nahm David die *Kinnor* und berührte sie mit der Hand, da wich von ihm der schlimme Geist, da ward ihm leichter und besser (ורוח לשאול וטוב לו); רוח zum freiern Athmen die Brust erweitern. Hiob 32, 20. Wahrscheinlich sang dieser Prophetenzögling dazu, und wie sehr dieser Gesang auch andre begeisterte, sieht man 19, 20. 21. Merkwürdig ists, daſs der Musik der eine Geist der Elohim — weicht, und der andre bessere des Jehovah — kommt. Das Lezte sieht man aus 2 Kön. 3, 15. wo Elisah der Prophet, um sich zu begeistern, einen Spielmann (מנגן) forderte, wornach die יד יהוה über ihn kam und er v. 16. nun seinen Rath ertheilte in Jehovahs Namen. Nach 1 Sam. 18, 8—12. wurde Saul nun auch gegen den ihm anfangs liebgewordnen Sänger David sehr erbittert, theils aus Neid auf die ihm durch Siege gewordene Volksliebe, worüber er in heftigen Zorn gegen ihn (v. 9.) entbrannte; Saul wurde עוֹן auf David (von עון von עין das neidische Auge — die scheue Beobachtung —) aufmerksam auf Ihn (doch v. 9—11. hielt Dathe für unächt!), theils aus Furcht vor ihm (v. 12. 15.) und Besorgniſs (v. 8.), daſs ihm am Ende noch die Regierung zufalle, die erst in Erbitterung (v. 9.) zulezt (v. 29.) in Haſs überging. Nach v. 10. soll gleich den Tag darauf ein Rezidiv des רוח אלהים רעה auf ihn gekommen seyn, und nun brach die Wuth (des Zorns zunächst) in seinem Hause aus. — Er יתנבא, *Hithp.* von נבא, d. i. von jenem Elohimsgeiste getrieben, *insaniit*, und in diesem Sinne *prophetam se gessit;* aber nicht grade: er weissagte; vielmehr schwermüthige Ahndungen sprach er aus, vgl. Jer. 29, 26. Wie täglich, so grif David jezt nach der Kinnor. Saul warf nun einen Spieſs auf David, um ihn an die Wand zu heften. So etwas thun wohl Wüthende; ob aber auf Musik,

---

*) **Michaelis** (nach Bauers Bibl. Th. 1, 228.) am besten: Herr des himmlischen Hauses. Die Astrologen sezten jedem Planeten einen Dämon vor.

**) Ueber Sauls Krankheit vgl. (Schreger's) Medizinisch-hermeneutische Untersuchung der in der Bibel vorkommenden Krankengeschichten. Leipzig, 1794. S. 74. ff.

ob daher aus psychologischen Gründen die Stelle dennoch ächt seyn könnte? Wenigstens kann die v. 12. erwähnte Furcht vor David, mit dem Jehovah war, der den Saul verlassen hatte, noch immer mit jener Aeusserung der Wuth bestehen. Gewiſs ist das Factum selbst ächt, denn es kommt 19, 9. 10. noch einmal vor, wo David freilich floh, da überdies (v. 2.) Jonathan ihm seines Vaters Mordabsicht verrathen hatte. Noch einmal erfuhr Saul, der mit Erbitterung gegen David ausreiste, die ehrfurchtsvolle Wirkung prophetischer Musik 19, 23. 24. K. 20, 30. verräth Saul, daſs sein Zorn auf David zur Leidenschaft, mithin zur Rachsucht übergegangen ist, so daſs er v. 33. auf seinen eignen Sohn den Spieſs wirft. K. 22, 18. erwähnt auch eine Handlung despotischer Wuth und Rache; denn 85 Priester muſsten wegen Vorschubs, den sie David leisteten, bluten. Aus 23, 22. erhellt, daſs Saul Davids listige Gewandheit kannte; also besonnene Reflexion der Leidenschaft! Doch 24, 17. ward Saul durch Davids Schonung gegen ihn in der Höhle überrascht, gerührt, v. 21. öfnet er sogar sein Herz so weit, daſs er seine Ueberzeugung eingesteht, er glaube, David werde noch König werden. Nach einem neuen Anfall erkennt Saul selbst, daſs er sehr unklug gegen David handelte 26, 21. Dieser Verfolgungsgeist kehrte also doch immer wieder in ihm zurük. Saul sank endlich, von äusserer Hilfe verlassen, so tief, daſs er, der die Nekromanten vertrieben hatte, selbst eine Nekromantin (1 Sam. 28, 7.) aufsuchen und sich ein Glaukoma von Samuel vormachen lieſs, dem er v. 15. gestand, er sey in grosser Angst, (צר Enge), und Niemand rathe ihm gegen die Philister. Nach der Ankündigung seines nahen Todes (v. 20.) sank er zusammen, vor Furcht vor des Quasi-Samuels Aussagen, auch verlieſs ihn alle Kraft (כח), da er den ganzen Tag keine Nahrung zu sich genommen hatte. V. 23. weigerte er sich zu essen, und nur auf vieles Zureden nahm er etwas. 31, 4. mordet Saul in der Verzweiflung und im Schrecken sich selbst.

Aus diesem Blik auf die so dargelegte Gemüthsgeschichte des Sauls erhellt: Er war von cholerischem reizbaren Temperamente, namentlich für Zorn und für Anhänglichkeit des Volks. Von dem allmächtigen Jehovahpropheten verlassen, ward sein Gefühl verstimmt, sein heitrer Muth beklommen, so daſs er Aufheiterung bedurfte. Die Leidenschaft der Eifersucht gegen den begünstigten Hirtensohn kam zu der Furcht vor seinem Schiksal hinzu, dadurch entging ihm die Klugheit (indem er sich vor einer Kleinigkeit 1 Sam. 26, 20. fürchtete), die Angst machte ihn zum Sclaven des gaukelnden Aberglaubens. Endlich ward er das Opfer der Verzweiflung. Man sieht, noch war er nicht ganz melancholisch, er hatte noch gute Regungen, er hätte in einer bessern Zeit gerettet werden können. Doch der bessere Genius (Jehovah) hatte ihn verlassen.

Wie stellte Josephus mit seinem Pragmatismus den ganzen Vorfall dar? Er spricht *Antiqu. Jud.* 6, 8. über den Vorfall auf folgende Art: Προς δε τον Δαυΐδην μεταβαινει το θειον, καταλιπον Σαουλον και ὁ μεν προφητευειν (höhere Stimmung anzunehmen?) ἠρξατο, του θειου πνευματος εἰς αὐτον μετοικι-

σαμενου. Τον Σαουλον δε περιηρχετο παθη τινα και δαιμονια (*spiritus malefici* wohl nicht, nur eigentlich אלהים), πνιγμους αὐτῳ και στραγγαλας ἐπιφεροντα (Brustbeklemmungen, Hypochondrie) ὡς τους ἰατρους ἀλλην μεν αὐτῳ θεραπειαν μη ἐπινοειν· εἰ δε τις ἐςιν ἐξαδειν δυναμενος και ψαλλειν ἐπι κινυρᾳ, του τον ἐκελευσαν ζητησαντας, ὁποτ' ἀν αὐτῳ προσιοι τα δαιμονια και ταραττοι, ποιειν ὑπερ κεφαλης ςαντα ψαλλειν, και τους ὑμνους ἐπιλεγειν; (man muſste, während des Anfalls, jemand ihm zur Seite an den Kopf stellen, der die Harfe zu spielen und mit Gesang zu begleiten verstände). Ὁ δε Ιεσσαιος πεμπει τον υἱον, και Σαουλος δια πασης εἰχε τιμης — ἐξηδετο γαρ ὑπ' αὐτου και προς την ἀπο των δαιμονων ταραχην, ἐποτε αὐτῳ ταυτα προσελθοι, μονος ἰατρος ἠν, λεγων τε τους ὑμνους, και ψαλλων ἐν τη κινυρᾳ, και ποιων τον ἑαυτου γινεσθαι Σαουλον (machte, daſs er wieder zu sich kam). Jene Annäherung Sauls an die Prophetenhütten beschrieb er 640. so: ὑπο πολλου πνευματος ἐλαυνομενος ἐκφρων γινεται και την ἐσθητα περιδυσας αὐτον καταπεσων ἐκειτο δι' ὁλης ἡμερας τε και νυκτος. Ueber den Vorfall mit dem Spieſswerfen heiſst es: ἐπει δε παλιν προσελθον αὐτον το δαιμονιον ἐθορυβει πνευμα και συνεταραττε· καλεσας εἰς το δωματιον, ἐν ᾧ κατεκειτο, κατεχων το δορυ προσεταξε ἐξαδειν αὐτον, ἐκεινου δε τα κελευσθεντα ποιουντος ἀκοντιζει το δορυ· και το μεν ὁ Δαυιδης προιδομενος ἐξεκλινε. (p. 636. 658.).

Schon hieraus erhellt der Einfluſs eines spätern fremden Volksglaubens auf den Pragmatismus des Josephus. Die *Elohim*, die bei den *LXX.* noch πνευματα waren, sind hier schon δαιμονια. Doch sezt er dafür nicht nur πονηρον πνευμα und die δαιμονια ἐγκαθεζομενα, sondern auch die παθη δεινα der nachher besänftigten Seele (εἰρηνην τῃ ψυχῃ παρεσχεν).

Von der Weisheit des Nachfolgers Davids, Salomo, wuſste Josephus, schon ungleich mehr als das A. T. und unter andern auch dies (*Ant. Jud.* 8, 2, 5. *p.* 358.) zu erzählen, daſs Gott ihm auch zum Nuzzen und zur Heilung der Menschen die Kunst wider — die Dämonen mitgetheilt habe (την κατα των δαιμονων τεχνην). Nun sieht man, daſs dies meist auf gewisse Gesänge und Gnomen hinauskommt. ἐπῳδας τε συνταξαμενος αἱς παρηγορειται τα νοσηματα και τροπους ἐξορκωσεων κατελειπεν, οἱς ἐνδουμενα τα δαιμονια, ὡς μηκετ' ἐπανελθειν, ἐκδιωκουσι. Joseph sezt hinzu, daſs sein Landsmann Eleazar in Gegenwart des Vespasian, seiner Söhne und Generalität die von den Dämonen ergriffenen von diesen geheilt habe; so herrscht jene Salomonische Heilart noch. Nun beschreibt er sogar noch genauer diese Heilart. Der Nase des δαιμονιζομενου wird ein Ring zugeführt, der unter dem Siegel eine Wurzel hat, die Salomon angezeigt hatte, damit zog Eleazar das δαιμονιον durch den Nasenschleim dessen, der daran roch (vielleicht Niese-Wurz, durch starke Erschütterung des Gehirns?). Indem der Mensch sogleich hinfiel, beschwor er ihn, nie wieder in ihn zurükzukehren, indem er dabei den Salomo nannte, und die von ihm componirten ἐπῳδας hersagte. Damit nun aber die Anwesenden sähen, daſs das Dämonion wirklich den Menschen verlassen habe, so befahl er ihm, daſs er einen nahe hingesezten Becher mit Wasser umwürfe. Da dies nun geschah, so war Salomons Weisheit erwiesen. Man sieht

also, daſs manche doch zweifeln mochten, wenigstens die zusehenden Römer, daſs da ein Dämon im Spiele wäre oder herausginge. Das Teufelaustreiben war also damals schon eine Kunst geworden. Doch zeigt diese Wurzel, daſs man dazu doch auch natürliche Mittel wählte, an die wenigstens gerochen werden muſste, die also wahrscheinlich sehr stark rochen. Diese Wurzel lehrt er uns auch *Bell. Jud.* 7, 6, 3. genauer kennen. Sie wachse in dem Thale, nordwärts von Macharus, und heisse *Baaras* wie der Ort, wo sie wächst. Sie sey feuerfarben und strahle besonders Abends einen Glanz von sich. Doch sey es schwer, sie abzureissen, denn sie fliehe zurük, und trete nur unter gewissen — mehr als sonderbaren — Künsten hervor. Ihr Nuzzen ist dieser. τα γαρ καλουμενα δαιμονια (ταυτα δε πονηρων ἐςιν ἀνθρωπων πνευματα), τοις ζωσιν εἰσδυομενα (die *Daemonia*, welche in die lebendigen [also auch Thiere?] übergehen und sie tödten, wenn keine Hilfe ihnen nahe ist), αὐτη ταχεως ἐξελαυνει, κἀν προσενεχθῃ μονον τοις νοσουσι. In jenem Thale waren, wie er hinzufügt, warme Quellen mit Schwefel und Vitriol imprägnirt, daher das Feuerfarbene jener Wurzel, an der freilich ein Hund eben so leicht von Dämpfen sterben konnte, wie in der bekannten Schwefel-Höhle. Mosheim zu Cudworth (p. m. 151. T. II.) hielt die eingeschlossenen Worte: ταυτα δε πονηρων ἐςι ἀνθρωπων πνευματα nicht für Worte des Josephus, sondern eines unwissenden Abschreibers, der sie vom Rande in den Text genommen habe. Diese Vermuthung bestätigt sich noch dadurch, daſs er die Seelen der Bösen nicht wie die der Guten in neue Körper übergehen, (nach der Metempsychose der Pharisäer), sondern vielmehr in beständiger Haft (εἱργμος) gehalten werden (*Ant. Jud.* 18, 1, 3.) und ewige Strafen dulden (B. J. 2, 8, 14.) lieſs.

Der zweite wahnsinnige König, von dem das A. T. erzählt, ist zwar nicht Jude, aber in die Geschichte des jüdischen Volks sehr genau verflochten.

Nebucadnezar oder Nabocolassar, König von Babylon, gegen 600 J. vor Chr. der Eroberer von Aegypten und Zerstörer von Tyrus und Jerusalem, einer der gröſsten Regenten des Alterthums (Remer 1. Th. 289 S.), hatte einen Traum von einem hohen, Blätter- und Früchtereichen Baume, gewachsen bis an den Himmel, Thiere und Menschen nährten sich von ihm. Ein Engel befiehlt, ihn seiner Aeste, Blätter und Früchte zu berauben, und nur einen Rumpf übrig zu lassen. Gefesselt an die Erde mit eisernen und ehernen Ketten, soll er nun hinausgetrieben werden und gleich einem Grasfressenden Thiere umherschweifen. Dan. 4. Hierzu sezt der Engel v. 13. noch: *animus eius* (des Baums!) *mutetur in brutum.* Dies ist so ausgedrükt: לבבה מן־אנשא ישנון ולבב חיוא יתיהב לה *Alex.* ἡ καρδια αὐτου ἀπο των ἀνθρωπων ἀλλοιωθησεται, και καρδια θηριου δοθησεται αὐτῳ v. 13. Sein Herz wird vom Menschen verändert, und ein Herz des Thieres wird ihm gegeben werden, und so soll er sieben Jahre zubringen. Daniel machte ziemlich freimüthig diese Auslegung: Der Baum bist du König; — man wird dich von den Leuten verstossen, und muſst bei den Thieren auf dem Felde bleiben, und man wird dich Gras essen lassen, wie die Ochsen; du wirst unter dem Thau des Himmels liegen und naſs werden, bis sieben Jahre vorüber sind. — Der Zwek dieses Schiksals sollte seyn: daſs Nebucadnezar die über alles erhabene Macht Gottes anerkenne. Daniel gab ihm daher den Rath, er solle durch gute Werke an Armen Gott für sich gewinnen. Dieselbe Drohung einer Verthierung kehrt v. 29. wieder, und v. 30. heiſst es: ein Jahr darauf wäre dies wirklich geschehen. Die *LXX.* stimmen durchgängig ein, nur lassen sie seine Haare nicht wie Adlersfedern, sondern ὡς λεοντων werden. Nach sieben Jahren erhob er aber seine Augen zum König des Himmels und da kehrten v. 33. מנדעי, von ידע, Verstand, Einsicht in ihn zurük. *LXX.* τους ὀφθαλμους μου εἰς τον οὐρανον ἐνελαβον, και αἱ φρενες μου ἐπ᾽ ἐμε ἐπεστραφησαν. — So sehr auch dies Ereigniſs im chaldäischen Tone erzählt und verziert ist, so gibt es doch

1) Ein anschauliches Bild der traurigen Verthierung eines Rasenden. Der stiere und zur Erde gesenkte Blik, die zottigen Haare, das wilde Umherlaufen mit unbedektem Haar.

2) Zugleich sieht man daraus, daſs Nebucadnezar in dieser langen Periode von der menschlichen Gesellschaft ausgeschlossen, sogar ausgestossen war, und so gierig und so bewuſstlos wie das Thier fraſs.

3) Daſs er aber dennoch genas, als er sein Haupt wieder empor richtete und — als Mensch! — den Herrn des Himmels anbetete.

4) Ob er durch jenen Traum, oder durch Daniels Deutung, wahnsinnig wurde und wieder genaſs, oder durch tiefer liegende Quellen, steht dahin. Uebrigens konnte kein Mager den Traum deuten,

nur Daniel! Josephus erzählt hier *Ant. Jud.* 10, 10, 6. ganz schlicht und kurz, und verwahrt sich hier noch ausdrüklich durch den Zusaz, er sey hier blos Referent und enthalte sich alles Urtheils: διατριψας ἐπι της ἐρημιας τον προειρημενον χρονον — δεηθεις του Θεου την βασιλειαν ἀπολαβειν, παλιν εἰς ἀυτην ἐπανερχεται. Von dieser Verrückung findet man mehrere thörigte und unpsychologische Erklärungen in *Calmet's Dict. sur la Bible art. Nebucadnezar.*

Ausserdem enthalten die Schriften des A. T. noch einige beiläufige Erwähnungen von Wahnsinnigen, wenigstens wahnsinnig Handelnden.

1 Sam. 25, 25. gibt ein Weib ihren Mann bei David für einen Tollkopf und Narren an, und rettete dadurch nicht blos ihn, sondern sich selbst; denn sie ward um dieser Wendung willen nach ihres Mannes Tode selbst Davids Weib. — Dieser Nabal hatte dem David auf eine äusserst rohe und demuthigende Weise seine Bitte um Lebensmittel abgeschlagen, als er zur Schafschur nach Carmel gekommen war. Um Davids Hizze zu besänftigen, spricht seine Frau: Achte du nicht auf dieses Mannes Thun, denn er ist, wie sein Name, נבל, ein Narr. — *LXX.* Ναβαλ ὀνομα αὐτῳ και ἀφροσυνη μετ' αὐτου. — So *Josephus Antiqu.* 6, 13, 7. οὐκ ἀγνοεις αὐτον ὀντα ὁμοιον τῳ ὀνοματι. Ναβαλος δε κατα την Ἑβραιων γλωτταν ἀφροσυνην δηλοι.

Vom Könige der Israeliten Jehu heiſst es 2 Kön. 9. 20. nach der Luth. Uebersezzung: es ist ein Treiben Jehu — er treibet, wie er unsinnig wäre. — Und in der That ist auch dies der Sinn von שגעון, und man sieht nicht, mit welchem Rechte man in diesen Worten die Schnelle angezeigt finden konnte.

Genauer und mehr ins Einzelne gehend sind die Angaben über einen verstellten Wahnsinn, — und zwar Davids, 1 Sam. 21, 14—16. Auf seiner ersten Flucht kam David nämlich zum König Achisch nach Gath, vor dem er sich aber fürchtete, weil die Hofbedienten ihren Herrn auf die grosse Bedeutung Davids in seinem Vaterlande und auf die Auszeichnungen aufmerksam machten, die er da schon erhalten hatte. David wollte diesen Glauben an seine Wichtigkeit — persönliche und politische — vernichten, daher וישנו את טעמו, *gestum* טעם, eigentlich physisch *sapor*, aber auch logisch: Verstand, Urtheilskraft — wie das lateinische *sapientia.* — Also *stolidum se fecit*, ויתהלל בידם, *et coram ipsis insanire se simulavit* (הלל *insanivit*, *Piel; insanum se gessit, Hithp.*). Dies *simulare* bestand darin, er lieſs seinen Speichel in den Bart herabfliessen und ויתו אל דלתות השער er bezeichnete, bemahlte die Thüren (mit Charakteren).

Achisch ward bei diesem Anblik unwillig: was habt ihr mir einen unsinnigen (*LXX.* ἐπιληπτον) Menschen in das Haus gebracht? Habe ich etwa nicht selbst Wahnsinnige genug? — Die Alexandriner sind hier mit Zusäzzen sehr freigebig: και ἠλλοιωσε το προσωπον αὐτου ἐνωπιον αὐτου και προσεποιησατο ἐν τῃ ἡμερᾳ ἐκεινῃ, και ἐτυμπανιζεν ἐπι ταις θυραις της πολεως, και παραφερετο ἐν ταις χερσιν αὐτου, και ἐπιπτεν ἐπι τας θυρας της πυλης, και τα σιελα αὐτου κατεῤῥει ἐπι τον πωγωνα αὐτου.

Nach *Josephus Antiqu.* 6, 12, 2. hieſs jener König Ἀγχους und wohnte in Γιττα, und erfuhr nach einiger Zeit, der Fremde sey David, ὁ πολλας ἀποκτεινας Παλαισινων μυριαδας. — David aber προσποιειται μανιαν τε και λυσσαν, ὡς ἀφρον (Speichel) κατα του ϛοματος αὐτου φερομενον και τα ἀλλα δε ὁσα συνιϛησι μανιας πιϛιν.

Aus dieser Geschichte erhellt, 1) daſs es schon mehrere Narren und Wahnsinnige, ausserhalb Palästina wenigstens, geben muſste, 2) daſs manche, wenigstens Prophetenzöglinge sich wahnsinnig stellen konnten, ohne daſs sich wahr und falsch unterscheiden lieſs, 3) daſs die Wahnsinnigen jener Zeit hauptsächlich durch Sprudeln in den Bart und durch Bezeichnen der Thüren mit Charakteren sich verriethen. 4) Daſs der König Achisch den David als Wahnsinnigen nicht für Etwas Heiliges hielt.

Der vier und dreissigste Psalm führt noch die Ueberschrift: David, ein Danklied für Rettung aus Gefahren, als er vor Abimelech (der gemeinschaftliche Name aller Philist. Könige) wahnsinnig erschien, dieser ihn von sich trieb und er so entkam.*)

Besonders seit ihrem Aufenthalte in den Ländern der babylonischen Monarchie waren die Juden dem Glauben ergeben, daſs Dämonen böser Art einen gefährlichen Einfluſs auf den Zustand menschlicher Seelen hätten; wovon Zach. 13, 2. Weish. 2, 24. deutliche Spuren sind. In Tobias ist ein Dämon auch

---

*) Aehnliche Beispiele sehr grosser Männer, welche wahnsinnig zu seyn scheinen wollten, Ulysses, Solon, Brutus, Meto, führt an Chandler Leb. Davids Th. 1. S. 111. — Ueber den verstellten Wahnsinn des Königs von Kappadocien, Archelaus, — Octavians Zeitgenosse — s. Bayle histor. krit. Wörterb. unter diesem Artikel.

schon Gewalthaber über den Körper; doch kann er dort auch durch eine Fischleber abgehalten und in die Wüste gebannt werden. Alle Krankheiten, die man sich entweder nicht natürlich zu erklären und natürlich zu heilen getraute, oder welche wenigstens nicht leicht und schnell heilbar waren, konnte man auf diese Weise bald von bösen Geistern ableiten. Und so war nichts natürlicher, als daſs man auch den Wahnsinn für eine Wirkung böser Geister ansahe.*) Dies war um so eher glaublich, da es nach dem Glauben der Juden eine so ungeheure Menge Dämonen gab. So sollen nach Eisenmenger (neu entdektes Judenth. 2, 651.) tausend Teufel mit des Methusalah Schwerd getödtet worden seyn. Nach *Lib. de vita et morte Mosis p.* 85. sollen 184. Myriaden böser Engel das Maul der Israeliten, die für Mosis Leben baten, zugedrükt haben. Nach *Tract. Schabbath* stiegen 600000 Engel der Quaal zu den, den Apis anbetenden Israeliten herab. Daher konnte auch wohl ein um sein eignes Bewuſstseyn gekommener rasender Jude, Luk. 8, 30. (v. 35. ist er nach der Heilung σωφρονων, vernünftig) sich einbilden, daſs eine לגיון**), ein Regiment Dämonen, in ihm hausten, deren Maschine er, und die ihm weit überlegen seyen. — Ueberdies lieſs auch sein heftiger Paroxysmus eine ungewöhnlich starke Besessenheit vermuthen; daher hielt man ihn für unheilbar.

---

*) *Lightfoot hor. hebr.* zu Matth. 17, 15. 8, 28. Luk. 13, 11. Ebendas. Wettstein namentl. von den Griechen S. 280.

**) Fischer nannte die Uebersezzung *legio* – *inepta!* Er wollte es *dux* übersezzen, wie ἀρχων των δαιμονιων Βεελζεβουλ Matth. 12, 24.

Dieser Glaube an den Einfluſs böser Geister auf unnatürliche Seelenerscheinungen am Menschen dauerte noch langehin fort. So z. B. *Tertull. Apologet. c.* 22. *Operatio daemonum est hominis eversio — animae infligant repentinos et extraordinarios per vim excessus.* — *Lactant. inst. div.* 2, 15. *Daemones se insinuant corporibus, somniis animos terrent, mentes furoribus quatiunt*, und zwar als *spiritus tenues*, ganz wie *Minuc. Fel. Octav. c.* 27. — Selbst neuere Aerzte behaupteten dasselbe. *Sennertus de Mania* 1, 15.: *quandoque morbis, et praecipue melancholicis, sese immiscet daemon: et forsan saepius hoc accidit, quam saepe creditur. Fernelius de abdit. rer. causis: neque solum morbos, verum etiam daemonas scelerati homines in corpora immittunt; — qui hoc uno a simplici furore distant, quod summe ardua obloquantur, (praeterea ut occulta renuntient assidentiumque arcana referent.* — Und *Cudworth*, der Verf. des *system. intell. p.* 554. stimmt ihnen gläubig bei.

Allein es hat auch zu keiner Zeit an Gegnern dieses Geisterglaubens gefehlt. Schon länge vor Christus war der erfahrne Hippokrates ein solcher, und ihm gesellten sich mehrere Aerzte zu, welche gegen die Kraft magischer Zaubergesänge sich erklärten; s. *Psellus* περι ἐνεργειας δαιμωνων p. 84. Ja selbst Theodoret und Augustin leiteten zuweilen das Dämonisiren aus natürlicher Ursache her (vgl. Wettstein zu Matth. 4, 24.). *Augustinus de Genesi liter.* 12, 17. *forte revera phreneticus erat, sed propter ista daemonium pati putabatur.* — *Antoninus* hatte es schon vom Diognetus gelernt, die Erdichtungen περι ἐπωδων και περι δαιμωνων ἀποπομπης

(*de daemoniis averruncandis*) nicht zu glauben. προς ἑαυτον 1, 6.

Selbst aufgeklärte Rabbinen gestehen ein, daſs die Krankheiten, welche die alten Hebräer bösen und unreinen Geistern zuschreiben, Melancholie und Wahnsinn seien. So *Maimonides in Sabb.* 2, 3. *Spiritum malum vocant omnes species morborum, qui vocantur melancholia; nam est species ex morbis dictis, ut aegrotus fugiat, contra delectetur ipse in tenebris et in solitudine tempore paroxysmi.* — *Erubbim* 3, 4. *Spiritum malum vocant omne damnum, quod non venit a manu hominis, sed ab alia, quaecunque illa fuerit, causa.*

Schon bald nach der Reformation bekannten mehrere laut ihre Zweifel an der Wahrheit dieses Einflusses der Dämonen auf den Menschen, an Leib und Geist; besonders traten seit Semler nicht wenige mit der Behauptung auf, daſs unter dem Namen der Dämonischen nur körperliche Krank bezeichnet wären.

Die bedeutende Zahl der Erzählungen von Dämonischen, welche das N. T. enthält, macht es nöthig, bei diesen länger stehen zu bleiben, und sie aus dem psychologischen Gesichtspunkt zu erörtern.

Die Dämonischen des N. T. oder die von bösen Dämonen Ergriffenen, Getriebenen, Besessenen, Bewohnten und Beherrschten waren — Kranke ohne Wunder, d. i. solche Kranke, deren Zufälle sich aus natürlichen Ursachen bei einiger Naturkenntniſs erklären lassen. Nicht nur werden sie (nach Bauer B. Th. des N. T. 1, 252.) neben andern entschiednen Körperkrankheiten, sondern auch selbst Krankheiten genannt, oder unter den allgemeinen Begrif von *νοσος* und *μαλακια* subsumirt, Matth. 10, 1. und eben so wird von ihrer Heilung gesprochen Matth. 4, 24. 15, 28. Luk. 6, 18. 7, 21.

Diese dämonischen Krankheiten waren keinesweges blosse Seelenkrankheiten, (wie noch 1794. der Verf. der medic. hermen. Unters. der biblischen Krankengesch. S. 32. annahm) aber auch nicht blosse Körperkrankheiten, vielmehr Beides, obgleich alle wohl mit einiger Geistesschwäche verbunden seyn konnten.

Sie waren alle jedoch räthselhaftere Krankheiten, d. i. entweder schwererklärbare oder schwerheilbare. Ueberhaupt findet man nur sechsmal Symptome ausdrüklich angegeben: Matth. 9, 32. 8, 28. 12, 22. 17, 14. Luk. 4, 33. und in den Parallelstellen. Sie treffen alle in Wahnsinn zusammen, nicht eben, wie Semler meinte, in Wildheit und Wuth.

Längst hatte man diese Krankheiten von Göttern abgeleitet, ehe man sie dämonisch nannte; längst sie dämonisch genannt, ehe man sie von bösen Untergeistern ableitete; doch hieſs man sie zu Jesus Zeiten dämonisch nicht mehr in dem uralten Sinne der Dämonen, (wo sie ein Mythe als Exmenschengeister darstellte, welche die Neuplatoniker hernach wieder in den Dämonen erkennen wollten,) sondern als bewirkt durch fremde und höhere böse Geister. — Warum hätte man auch Menschenseelen von Menschenseelen (Verstorbenen) martern lassen sollen? Nur jenes Erklärungsprincip von Göttern war uralt (hebräisch und hellenisch),

dagegen das von bösen Geistern, spätern Ursprungs (persisch und chaldaisch).

Man hat sich schon oft über die vielen Kranken dieser Art zu Jesu Zeit gewundert. Waren es vielleicht mehr Schwärmer und Eingebildete als entschiedene Wahnwizzige? Wenigstens gibt es jezt gewiſs eben so viel Dämonische, (man durchwandre nur die Bedlams und Salpetrieres und Bicetres) wahrscheinlich sogar noch mehrere, als zu Jesu Zeiten, überdies von noch schlimmeren Dämonen besessen und schwerer heilbar. Mancher ward damals vielleicht gar nicht für einen Narren angesehen, der es doch war, wie z. B. manche Therapeuten. — War nicht vielleicht die Erscheinung des Messias selbst eine Veranlassung dazu, daſs es gerade jezt auf einmal viele Gottbegeisterte, Schwärmer, Wahnsinnige gab? — Während der Pabst 1805. sich in Paris aufhielt, sollen mehr als je religiöse Wahnsinnige in die Salpetriere gebracht worden seyn.

Folgende Kranke führen die drei ersten Evangelisten — und nur sie — als *δαιμονιζομενους*, auf —

A. Stumpfsinnige:

1) Stumme — *ανθρωπος κωφος δαιμονιζομενος*. Matth. 9, 32—34. Als das *δαιμονιον* vertrieben war, sprach der Stumme. So etwas wird als unter den Juden unerhört aufgeführt. Luk. 11, 14. vgl. Mark. 9, 17.

2) Stumme und Blinde — Ein *δαιμονιζομενος τυφλος και κωφος*. Matth. 12, 22. Diesen heilte Jesus, daſs er sprechen und sehen konnte.

Bei Keinem dieser beiden Arten von Dämonischen heiſst es, daſs sie von Geburt an stumm und blind gewesen waren. Oder (nach Bauer 1, 236,) es waren diese Erscheinungen blosse zufällige vielleicht gar affectirte Nebensymptome einer wirklichen Seelenkrankheit. Doch kann man sich wohl eher verstummte als verblindete Wahnsinnige denken. Als Nebensymptome oder Folgen der Seelenkrankheit, oder als gemeinschaftliche Wirkung der körperlichen Ursachen sieht sie auch der Verf. der med. herm. Unters. S. 49. an.

3) Bei der Körperlähmung oder dem Contractseyn steht Luk. 13, 11. blos πνευμα ἀσθενειας — auch wird dieses nicht ausgetrieben aus dem Weibe, sondern ihr Heilung zugesprochen und gegeben.

B. Fallsüchtige oder Epileptische. Dahin gehören die sogenannten Mondsüchtigen Matth. 17, 15. Mark. 9. 18. Luk. 9. 39. — Der Vater sagt υἱος μου σεληνιαζεται bei Matthäus; bei Markus: ἐχει πνευμα ἀλαλον· bei Lukas: πνευμα λαμβανει αὐτον; und zwar ein ἀκαθαρτον v. 42. — Häufig wird das πν. auch δαιμονιον genannt. — Uebrigens deuten alle Symptome auf Epilepsie. — Dahin gehört auch wohl das Beispiel im Luk. 4, 33—35. vgl. Mark. 1, 23.

C. Melancholische. Dahin kann man vielleicht jene weibliche Kranke ziehen: Matth. 15, 22., wo die Kananiterin Jesu von ihrer Tochter klagte: ἡ θυγατηρ μου κακως δαιμονιζεται. Nach Mark. 7, 25. hatte sie ein πνευμα ἀκαθαρτον. Denn v. 29. ἐξεληλυθε το δαιμονιον ἐκ της θυγατρος vgl. v. 30. Jesus heilte sie, ohne sie zu sehen.

Von der Pythonisse zu Philippen Apgesch. 16, 16. 18. ist noch nicht entschieden, ob sie eine exaltirte Phantastin mit periodischem Wahnwizze, oder ob

sie eine listige Betrügerin gewesen sei, welche von ihren Herren als Maschine gegen Paulus gebraucht ward.

D. Rasende.

Luk. 8, 2. γυναικες τινες, αἱ ἠσαν τεθεραπευμεναι ἀπο πνευματων πονηρων και ἀσθενειων. Frauen, welche gesund gemacht worden waren, begleiteten Jesus. Merkwürdig: „Ehemalige Dämonizirende hielten sich in der Nähe von Jesus am meisten für sicher vor dämonischen Anfällen“ also ohne seine Nähe doch noch nicht sicher! vergleiche die Bitte eines Genesenen Luk. 8, 38. — Unter jenen geheilten ehedem dämonischen Begleiterinnen Jesu war denn auch Maria, die Magdalenerin, ἀφ' ἡς δαιμονια ἑπτα ἐξεληλυθεν — Die Raserei, in welche sie gefallen war, hatte man frühern ἁμαρτιαις πολλαις zugeschrieben. Sie war so stark, daſs man sie nur aus dem Daseyn mehrerer Dämonien erklären zu können glaubte. Jesus hatte sie als Messias von diesem Zustande befreit, und da er abermals in die Gegend kam, wurde er von der Genesenden wieder aufgesucht und nachher gewöhnlich begleitet. Matth. 27, 61. 28, 1. Luk. 23, 49. Joh. 19, 25.

Luk. 8, 26. f. vgl. Matth. 8, 28. f. Mark. 5, 1. f. Ein Rasender mit Melancholie*).

Ein Rasender, (schwerlich zwei, wie Matthäus wollte, da Rasende wohl nicht in Gesellschaft gehen) gewöhnlich in der Stadt wohnend, trieb in seiner melancholischen Menschenscheu sich unter Grabhöhlen und in öden Gegenden (ἐρημος Luk. v. 29. nakkend ohne Kleidung v. 27.) umher, (nicht gerade also deshalb, weil er sich von der Seele eines Verstorbenen — bösen Menschen — besessen geglaubt hatte). Er war sehr stark (χαλεπος. Matth.) und verfiel oft und schon seit geraumer Zeit (ἐκ χρονων ἱκανων. Luk.) in die wüthendsten Paroxysmen. War er auch an Fuſsketten gelegt, so konnte ihn doch, wenn sein Paroxysmus kam, Niemand zu Hause halten, er riſs sich los, und stürmte in jene öde Einsamkeit mit Geschrei und Wuth gegen sich selbst, so daſs er sich selbst mit Steinen zerschlug. Doch hatte er selbst die fixe Idee, seine Persönlichkeit sei eine fremde, die der Dämonen.

---

*) S. Psychologischer Versuch über die psychische Kur des tobsüchtigen Gergeseners (nach Reil). Nach Mark. V. von J. Ch. Greiling. In Henke's Museum für Rel. Wiss. 1804. 1, 4, 620—655. — vgl. Paulus Commentar 1, 351.

Auch jezt war er an einem solchen öden Ort, welcher zu Begräbniſshöhlen und zur Weide von Schweinen freigelassen war. Das Landen einiger Fahrzeuge in dieser Gegend muſste ihm auffallen. Ohne Zweifel fragt er in seinem *lucido intervallo*, das eben jezt da war, einen der Begleiter Jesu, was da vorgehe, und hört, daſs einer unter den Gelandeten, der Messias Jesus sey. Diese Erscheinung, oder dies Gerücht, vergrössert sich in seiner wilden Phantasie, und kein Wunder, daſs es contradictorische Wirkungen — und eine Krise hervorbrachte. Nicht nur ist jeder Rasende überhaupt in Widerspruch mit sich, sondern dieser muſste bei seinem Wahn von Besizzung doppelt ihn fühlen. Auf der einen Seite muſste er Befreiung von den Dämonen wünschen und suchen, sofern er sich seiner Besizzung bewuſst war. Auf der andern hingegen muſste er sich vor der Austreibung fürchten, sofern er sich als Maschine der Dämonen ansah, und ihre Ueberlegenheit drückend fühlte. Beide Zustände muſsten sich unter einander mischen, obgleich der leztere ohnfehlbar der häufigere war.

Der plözliche erste Eindruk zeigt sich durch ein Zulaufen auf den Messias. Als er nun aber ihn erreicht hatte und Jesus dem Dämon auszufahren gebietet, fühlt er sich übermeistert vom Dämon, verliert sich selbst und identificirt sich mit dem Dämon und spricht, wie wenn dieser selbst spreche, um Schonung flehte oder noch nicht aus seinem ihm liebgewordnen Besiz vertrieben zu werden bäte.

Jesus beginnt seine Behandlung dieses Unglüklichen von der Erforschung seiner Individualität und fragt ihn nach seinem Namen. In seinem starken Gefühl der Abhängigkeit von den Dämonen und in der Verwechselung seiner selbst mit der ganzen Menge furchtbar in ihm hausender Dämonen nimmt der Kranke Jesu Frage an ihn als Frage an die in ihm spukenden Dämonen auf. In der Rolle dieser Dämonen antwortet er auch, und drükt in seiner Antwort aus, was er wohl in seinen Paroxysmen im Kampfe mit denen, die ihn bändigen sollten, gehört haben mochte: in ihm müsse eine ganze Legion Teufel wohnen. — Der Zusaz: den er als Bitte zu seiner Antwort hinzufügt, war für einen Menschenkenner, wie Jesus, ein schäzbarer Wink, durch welches Heilmittel hier wohl geholfen werden könnte! Er zittert, die Dämonen möchten ihn in den nahen See werfen, findet es dagegen erträglicher, daſs sie aus seinem Körper in Thierkörper wanderten, namentlich in die seinem Anblik eben vorschwebenden Schweine. Sein jüdischer Haſs gegen

Schweine konnte leicht in ihm den Gedanken erzeugen, daſs für solche Plagegeister keine schiklichere Wohnung sei, als ein Schweineleib. Diesen tollen fixen Einfall muſste Jesus schonen, wenn er alles über ihn vermögen wollte. Doch kaum gibt er ihm leise nach, so rennt der Dämonizirende hinter den am Anhange weidenden Schweinen her, und diesem Ausbruche seines Hasses widersteht Niemand, weil er lange für unbezwinglich gehalten worden war. Diese werden von dem wilden Renner scheu, die allgemeine Aufmerksamkeit auf 2000 entrinnende Schweine, das Entlaufen der Hirten, brachte ihn in starke Bewegung und Anstrengung, und diese desto schneller zur Ruhe und — bei dem Glauben an den wahren Retter — zugleich zur Besonnenheit. Bald kleidete er sich (ἱματισμενος και σωφρονων. Luk. v. 35. Er war also vorher ἀφρονων, unsinnig. vergl. Apg. 26, 25.) und hielt sich an seinen Retter Jesus fest. Aeusserst weise wuſste Jesus (Luk. v. 38. 39.) sich seiner zu entledigen und zugleich für seine Genesung zu sorgen. Er rieth ihm, zu den Seinigen nach Hause zu gehen; wahrscheinlich um dort zu arbeiten —, er rieth ihm aber auch — was Jesus sonst nicht that — der ganzen Stadt den Vorfall zu erzählen und zwar mit Hinweisung auf Gott, der ihm geholfen. Je mehr er seine Rettung verkündigte, desto gewisser und bleibender muſste sie ihm selbst werden.

Jesus selbst wurde beschuldigt, er rede so unverständlich, (von der Aufopferung seines Lebens) daſs er nicht des Anhörens werth sey — er sey nicht bei Sinnen. Jo. 10, 20. δαιμονιον ἐχει και (denn oder und daher) μαινεται.

Sieben Söhne eines Hohenpriesters wollten auch Exorkisten wie Paulus seyn über einen Menschen, ἐν ᾡ ἠν το πνευμα το πονηρον, Apg. 19, 16. zu Ephesus. Sie prahlten mit ihrer Macht, ebenfalls wie Paulus auf Jesus Namen Dämonen vertreiben zu können. Allein der Wüthende fiel mit seiner — den Wahnsinn gröſstentheils begleitenden — Körperstärke über die jugendlichen Exorkisten her und jagte sie fort.

Schon eine solche skizzirte Uebersicht der hauptsachlichsten historischen Momente reicht hin, um zu einigen nicht ganz unsichern Resultaten zu führen *).

In allen diesen und ähnlichen Fällen nämlich — kaum acht sind uns bestimmter überliefert und Johannes erwähnt vollends gar keinen — hat man weit schärfer als gewöhnlich die Thatsache und den Schluſs zu unterscheiden. Und dieses in mehr als einer Person. 1) Schon in dem Kranken selbst, der, wenn er Gemüthskranker war, grade am wenigsten wissen konnte, was ihm

---

*) Wie sehr wäre es zu wünschen, daſs wir von dem Verf. eine genauere Erörterung dieses verwickelten Gegenstandes hätten erhalten können. — Denn es sind gerade die Kapitel von den Zuständen der Seele — und ganz besonders von den widernatürlichen, welche des Verf. Namen in der Geschichte der Psychologie unvergeſslich machen werden. Er hat darin mehr geleistet, als alle seine Vorgänger; — so urtheilen die gött. gel. Anz. 1808. St. 158. Wir müssen daher auch jeden Leser des obigen Abschnittes veranlassen, damit die Lehre des Verf. von den widernatürlichen Zuständen oder Verstimmungen und Störungen des Gemüths zu vergleichen, in dessen Psychologie, Bd. 2. S. 218. G.

fehlte, und woraus seine Krankheit herstammte. Diese Wahnsinnigen wird man aber doch nicht als Zeugen, die es am besten wissen konnten, woher ihr Uebel sei, anführen wollen? Auffallend ist aber wohl dagegen dies, daſs fast alle angeführten Kranken ausdrüklich dieses Bewuſstseyn hatten, sie seyen krank, und — namentlich krank durch einen Dämon. — Fast könnte man da vermuthen, sie hätten alle wenigstens noch viele lichte Zwischenräume gehabt, und wären schon vorher manchmal gescheid genug gewesen. 2) In den nächsten und ersten Beobachtern. Wie leicht lassen diese noch jezt, in unserm gebildetern Zeitalter, von den Narrenstreichen und von dem Vorgeben des Irren sich zu Mitgriffen verleiten. 3) in den nächsten Erzählern, Wiederholern, Nacherzählern und Niederschreibern. Sollte in Zeiten der Sage gar nichts verändert, ausgelassen, hinzugefügt worden seyn? Doch alles dies unwillkührlich und ohne den fernsten Gedanken an irgend einen Betrug.

Betrachten wir die Erzählungen der drei ersten Evangelisten genauer, so kommen sie — bei ihrer grossen Uebereinstimmung — ohnehin wohl auf Eine Urerzählung zurük. Aber auch davon abgesehen, da nicht die Zahl, sondern der Geist der Erzähler entscheidet, so beschrieben sie keine dieser Krankheit, weder als Aerzte noch als Philosophen, weder *ex professo* und mit bestimmter Angabe des Organismus und seines Verhältnisses zur Krankheit, noch mit vollständigen Berichten über den ganzen Gang der Krankheit. Fragmentarisch waren die Volkssagen — und — so gaben sie sie treulich wieder. Auch wird da, wo von ihnen der hohen Einflüsse der Geisterwelt erwähnt wird, ganz unbestimmt und sogar sorglos darüber gesprochen, denn bald wird ein Dämon, bald mehrere Dämonen angegeben — bald sprechen sie von übersinnlichem Einfluſs, bald fallen sie in den eigentlichen Ausdruk. Man möchte ihnen sogar, wenn auch nicht die Zustimmung, doch die besondere Vorliebe für die Volksmeinung absprechen. Ohnehin war Darstellung der Macht des Messias Jesus ihnen wichtigere Absicht als die der schwachen Dämonen.

Gewiſs ist nur dies: Man sprach in Jesu Zeitalter nicht blos so, sondern dachte auch noch so, als ob die Dämonen mitwirkten, ja selbst die Kranken sprachen so, als ob der Dämon die Ursache dieses Sprechens wäre. Die Verfasser jener Urerzählung konnten ebenfalls so denken; aber auch wenn sie so dachten, so bleibt die Behauptung: „die Dämonien gingen hier heraus und dort hinein“ immer nur Urtheil. Ist dieses blos Urtheil, so ist man darüber auch nach Myriaden von Jahren noch eben so sehr selbst zu urtheilen berechtigt, als im ersten Moment. Das Urtheil wurde aber vom Erzähler oft selbst für Factum gehalten, weil ihm beides zugleich überliefert wurde, um so mehr da die innere Empirie, das was man bei einem Phänomen denkt, dem Menschen immer gegenwärtiger ist, als das äusserlich Erfahrene. Oft wurde nun aber dieses Urtheil sogar vor dem eigentlichen Factum angegeben.

Aengstlich hat man sich um die Meinung Jesu bekümmert. Man hätte erwägen sollen, daſs auf Meinung minder ankommt als auf reine Ideen von der Göttlichkeit, daſs namentlich Jesus von Meinungen minder hielt als von Glauben und Thun, daſs ferner da, wo von körperlichen Leiden die Rede ist, eben so wenig von Religion als da, wo das Uebersinnliche erwähnt wird, von dem moralisch Uebersinnlichen des Rechthandelns die Rede ist. Doch ehe man noch fragen konnte: lesen wir wohl in unsern beiden Grundevangelien seine Meinung, lesen wir sie unentstellt und ganz, so hätte man erst fragen sollen: konnte er wohl eine von dem Volksglauben seiner Zeit verschiedene — und — da dieser sehr schwankend in diesem Punkte war — konnte er wohl eine bestimmtere haben? Wir getrauen uns zu beweisen, daſs er nicht nur eine bestimmtere haben konnte, sondern auch wahrscheinlich zu machen, daſs er eine bestimmtere kannte, und daſs nach dieser die Dämonien eine so untergeordnete Rolle spielten, daſs er der reinen Wahrheit mit den hohen Ahndungen seines Alles läuternden Herzens gewiſs weit näher war, als wir mit allem unserm vielem Verstande und unsrer Philosophie am Ende wohl selbst sind.

Ich behaupte also zuerst: Ganz bestimmt konnte die Behauptung von einem Götter- oder Geistereinfluſs schon überhaupt nicht seyn. Denn der Mensch konnte nie seinen Charakter gänzlich verleugnen, immer blieb er sich noch eines eignen Mitwirkens wenigstens dunkel bewuſst, wenn er sich auch noch nicht zur vollen Freiheit zu erheben

vermogte. Daher finden wir auch nicht blos erst den Hippokrates sich gegen den Geistereinfluſs für Krankheiten erklären; sondern sogar schon im Homer ist keine Consequenz, da der ϑυμος wenigstens eben so viel mitwirkt, als der ϑεος. Konnte es damals nicht bestimmt seyn, so noch viel weniger in der chaldäischen Dämonologie, da diese Dämonien schon selbst ein Widerspiel gegen den guten Schuzengel machten, und der gute Gott doch immer noch Macht behielt, ihnen zu wehren. Ist aber diese Meinung ihrer Natur nach schon unbestimmt und inconsequent, und machte sie noch kein Pabst und kein Symbol zum seligmachenden Glaubensartikel, so bestand sie wenigstens gewiſs mit einer gegenseitigen Meinung, indem nur das Wahre in ihr sich in einem besonnenen Gemüth — und ein solches war das Gemüth Jesu — geltend machen konnte.

Nun gab es aber schon unter den Juden, und zwar zu Jesus Zeit, ja sogar vor ihm, reinere Vorstellungen über den Dämoneneinfluſs, die desto eher Plaz gewinnen konnten, da die andre seit ihrer Entstehung schon unbestimmt war und unbestimmt blieb. So sagt schon Sirach 21, 27. Seiner eigenen ψυχη flucht, wer dem Satanas flucht. Die Saddukäer konnten keinen Einfluſs höhrer Geister auf Krankheiten zugeben, da sie alle Geister leugneten. *Joseph. B. J.* 2, 8, 14. *μηδε ἀγγελον, μηδε — πνευμα ειναι λεγουσι. Aeg.* 23., 8. Nach den Zendbüchern wird Ahriman einst aufhören und vom guten Princip besiegt, in einen finstern Kerker gefesselt geworfen. Von dem Messiaswar die Erwartungallgemein, er werde den Satan beschränken und ihn ausser Wirksamkeit sezzen Luk. 4, 36. Diese Erwartung kannte Jesus nicht nur, in ihrem Geiste wirkte er auch, so gewiſs es übrigens ist, daſs es sehr unpsychologisch gewesen wäre, wenn Jesus den Dämonischen eine psychologische Vorlesung über die wahren Ursachen des Wahnsinns hätte halten wollen. Vielmehr redete er den Sprachgebrauch nicht nur fort, sondern auch ihrer fixen Idee sehr gemäſs: Fahre aus!

Schon das Bewuſstsein, der Dämon kann weggebannt, ausgetrieben, ja von den Menschen selbst überwunden werden, (Matth. 4. und 12.) muſste ihn heben. Daſs der σατανας ein τελος ἐχειν haben könne, lehrte er Mark. 3, 26., daſs er es aber schon im Geiste vor sich sähe, sagt er Luk. 10, 17. Die Kranken selbst erkannten in Jesus den Messias (Mark. 1, 23. ἁγιος του θεου. vgl. 5, 6. f.) und den Bändiger der Dämonen. Er selbst aber hatte das Bewuſstsein einer göttlichen Stärke, die dem Satan seine Macht raube, Luk. 11, 20., ἐν δακτυλῳ Θεου ἐκβαλλω τα δαιμονια. Einschränkung des sittlich Guten durch die Dämonen fürchtete er noch minder, da er aus dem eignen Herzen jedes Unsittliche ableitete. Matth. 15, 18. 19. Mark. 7, 22. 23. Matth. 12, 33. Luk. 6, 45. So bestritt er den Aberglauben vom Teufel indirect. Vorzüglich lehrte Johannes: εἰς τουτο ἐφανερωθη ὁ υἱος του θεου, ἱνα λυσῃ τα ἐργα του διαβολου. 1 Br. 3, 8. Jesum selbst läſst er lehren: νυν κρισις ἐστι του κοσμος τουτου· Daher ὁ ἀρχων τ. κ. τ. κεκριται Joh. 16, 11. er ist verurtheilt. νυν ὁ αρχων του κοσμου τουτου (der Urheber aller Ruchlosigkeit) ἐκβληθησεται ἐξω.

Joh. 12, 31. ἐν ἐμοι οὐκ ἐχει οὐδεν. 14, 31., er der Lügengeist Joh. 8, 44. Nach Lukas Apg. 26, 18. sagt Jesus zu Paulus, er solle die Heiden von den Dämonen befreien und für Gott gewinnen. ἐπιστρεψαι ἀπο σκοτους εἰς φως, κ. της ἐξουσιας του Σατανᾶ ἐπι τον θεον. Paulus: ὁ θεος της εἰρηνης συντριψει τον Σαταναν ὑπο τους ποδας ὑμων ἐν ταχει. Röm. 16, 20. Und Eph. 6, 11. Ergreift die Waffen Gottes προς το δυνασθαι ὑμας στηναι προς τας μεθοδειας του διαβολου. 2 Tim. 2, 26. ανανηψωσιν ἐκ της διαβολου παγιδος. Jakobus läſst die δαιμονια ebenfalls, wenn auch mit Furcht, an Gott glauben, 2, 19. Und 4, 7. ὑποταγητε τῳ θεῳ, ἀντιστητε τῳ διαβολῳ, κ. φευξεται ἀφ' ὑμων, (8.) ἐγγισατε τῳ θεῳ, κ. ἐγγιει ὑμιν. 2 Pet. 5, 8. 9. ermuntert: dem διαβολος — dem herumschleichenden Löwen — ἀντιστητε στερεοι τῃ πιστει! Kurz — es war recht fühlbar allgemeiner Lehrtypus der Freunde Jesu, an die Fähigkeit der Menschen zu glauben, dem Satanas und διαβόλος, mithin auch den Dämonen zu widerstehen. Ohnehin wurden die Krankheiten des Körpers weniger von dem Oberanführer, als von den Unterdämonen abgeleitet. Da Johannes gar keine Geschichte von Dämonischen hat, so fragte schon Timmermann nach der Ursache. Er erkannte zwar, daſs die specielle Absicht des Apostels ihm keine Veranlassung zu solchen Geschichten gab; aber er vermuthet auch, daſs die sehr aufgeklärte Gegend von Kleinasien, in welcher er lebte, für welche er sein Buch zunächst bestimmte, und in welcher, zu Smyrna nämlich, eine sehr berühmte medicinische Schule blühte, es ihm bedenklich gemacht habe, in der gemeinen Volkssprаche von solchen Krankheiten zu reden. Eine Conjectur, die nicht unscheinbar ist, aber sich doch mit Joh. 5, 4. (wenn anders die Stelle ächt ist) nicht reimen will.

Ist nun aber dieses dämonologische Erklärungsprincip der Seelenkrankheiten, namentlich in seiner persischen Form mit Bauer (B. Th. des N. T. 1, 247.) durchaus unrichtig zu nennen? Ist es sogar unrichtiger als das allgemeinere griechische? Gewiſs nicht, es enthält mehreres Wahre; und eben dies nahm gewiſs auch Jesus an, und warum nicht auch wir noch heute? Es lag in dieser alten Ansicht sogar mehr Wahres als in der neuern psychologischen. Denn

1) war wirklich ein übersinnliches Princip — ein Geist bei diesen Krankheiten thätig;

2) war dieser Geist auch nicht der reinmenschliche, sondern etwas Willkührliches, der reinen Anlage Aufgedrungenes, mithin ein fremdes, d. i. unnatürliches, d. i. furchtbares, feindliches sogar moralisch böses — Wesen. Denn der wirklich Gute und Gottergebene kann nicht wahnsinnig werden — Christus und Belial stimmen ewig nicht. Immer aber ist dieses fremde Princip nicht blos und fest — in dem Menschen — sondern mehr ausser dem Menschen, mithin nur momentan wirkend;

5) ist keine blos körperliche Heilung möglich ohne Verbannung des bösen Geistes. Siegt auch ein Arzneimittel über ein physisches Gebrechen, so kehrt es doch wieder, wenn nicht zugleich der Geist durch innre Kräftigung gegen ähnliche Anfälle geschüzt wird. Diese Heilung war schon möglich dadurch, daſs der Kranke selbst den bösen Geist in sich erkannte und zwar als einen fremden, von dem er abhängig war *). Wenigstens lag darin eine gröſsre Möglichkeit der Befreiung als bei eignen fixgewordnen Lieblingsideen. Doch wer vertreiben wollte, durfte nicht durch Beelzebub, sondern durch den heiligen Geist Gottes vertreiben, d. h. der Arzt muſste selbst ein reiner guter Mensch und auch ein Freund und Kenner und wohlwollender Beurtheiler der Menschen und ihrer Schwächen seyn — er muſste das Göttliche in seiner Gewalt haben, um es Andern so leicht und so schnell einflössen zu können, als keine andre geheime Magie es je vermochte. Schon vorher mochten manche jüdische Exorkisten wirklich Viele geheilt haben, blos durch die Beschwörungsformel, denn diese wirkte auf die Phantasie, und diese war mit Glauben an solche Mittel verbunden. Dazu kam aber bei Jesus noch insbesondere die Festigkeit und Entschiedenheit seines Handelns, so wie das vorzügliche Vertrauen zu diesem geweihtern Messias. Zudem waren damals wohl keine Melancholischen aus Sentimentalität, also minder schwer heilbare, als Rasende.

4) Jesus hatte auch als Dämonenüberwinder gewiſs schon die grosse Ahndung in seinem

---

*) Manche Verrükte sind durch dieses Gefühl — von einer in ihnen waltenden fremden unwiderstehlichen Uebermacht — doppelt unglüklich. — Uebrigens scheiterten auch sie an dem Räthsel ihrer Willkühr und mithin ihrer Freiheit. — [S. Psychol. 2, 236. G.]

Herzen: der Wahnsinn der Völker wie der Individuen werde immer mehr aufhören. Nicht nur hofte er Viel von der Ausgiessung des Einen heiligenden Gottesgeistes über alle im reichlichsten Maasse, sondern er erklärte sich auch einmal ganz besonders und ausdrüklich dahin: schon lange sah ich den Satan schnell herabfallen. Luk. 10. 17. 18. Je mehr das Göttliche sich in mehrere Geister, vollends in niedere und eifersüchtige zertheilte, desto mehr war und ist die geistige Gesundheit des Menschen gefährdet. Besser ἓν πνευμα! zu dem alle Nerven und Kräfte der Seele hinstreben.

Inhalt.

Seite
Einleitung. Begrif der biblischen Psychologie. Literatur. 1—24.
I. Vorbereitende Rükblicke auf die allgemeine Culturgeschichte der Menschheit 25
Darstellung der psychologischen Cultur in den vorabrahamischen Zeiten und Uebersicht der psychologischen Bezeichnungen 34
רוח 37
נפש 38
Seite
לב 43
קרב 47
בטן 48
כבוד 49
Menschenkunde in der Genesis 50

II. Eigentliche Geschichte der psychologischen Cultur der Hebräer

Erste Periode.

Abraham bis Moseh 72
Jizchak 79

Seite
Esau 81
Jakob 83
Joseph 86
Psycholog. Lexikon über die Genesis 89
Hebräer in Aegypten 90

Zweite Periode.

Moseh bis Samuel 94
Josuah 112
Militärrichter 114
Frauen 117
Psycholog. Lexikon aus den vier lezten Büchern Moseh 126

Dritte Periode.

Samuel bis Salomo 130
Schaul 136
David 142
Seine Psalmen 151
Sämtliche Psalmendichter 158
Psycholog. Lexikon aus den Psalmen 176
Salomo 180
Seine Gnomen 187
Koheleth 214
Psycholog. Lexikon 227
Hiob 229
Seit
Psycholog. Lexikon 244

Vierte Periode.

Von der Trennung des jüdischen Staats bis zum Exil. Propheten 247

Fünfte Periode.

Zeitalter des Exils 250

Sechste Periode.

Von der Rükkehr aus dem Exil bis zum Ende der persischen Herrschaft 252

Siebente Periode.

Von Alexander dem Grossen bis zu den Makkabäern 256

Achte Periode.

Von der Wiederherstellung der Freiheit durch die makkabäische Familie bis zur Erhebung der Herodischen Familie auf den jüdischen Königsthron 257

Seite

Neunte Periode.

Unter den Herodianern bis zur Zerstörung Jerusalems 262

Hellenistische Seelenbezeichnungen.

φυσις 263
ψυχη 265
πνευμα 267
νους 270
θυμος 274
φρην 281
καρδια 282
Seite
λογος 284
Menschenkunde Jesu 293
Menschenkunde der Apostel 328
Des Josephus 341
Des Philon 348

Anhang.

1. Von dem übersinnlichen Erklärungprincip der Seelen-Erscheinungen in der Bibel 372
2. Von Geisteskrankheiten 393

193C25 I 5
Carus
Nachgelassene werke

COLUMBIA UNIVERSITY
0032143443

VOLUME 6

193C25 I
6

Columbia College
in the City of New York.
Library.

1754

Special Fund
1894
Given anonymously.

Friedrich August Carus

Professors der Philosophie in Leipzig

Nachgelassene Werke.

Sechster Theil.

Ideen zur Geschichte der Menschheit.

Leipzig 1809
bei Iohann Ambrosius Barth
und Paul Gotthelf Kummer.

Friedrich August Carus

Professors der Philosophie in Leipzig

Nachgelassene Werke.

Sechster Theil.

Ideen zur Geschichte der Menschheit.

Leipzig 1809
bei Iohann Ambrosius Barth
und Paul Gotthelf Kummer.

Vorrede.

Mit wenigen Worten habe ich den Leser dieses Buches zu empfangen, da ich über das Verfahren, welches bei der Herausgabe der hinterlassenen Schriften des Professors **Carus** festgesezt und befolgt wurde, schon einigemal gesprochen habe. Wie zu einigen der früher erschienenen Bände, so wurden mir auch die Papiere, welche die Bearbeitung der Geschichte der Menschheit enthielten, zur Herausgabe übergeben. Diese enthielten grossentheils Vorlesungen über die genannte Geschichte, und ich hatte nur nöthig, das Eigenthümliche von dem nach dem Erforderniſs akademischer Vorträge und in literarischer Hinsicht Entlehnten zu scheiden, und das Einzelne zu dem im Entwurf verzeichneten Ganzen zu ordnen. Die

183412

Idee, welche Carus von der Geschichte der Menschheit gefaſst hatte und darzustellen versuchte, ist früher durch ihn selbst bekannt geworden. Er trug seine Ansichten in der Abhandlung: Ueber die Idee und bisherige Behandlung einer Geschichte der Menschheit (Neue Leipziger Literaturzeitung 1804. Stk. 1. 2. 4. 5. und 26.) vor, und gewann für dieselben eine zustimmende und belobende Aufnahme, wie ich durch die hinterlassenen Briefe von Männern, deren Namen hier weniger als deren anerkannter Beruf für solche Urtheile gelten würde, beweisen könnte. Jene vorausgegangenen Stimmen aber lassen mich auch eine günstige Aufnahme für die, wenn auch nicht vollendete, doch in Entwürfen vollständiger verzeichnete Geschichte erwarten. Allerdings finden sich an einigen Stellen wirklich nur Fragmente, was ich am gehörigen Orte angezeigt habe, und das Urtheil wird dabei ein bedingtes seyn müssen; dennoch möchte ich jenen Namen nicht auf das Ganze ausgedehnt wissen.

Das ununterbrochene Fortstreben lieſs Carus selbst nicht an Vollendung seiner Geschichte glauben, wie mir seine Papiere fast

auf jeder Seite zeigten, und es würde vielleicht den künftigen Bearbeitern der Geschichte der Menschheit willkommen gewesen seyn, wenn ich die, oft am Rande bemerkten, kurzen Andeutungen für die künftige Vollendung dieser Geschichte gesammelt und hier aufgeführt hätte. Zu einer solchen Auswahl aber fühlte ich, da sie mein Urtheil hätte leiten müssen, nicht Beruf. Um jedoch Eins zu erwähnen, so hatte Carus für den zweiten Theil, die Specialgeschichte des Menschengeschlechts, nicht allein die Geschichte der Geschlechter bestimmt, sondern sie sollte zugleich noch ähnliche Specialgeschichten der Sprache, der Religion, der Poesie, der äusseren Lebensarten enthalten und der Schluſs eine Parallele zwischen diesen Specialgeschichten ausmachen. — Noch später hatte er selbst einen neuen Plan für die Geschichte der Menschheit in folgendem Schema zu verzeichnen angefangen: „Es soll diese Geschichte darstellen, a) auf welchen Bahnen sich die Menschheit auf der Welt orientirt; b) auf welchen sie Menschlichkeit, d. i. Sicherheit gegen Verthierung erringt. Daher 1) Kampf mit den Elementen; 2) Kampf mit der Thierheit der Erde, des Wassers, der Luft; 3) Kampf mit dem Boden. — Parallele Entwiklung 1) der Bedürfnisse, 2) der Erregungsmomente in der Menschenmasse.“

Was mich, den Herausgeber, betrift, so habe ich unbefangen Alles geliefert, wie ich es vorfand, und ich konnte nicht leicht unwillkührlich zu einer Aenderung verleitet werden, da das Interesse einer Geschichte der Menschheit, wie sie bisher geliefert worden ist, meine Ueberzeugung nicht für sich gewann, und mir selbst Carus Ideen die Zweifel an der Realität und der wissenschaftlichen Begründung dieser Geschichte nicht auflöſsten.

Noch wird Carus Moralphilosophie einen folgenden Band seiner hinterlassenen Schriften ausmachen, welcher nächstens erscheinen soll.

Leipzig den 16. Jul. 1809.

Ferdinand Hand.

Inhalt.

Allgemeine Einleitung.

Seite
Interesse an der Geschichte der Menschheit 5
Abriſs einer Geschichte der Geschichte der Menschheit 6
Idee der Menschheit 46
Cultur 50
Idee der Geschichte 60
Wechselseitiges Verhältniſs der Geschichte und Philosophie 67
Idee der Geschichte der Menschheit 70

Abhandlung.

Vorbereitung zur Universalgeschichte der Menschheit.

Zwek der Menschheit 78

Seite

- Uebersicht der Naturanstalten zur Entwiklung 80
  - a) innere Anstalten in dem doppelten Charakter 81
  - b) äussere Anstalten 86
- 1) Fremde Nothwendigkeit 88
  - a) Natur an dem Menschen (Abstammung) 89
    - Urseyn der Menschheit 89
    - a) Ursprung der Menschheit 90
    - b) Urkeim der Menschheit (Anlage) 95
      - Schlag — Race 99
  - b) Natur für den Menschen (Nahrungsmittel) 114
    - 1) Flüssige Nahrungsmittel 115
    - 2) Feste Nahrungsmittel 117
  - c) Natur um den Menschen (Klima) 123
  - d) Natur über dem Menschen (Schiksal) 139
- 2) Fremde Willkühr 140
  - a) Wirkungen einzelner Menschengeister 141
  - b) Wirkungen menschlicher Gemeinheiten 146
  - c) Wirkungen menschlicher Institute 148

Universalgeschichte der Menschheit 156

Erste Epoche — der Versinnlichung.

- Urzustand der Urmenschen 158
  - Historische Uebersicht der Vorstellungen über den Urzustand 158

Seite

- Zustand der Wildheit 215
  - Menschenfresser 220
  - Jägerleben 225
  - Sprache 235
  - Eigenthum 241
  - Herrschaft 246
  - Recht 247
  - Naturkunde 248
  - Religion 249
  - Fischerleben 264
- Zustand der Barbarei 269
  - Hirtenleben — Nomaden 269
  - Sclaverei 274

Zweite Epoche — der Aufklärung.

- Ackerbau 279
- Technische Cultur — Handwerker 288
- Merkantilische Cultur — Handel 289
- Politische Cultur 293

Dritte Epoche — der Versittlichung

- Intellectuelle Cultur — Verfeinerung 296
- Wissenschaftliche Cultur 297
- Aesthetische Cultur 298
- Versittlichung 300

Seite

Specialgeschichte der Menschheit.

Geschichte der Geschlechter 303

Rükgang und Fortschreiten der Menschheit 330

Ideen
zur
Geschichte der Menschheit.

Eine Geschichte der Völker zu erzählen, macht schon eine wichtige Aufgabe aus, doch nichts Befremdendes; denn ein Mensch existirt uns, jezt, — vielleicht morgen nicht mehr, eine Nation — vielleicht nach Einem Machtspruche nicht mehr; aber die Menschheit, — kann sie von uns übersehen werden? Und wann sie es könnte ist unter den Völkern und Menschen schon aus den Menschengeschlechtern eine Menschheit hervorgetreten? — Wer zählt die Erfahrungen der Künftigen? wer ermiſst ihre Plane? Und gesezt es könnte Alles dies geschehen, würde es uns nicht zu Phantomen statt zu Menschen hinführen, und in einer öden Abstraction den Völkern der Erde sogar Unrecht thun lassen?

Doch diese Vorurtheile schwinden, wenn man nicht blos fühlt, sondern weiſs, was Menschheit ist, und wenn man ihre Geschichte von der Geschichte der Welt trennt, und dann ihren eigentlichen Werth betrachtet.

Es hat jeder Zweig der empirischen Geschichte der Länder, Staaten und Völker seinen Werth, doch seine Würde erst durch die Geschichte der Menschheit. Jede empirische Geschichte spricht Erfahrungen aus, welche die Einbildungskraft beschäftigen, den Verstand schärfen; sie führt uns ein in das fühlbare Leben, in die äussere Wirklichkeit; ihre individuellen Thatsachen waren unmittelbar und anschaulich; ihre Begebenheiten bewegen unser menschliches Gefühl der Sympathie und die unzähligen Handlungen, die sie aufstellt, berichtigen die Ueberzeugung von dem, was einzelne Menschen unter besondern Umständen konnten und vermogten. Die Anschaulichkeit ihrer Thatsachen erhebt den Beobachter zu Aussichten, die ihm die Philosophie schwerlich so geben kann. — Dennoch hat die empirische Geschichte ihre Würde nur durch die Geschichte der Menschheit. Denn diese ist's, welche ihren wahren Zwek, ihr festes Ziel anweiſst. Die empirische Geschichte, auch noch so chronologisch geordnet, müſste dennoch ein Chaos widersprechender Begebenheiten bleiben, wenn die Geschichte der Menschheit ihr nicht den höchsten Endpunkt vorhielte bis zu dem der Mensch kommen kann, und seine Bestimmung, bis zu welcher er kommen soll, wie er kann. Diese macht jede mögliche Art der Geschichte allein erst zu unsrer Geschichte. Wie könnte uns die gewöhnliche Völkergeschichte, welche gröſstentheils Kriege erzählen muſs, als ein Menschenſpiegel erscheinen, sie, in der man nur reissende, sich wechselseitig anfallende Thiere erblikt, — wenn wir den Blik nicht auf menschlichere Verhältnisse, auf den Gang der stillen Fortbildung unsers Geschlechts richten!

Die Geschichte der Menschheit gibt jeder Geschichte erst Wahrheit und Haltung. Ich kenne keine, sagt der sinnreiche Hippel, auch die allertreuste Geschichte nicht, wo nicht der Roman zum Fenster heraus sieht. Keine Geschichte lügt so wenig, nimmt es so streng mit dem Geschehenen als die Geschichte der Menschheit. Nicht den Extract aus der Geschichte der Völker, sondern ihren einzigen Geist enthält sie, — den Geist der Menschheit selbst und ihren Endzwek. Wenn die empirische Geschichte in der endlosen Erfahrung umherschweift, so fesselt sie die Geschichte der Menschheit erst an einen nothwendigen Gang; womit keineswegs behauptet wird, daſs die einzelnen Facta ersonnen, oder nach Schlüssen gemodelt werden sollen; vielmehr gibt die Geschichte der Menschheit ihren Factis erst präcisere Bestimmung und vor Allem ihren Pragmatismus, denn sie hält die einzelne Thätigkeit der Menschen zusammen mit dem höchsten Endzwek des Menschen.

Endlich sichert die Geschichte der Menschheit jeder andern Geschichte ihre Brauchbarkeit und ihren reinern Einfluſs. Je länger der Mensch lebt, desto müder wird er des alltäglichen Wechsels und der traurigen Gebrechlichkeit seiner Verhältnisse, in denen er oft seine Natur zu finden wähnt. Und wie belehrt, wie tröstet ihn darüber die gemeine Geschichte, welche eine Naturgeschichte der Leidenschaften, besonders der Herrschsucht heissen kann? Sie allein zeigt immer wiederkehrende Schwäche und Unzuverlässigkeit und erschüttert so den Glauben an Menschheit weit eher, als sie ihn befestigt. Sie bietet, so reich sie auch an einzelnen Erfahrungen ist, eine oft ermüdende Einförmigkeit dar und betäubt oft durch Mannichfaltigkeit, ohne durch Einheit die Nüchternheit des Urtheils zu begründen. Es gibt eine hohere Geschichte unsers Geschlechts, die wir sorgfaltig beachten müssen, mitten unter den gewaltsamen Revolutionen, welche im Gefolge der Kriege sind, und unter den noch gewaltsamern Verirrungen der Meinungen, die uns nur in einen wogenden und schwankenden Zustand versezzen können.

So aber wird das reine Interesse an Geschichte der Menschheit von mehrern Seiten her gesichert, und ihr Werth einleuchtend.

Wenn über die Bedeutung der Idee und des Namens einer Geschichte der Menschheit in der gemeinen Meinung schon der Sprachgebrauch entschieden zu haben scheint, so ist desto mehr die Gültigkeit dieser so oft gemisbrauchten Auctorität durch einen prüfenden Rükblik auf die erste Entstehung und nachherige Behandlung jener Geschichte näher auszumitteln. Soll eine solche Geschichte der Geschichte der Menschheit gehörig ihren Zwek erfüllen, so darf sie sich nicht auf den Namen, nicht auf die unter diesem Titel erschienenen Bücher beschränken, so hat sie vielmehr auch über das Werden der Idee dieser Geschichte, über die allmähliche Auffassung einer menschlichen Entwiklung in Verbindung mit der Geschichte des Menschen sich zu verbreiten, so muſs sie folglich über die Zeit ihres Namens zurükgehen; und, wenn auch nicht alle Modificationen,

doch die wirklich charakteristischen Veränderungen umfassen, jedes Verdienst würdigen, selbst einzelne Perioden abschneiden und diese durch unterscheidende Merkmale bezeichnen.

Ich gehe von Prämissen aus, welche zum Theil die Geschichte der Historiographie überhaupt betreffen:

1) Erst muſsten dichterische Sagen in Familien entstehen, ehe prosaische (d. i. treue) Erzählungen unter Stämme sich verbreiten konnten. Erst muſsten diese gegeben und geschäzt werden, ehe man eine geistvolle Darstellung der wirklichen, vollends der wichtigern Thatsachen, d. i. Geschichte, das wirklich Geschehene mit zwekmässiger Beurtheilung erwarten durfte.

2) Erst hatte man nur Fabeln von Thieren und — mehr thier- als menschenähnliche Göttern, ehe man den Menschen treffen und schildern konnte. Und als man ihn nun gefunden hatte und zu schildern anfing, so hörte man erst die Abentheuer einzelner thierbezwingender Menschen, ehe man an eine Geschichte eines Volks, geschweige mehrerer Völker kam. Als man endlich auch diese hatte, so muſste erst die Völkergeschichte nicht blos äusserlich vervollständigt, sondern auch innerlich vervollkommnet werden, ehe man eine Menschengeschichte hatte. Erst als diese Geschichte der Menschen begründet zu werden anfing, konnte man zulezt an eine Geschichte des Menschen denken, — wenn auch nur denken.

3) Erst als man reine und eigentliche Facta rein und eigentlich beobachtet hatte, konnte man

an eine wahre und räsonnirte Geschichte; erst als man die vollständige Geschichte eines Menschen entwickelt, oder eine befriedigendere Biographie geschrieben hatte, konnte man zu einer menschlichen Geschichte kommen. Erst als man in jenen Factis wirklich menschliche Handlungen erkannte, das Menschliche in ihnen hervorheben und bezeichnen konnte, erst dann konnte man an eine Geschichte der Menschheit nicht mehr blos denken, sondern auch thätig an sie Hand anlegen und sie mit Erfolg hervorbringen. Also — der Geist, ja die Möglichkeit der Geschichte der Menschheit hing überall ab von dem Daseyn und der Beschaffenheit der Menschenkunde, also namentlich der Psychologie. Es läſst sich aus der wirklichen Geschichte diese Behauptung vollkommen belegen. Das erste Blatt des Thukydides, sagte schon Hume, ist der einzige Anfang aller wahren Geschichte. Und Thukydides entstand im Zeitalter des Vaters der Menschenkunde und Psychologie, in dem des Sokrates. Es ist ferner als anerkannt angenommen, daſs Polybius der Urheber nicht blos des Namens, sondern auch der Idee einer pragmatischen Geschichte war. Und dieser war der Freund der Scipionen und der Menschenerforschenden Stoiker. Was seit den grossen Menschenkennern unter den Britten, seit Locke und Shaftesbury auch die Geschichte, und die Geschichte durch Britten gewann, bedarf keiner weitläuftigen Ausführung.

4) Ja noch mehr — die höhere Vollendung der Geschichte der Menschheit hängt ab von der Vollendung der Menschheit. Je unverstekter ihr inneres Leben, desto ofner die Entwiklung desselben; jeder Mensch spricht da gleichsam durch seine eigne Biographie eine Geschichte der Menschheit vernemlich genug aus. Ja die Geschichte der Menschheit muſs immer einfacher, immer harmonischer werden mit der Harmonisirung der einzelnen Menschen und mit der Verschmelzung der Menschengeschlechter zu einer Menschengattung. Auch in diesem Sinne ist diese Geschichte eine einzige in ihrer Art; denn nicht blos der eigentliche Historiker, auch der humane Dichter und der Philosoph, ja nicht blos diese, sondern jeder Mensch kann durch Darstellung einer reinern Menschheit an und durch sich eine vollkommnere Geschichte der Menschheit vorbereiten helfen. In diesem Sinne wird auch die Geschichte der Behandlung der Menschengeschichte sogar eine vorläufige Geschichte der Menschheit selbst.

Will man die allmälige Bildung dieser Geschichte verfolgen, so darf man sich nicht auf die sogenannten Historiker beschränken, sondern hat jede Auffassung einer, nicht blos körperlichen Entwiklung zu berüksichtigen. Man hat ferner weit zurük zu gehen, nicht blos über die Zeit der Erfindung ihres Namens, sondern auch über das Zeitalter der Erfindung der Buchdruckerkunst. Denn wie, wenn vielleicht in der frühern Zeit bei noch unverdorbenern Menschen sogar manche glüklichere Ahndungen sich fänden, als in den spätern Zeitaltern? Wenigstens gab es von jeher und schon frühzeitig, bei nur etwas erwachtem Selbstbewuſstseyn, neben der blos das Gesehene und Gehörte erzählenden Geschichte eine andere, welche über den Sinn hinausging, und wo nicht durch den Verstand so doch anfangs durch die Phantasie das innerlich Geschehene und Gedachte als etwas Aeusseres darstellte. Von diesem Standpuncte aus ist die Geschichte der Menschheit sehr alt, erst gedichtet, dann gedacht; doch auch dort ausgehend von gewissen innern Begebenheiten.

Die erste Periode räume ich den Dichtern ein; die zweite den Dichterphilosophen, den räsonnirenden Rednern, und den praktischen Weisen; die dritte den eigentlichen Historikern und namentlich den philosophischen; die vierte endlich den historischen Philosophen, oder bestimmter, den pragmatischen Anthropologen. Schon aus der Abscheidung dieser Perioden wird man vorläufig auf die Idee der Geschichte der Menschheit schliessen können, die hier vorausgesezt wird.

I. Periode der Phantasiedichtungen über die Zeit und über die Wechsel der Vergangenheit. — Der Geist der ersten Geschichte war genealogisch, so auch der der ersten schwachen Versuche einer Geschichte der Menschheit. Die erste Geschichte der Menschheit, uns begegnend in der Mythologie, war nemlich eine Geschichte der Menschengeschlechte. Diese lebten als verschiedene Stämme in verschiednen Weltaltern. Es lebt Dichtung schon im Orient, in den semitischen Sagen der Genesis, in den Darstellungen eines kindlichen Unschuldlebens, der Erfindungen der Kainiten und der Erhaltung eines bessern Geschlechts

nach dem Ausgearteten *). Griechen verschönerten sie nur. Schon in den homerischen Gesängen, besonders der humanern Odyssee werden die wilden gesezlosen, inhospitablen Stämme von den humanern und religiösern Völkern unterschieden (*s. Od.* 6, 121.). Ein noch zarteres Dichtergefühl empfand die Leiden der Gegenwart, die Gebrechlichkeit der durch die erste physische Cultur und Verweichlichung mehr unglüklichen als glüklichen Menschen tiefer, und erzeugte mehrere Mythen. Dahin der Mythos von den verschiednen Menschen-Altern beim Hesiodos (Wirthschaftsged. 108. f.), aus denen spätere Dichter vier, vom goldnen bis zum eisernen, bildeten. Charakteristisch ist in der hesiodischen Dichtung die Ahndung, daſs ein noch bösartigeres Menschengeschlecht folgen sollte, indeſs das bessere in die Urzeit zurükgesezt wurde. Man sieht, dem Phantasiespiele, welches, von dem Leiden der Gegenwart gedrungen, auf den Glauben einer Verschlechterung gerieth, fehlte eine höhere Vernunft-Idee. Noch jezt aber ist die fortgehende, auch physische Verschlechterung der Generationen ein sehr gemeiner Glaube. Charakteristisch ist ferner die Idee, daſs mit der vermehrten Kraft in dem Menschengeschlechte ihr Uebermuth, und mit der vermehrten Cultur ihr Elend stieg. So in Vorstellungen der alten Hebräer, so bei Hesiodos. Dieselbe Reflexion liegt seinen Mythen vom Prometheus und von der Pandora zum Grunde. Dennoch enthält jener Mythos von den verschiedenen Menschenaltern die doppelte schöne Idee: Die ersten Menschen (der Urstamm) waren besser — und — ihre Seelen wurden nach dem Tode Götter und zwar sehr humane Götter, die Schuzgeister folgender Geschlechter. Spätere Dichter spielen auf alles dies oftmals an. Der Glaube an das eingreifende Walten einer höhern Nothwendigkeit blieb dabei ungekränkt.

---

*) Ein grosser Blik ist in den semitischen Sagen Gen. 6. und 19. die Bemerkung, daſs die Natur selbst ihre Blizze wie ihre Wasserschäzze zur Vernichtung verdorbener Generationen hergab, und daſs immer der bessere Theil erhalten wurde.

Hierher gehören zugleich die mimischen Darstellungen der griechischen Mysterien; denn sie sollten den Uebergang aus der rohen thierischen Wildheit zur Civilisation auch Andern anschaulich machen.

II. Periode der Dichterphilosophen und Redner und praktischen Lebensweisen. Hier formte sich der Geist der Geschichte teleologischer. Sie ging hinaus auf einen Endzustand. Nur wurden die Zwecke anfangs mit mehr oder minder Willkühr gesezt, daher zufällig bestimmt und eben so zufällig erreicht. Einem Menschenkenner wie Pythagoras entging es nicht, daſs die Menschen um ihn her auf verschiedenen Bildungsstufen standen; auf sie baute er seine Mysterien, das ist, die Grade der Eingeweihten seines Bundes. Dahin rechne man zugleich die Trennung der Geister einer höhern Welt (die jedoch von der Niedern nicht weit entfernt war) nach Abstufungen; ferner die läuternde Seelenwanderung in mehr oder minder bestimmten Cyklen (wie sie bei Pindaros *Ol.* 2. 120 f. erscheint). So sezte die zoroastrische Religionsphilo-

sophie von (drei) Jahrtausenden zu (drei) Jahrtausenden Annäherungen an die Gottheit fest. — Der grosse Xenophanes erklärte alle auf der Erde befindlichen Künste und Institute, ja selbst die Vorstellung von den Göttern für Producte von Menschen.*) Ihm folgten darin mehrere Philosophen der Folgezeit und nicht blos Sophisten, sondern auch Platon.**)

Als die eigentlich ersten Bearbeiter einer Culturgeschichte der Menschen kann man wirklich die griechischen Sophisten (mit Meiners Geschichte der Wiss. 2. S. 186.) nennen. Sie legten allerdings Erfahrungen von psychologischen Thatsachen zum Grunde, aber ihre Benuzzung blieb doch einseitig und willkührlich. Nur durch diesen willkührlichen Gebrauch wirklicher Wahrnehmungen, nicht in der Erfindung der Ideen, erkennt man die Sophisten in ihnen wieder. Ihre Zwecke waren zufällige, mehr politisch als moralisch. Doch bildeten sie zuerst die Idee eines Naturzustandes aus, wo das Recht des Stärkern allein galt und die Willkühr roher Stärke gebot, und dem ein bürgerlicher, auch sogar nun erst ein religiöser folgen muſste. So besonders der berühmte Tyrann Kritias; doch dieser wieder nur ein richtige Lehrsäzze miſsbrauchender Schüler des Sokrates.*) In diesem Sinne entwarfen sie die ersten Grundlagen einer Culturgeschichte, gewissermassen schon *a priori*, nur daſs sie Functionen, Thatsachen und politische Zwecke vermischten. Ich übergehe dabei die verschiedenen Vermuthungen der Philosophen bis herab auf die Stoiker über den Ursprung der Religion.**) Nur bei praktischen Philosophen aber konnten die Principien der Philosophie sich mit der Geschichte vereinen. Cicero beurtheilte mehrere menschliche Institute mit gesundem praktischen Verstande und ahndete schon ein fortsteigendes Verbessern der Menschen.***) Auch Seneca erkannte sehr wohl, wie sehr die Fortschritte der Vernunft gehemmt würden durch herkömmliche Meinungen.†) — Die frühern Stoiker nahmen schon eine Abstufung der Seelen bis zur vollkommensten, zu der Gottheit an;††) die spätern zeigen bereits die wichtige Ahndung eines bestimmtern Unterschiedes zwischen denen und dem, die menschlichen Anlagen ausbildenden, Menschen.†††)

---

*) S. Fragmente bei Fülleborn. Beiträge zur Geschichte der Philos. St. 7. S. 15.

**) Besser als Schelling lieſs Platon *de Leg. III. init.* Alles von einem rohen Zustande ausgehen. Tiedemann nennt ihn *Argument.* 247. sogar den Urheber der Geschichte der Menschheit. Noch hätte er mehrere Stellen hinzufügen können, die hieher gehörige Ideen enthalten.

Mit ungleich nüchternern, reinern und menschlichern Gemüthe ahndeten Judäa's begeisterte Pro-

---

*) S. die classische Stelle bei Sextus IX. 54.

**) S. die Einleitung zu *Diodor Sic.* und *Moschion* bei *Stobae.* I. 240.

***) Z. B. N. *Deor. II. 2. Opinionum commenta delet dies, naturae indicia confirmat.*

†) Vgl. *de beata vita. I.*

††) *Sextus Empir. adv. Math. IX.* 81.

†††) *Seneca Epist.* 65. *ipsa humanitas, ad quam homo effingitur, permanet.*

pheten eine Vereinigung aller Völker unter eine Gottheit, eine Verwandlung der Menschen, eine schönere Zukunft durch religiöse Versittlichung der Völker, indeſs die edelsten Wohlthäter unsers Geschlechts die erhabene Bestimmung der Menschheit immer klarer enträthselten. Ahndungen, die Jesus, der Führer der verschrobenen Menschheit zur Kindlichkeit, als die klaren Zwecke der Menschheit auffaſste, den aber nur seine sinnlichern, genieſslustigen ersten Bekenner zu einem tausendjährigen Reiche entwürdigen konnten, diese haben tiefe Bedeutung.*)

III. Periode der philosophischen, wenigstens psychologischen Historiker, die erst nach dem Cyklus der ersten Historiker folgten, und auf der Höhe der Historiographie, welche eine ausgebreitete und tiefere Menschenkunde voraussezte, standen.

Einen ächteren Charakter der Geschichte leitete durch Weckung eines tiefern und reinern Interesse als das des Handels einiger Nationen das Christenthum als Völkerevangelium ein; ihn befestigte die engere Anschliessung der Völker in den entferntesten Theilen der Erde. Die Völkerhistoriker, die sich sogar für mehr als Menschenhistoriker ausgaben, und sich als Weltgeschichtschreiber ankündigten, ob sie gleich nicht einmal die Erde umfassen konnten, sezten freilich die Geschichte der

---

*) Ganz anders der Völkerlehrer Paulus. Apostg. 17, 30. Eph. 2, 14.

Menschheit blos stillschweigend voraus, oder dies nicht einmal, wenn sie nicht pragmatische Historiker waren. Griechen und Römer, auch wo sie mit philosophischem Geiste allgemeinere Gesichtspuncte zu fassen und pragmatisch zu erzählen anfingen, dachten noch zu concret die Menschen in ihren Nationen. Aber die Schranken zwischen den Völkern und auch zwischen Barbaren und den römischen Welteroberern riſs das Christenthum allmälig, aber desto entschiedener nieder. — Die philosophischen Historiker wekten schon die Untersuchungen über den historischen Skepticismus und Pyrrhonismus, über die historische Kunst und Methode und über die Philosophie der Geschichte, die freilich erst nach der Reformation recht beginnen konnten.*) — Mehr, als die früheren zum Theil chronikenmässigen Weltgeschichten manche (schon vor Lessings Erziehung des Menschengeschlechts von Kirchenvätern geahndeten) Stufen einer höhern Leitung der, besonders jüdischen und christlichen, Menschheit benuzzen wollten, nuzte der Geschichte der Menschheit die Entdeckung Amerika's. In seinen wilden Stammen lernten die Reisebeschreiber aus sichrern Beobachtungen einen primitiven Zustand der Menschen ahnden, und französische Schriftsteller, wie **Laffiteau** und **Rousseau**, **Montesquieu** und **Goguet** wuſsten für jene neue Quelle der ersten lückenhaften Perioden der Culturgeschichte auf mehr als eine Weise zu interessiren.*) So wurde man erst von äussern Thatsachen zu Reflexionen über ihren Zusammenhang gedrungen, um bald darauf zu dem Bewuſstseyn innrer Veränderungen und ihrer Entwiklung geleitet zu werden.

So erschienen nun ganz eigentliche und besondere Historiker der Menschheit, auch unter diesen Namen. Nachdem der Däne Kraft (1760) sein instructives Buch über die Sitten der Wilden geschrieben hatte, trat als der Erste, der sich so ankündigte, und zugleich diesen neuen Titel (der sich wol zuerst in England an einer Moral in Beispielen, welche *history of man* hieſs, bildete), aber noch lange keinen neuen Zweig der Geschichte einführte, auf ein Deutscher, der Schweizer Is. Iselin.

Ohne seinen Namen erschien zuerst: Philosophische Muthmassungen über die Ge-

---

*) Zu früheren Werken gehören *J. Banister the history of Man. Lond.* 1578. 4. — *Bened. Ariae Montani liber de generatione et regeneratione Adami, s. de historia generis humani. Antwerp.* 1593. — *Traité de la communication des maladies et des passions; avec un Essai pour servir à l'histoire naturelle de l'homme. à la Haye.* 1738. 8.

*) *Ios. Fr. Laffiteau moeurs sauvages amériquains comparées aux moeurs du premier tems. II. Tom. à Paris,* 1724. 4. Rousseau zeigte in seiner Schrift *sur l'inégalité etc.* und über den Einfluſs der Wissenschaften, den unvermeidlichen Widerspruch der Cultur mit der Natur des menschlichen Geschlechts. Dagegen zeigte er die Entwiklungsart der sittlichen Anlagen in seinem *Emil* und *Contract.* — *Montesquieu de l'esprit des loix* 1755. *Goguet de l'origine des loix, des arts et des sciences* 1757. Deutsch mit Berichtigungen von Hamberger 1706—62. 3 Th. 4. — für die Geschichte der Menschheit eine wichtige Quelle, in der reifes Urtheil mit Belesenheit vereint. Goguet liefert mehr Thatsachen als Montesquieu.

schichte der Menschheit.*) Hier wollte Iselin dieser Wissenschaft durch den ersten Grundriſs zuerst eine abgesonderte Existenz verschaffen. Er führte den Unterschied ein, aber auch nur — ein, zwischen den Menschen des Geschichtschreibers und den Menschen des Philosophen (s. Vorrede), so wie den Unterschied eines dreifachen Zustandes der Menschheit, des Standes der Natur, der Wildheit und der gesitteten Stände. S. 62. ist die Geschichte der Menschheit als eine philosophische Betrachtung über die Schiksale des menschlichen Geschlechts, theils überhaupt, theils in ganzen Völkern, nach ihrem Geiste und Herzen, ihren Erkenntnissen und Handlungen, schon sehr richtig geahndet. Zwar ist vieles Heterogene beigemischt, der Gang aber erscheint philosophischer als bei Manchem der Nachfolger. Ueberdies interessirt Iselins Menschenwohl athmende Gesinnung und dessen Popularität. Die nicht blos vorausgeschikte, sondern auch in den Plan des Ganzen aufgenommene psychologische Beschreibung des Menschen blieb bis in das Werk von Jenisch hinab; andre dieser (obgleich nicht der bürgerlichen) Geschichte fremdartige Stoffe erhielten sich auch noch in vielen spätern Nacharbeiten, da das Schwanken zwischen dieser und der Universalgeschichte durch keine Gränzbesichtigung aufgehoben wurde. Daher lieferten (gleich der Naturbeschreibung der äussern Erscheinungen und Kennzeichen des Menschen, die man seit Büffon Naturgeschichte des Menschen zu nennen fortfuhr) mehrere Schriftsteller, wie Steeb, Zambaldi und Demeunier, ja selbst ausser Miller,*) unter den Titel der Geschichte der Menschheit, Henry Home, Dunbor und der belesene Falconer**) nur

---

*) Frankfurt und Leipz. 1764. 2 Bde. 8. 243 und 294 S. 5te Aufl. Basel 1786. mit des Verfassers Leben vermehrt. 306 und 397 S. 8.

*) Steebs Versuch einer allgemeinen Beschreibung von dem Zustande der ungesitteten und gesitteten Völker nach ihrer moralischen und physikalischen Beschaffenheit, Carlsruhe 1766. 8. Erweitert und verbessert: über den Menschen nach den hauptsächlichsten Anlagen in seiner Natur. Tübing. 1792. 3 Thl. 8. — *Paul Zambaldi Saggi per servire alla storia dell' uomo Venet. II. T.* 8. Deutsch von Cäsar. 2 Th. Leipz. 1784. 8. Mit Recht kürzte diese Uebers. das Original ab, welches nicht sowohl Geschichte als Beschreibungen einzelner innrer und äusserer Zustände, meist nach den psychologischen Lehnsäzzen aus Condillac und Bonnet, enthielt. Einen festen Plan vermiſst man ganz. So wird, man weiſs nicht warum in einem Capitel von der Unwissenheit, in einem vom Zufalle gehandelt. Auch er spricht viel von äussern Einflüssen. Doch gesteht er selbst, nur die nöthigsten Materialen zu einer Geschichte der ersten Entwiklung der Thiere und der gröſsten Thätigkeiten des Menschen gegeben zu haben. — *L'esprit des usages et des coutumes des differens peuples, ou Obss. tirées des Voyageurs et des Historiens par Demeunier. III T.* 1776. 8. Deutsch von Hiſsmann. Nürnberg, 1783. 8. Es enthält gute Thatsachen, aber ohne Ordnung. — *J. Miller Observations concerning the distinction of Ranks in Society. Lond.* 1771. Brauchbare Materialien.

**) Lord Kaimes gab unter dem Namen *Henry Home* heraus: *Sketches of the history of man. Edinb.* 1774. *II T.* 4. Deutsch. Leipz. 1774. Fremdartige Stoffe sind auch hier beigemischt, z. B. Betrachtungen über Krieg und Frieden, über die Armenpolicei u. s. w.; auch unerweisliche Hypothesen fehlen nicht. — *J. Dunbar Essays on the history of mankind. London* 1780. 8. Deutsch: Versuche über die Geschichte der Menschheit in rohen und gesitteten Zeitaltern, Beschreibungen des ungesitteten und gesitteten Zustandes des Menschen nach einigen inneren Fähigkeiten und äussern Lebensarten und Verhältnissen desselben in einer oft sehr willkührlichen Anordnung. *)

Im Jahre 1780. begann C. C. C. **Hirschfeld** in Kiel seine **Bibliothek der Geschichte der Menschheit** (Leipz. 1780—85. VIII Th. 8.), und

gab hier eine Idee an, welche Läuterung und weitere Ausführung verdient hätte. Er nannte die Geschichte der Menschheit (s. Vorrede zum 1. Th.) nicht blos einen Theil der Philosophie, sondern sogar ihren wichtigsten, insofern sie besonders bei den Menschen in dem ersten Naturstande verweile und zeige, was er, sich selbst überlassen, seyn könne. Er gab daher besondere Beschreibungen von wirklichen Nationen in diesen Zuständen. Diese Materialiensammlung wäre aber noch nüzlicher geworden, wenn ihr eine begränztere Idee der Geschichte der Menschheit zum Grunde gelegen hätte und pragmatische Bemerkungen der Reisenbeschreiber diese begleitet hätten.

Schlözer sagte (schon 1772.) in der Vorstellung seiner Universalgeschichte: die allgemeine Weltgeschichte sey im Grunde nichts als eine Geschichte der Menschheit. — Nach **Herders** erstem Versuche (s. unten) erschien (1780.) die in Hinsicht auf die Idee Epoche machende Schrift **Lessings**: Die Erziehung des Menschengeschlechts (dann 1786.), und enthüllte einen nothwendigen Naturgang selbst in den positiven Einrichtungen und zugleich für sie ein höheres Princip.

Die Vorstellungen, welche **Franz Baco** früher dadurch darstellte, daſs er in seinem **neuen Organon der Wissenschaften** nicht nur eine Naturgeschichte in mehr pragmatischem Sinne als seine Vorgänger zum Behuf der Entdeckung der Ursachen der Dinge auffaſste, und eine *historiam naturae liberae ac solútae* unterschied, sondern als einen Theil derselben namentlich schon eine *historiam*

Leipz. 1781. 8. Da es einzelne abgerissene Versuche sind, so ist darin kein Zusammenhang, keine Einheit des Ganzen, und obgleich manche brauchbare Bemerkungen vorkommen, so ist doch in den Räsonnements viel Declamation.

*) Noch verdienen der Erwähnung: *Histoire philosophique de l'homme. Londres* 1767. 8. — *Histoire des hommes par l'Abbé Delille* 1779. deutsch von Hiſsmann: Neue Welt- und Menschengeschichte, 1 Bd. 1781. Im Ganzen hatte der Verfasser als **Völker**historiker einen freien Blik. Der Herausgeber gab einen Zusaz: Bemerkungen über die Culturgeschichte der Menschheit S. 148—173. — *Histoire de l'homme consideré dans ses moeurs, dans ses usages et dans sa vie privée. à Paris* 1779. 12. Der Verfasser war ein frommer Mann, aber ein seichter Schriftsteller. — *A. Ferguson Essay on the history of civil Society, Edinburgh.* 1767. 4. A. Fergusons Grundsäzze der Moralphilosophie, von Garve Th. 1. Cap. 1. Geschichte der Gattung S. 11 f. Cap. 2. Geschichte des einzelnen Menschen S. 41—70. — Wielands Beiträge zur geheimen Geschichte des menschlichen Herzens (Werke Th. 14.) 1769 und 1770. — Geschichte der Menschheit und der Religion in Erzählungen zur Unterweisung der Jugend. Berlin, 1776. 8. — Ueber die Perfectibilität und Entwiklung des Menschen, in **Tetens** philosophischen Versuchen über die menschliche Natur 1777. Th. II. S. 368. — Natürliche Geschichte des Menschen in **Lossius** Unterricht der gesunden Vernunft 1777. Th. 1.

hominis annahm, für welche er wieder mehrere Specialgeschichten (so *historiam facultatum intellectualium*) entwarf, — diese und ähnliche Vorstellungen führte John Bruce in seiner 1780. zuerst erschienenen *First Principles of Philosophy* (deutsch von Schreiter 1788.) noch weiter aus. Nach der Aufstellung einer allgemeinen Psychologie, die er als eine natürliche Geschichte der Fähigkeiten des menschlichen Geistes betrachtete, deutete er eine Philosophie der Naturgeschichte des Menschen an, unterschied eine Geschichte der natürlichen und kunstgemässen Gegenstände des Genies und Geschmaks von einer Geschichte der Fähigkeiten dieser beiden Vermögen, und entwarf sogar (Cap. 2.) eine *Natural history of moral Phenomenon* sowohl des gesellschaftlichen Menschen, als des Individuums von dem rohen bis zum civilisirten, policirten und verfeinerten Zustande. Noch lieſs er darauf eine von ihm sogenannte wissenschaftliche Geschichte der moralischen Erscheinungen (c. 3.) folgen. Er würde der Idee einer ächten Geschichte der Menschheit noch näher gekommen seyn, wenn er seine Analyse minder willkührlich angewendet und den höchsten Zwek menschlicher Thätigkeit fester ins Auge gefaſst hätte.

Historischer als die Vorgänger, verfuhren einige geschäzte deutsche Schriftsteller, wo sie gleich die menschliche Entwiklung an die ethnographische Geschichte anschlossen.

J. Chph. Adelung erkannte in seinem (ohne Namen erschienenen) Versuche einer Geschichte der Cultur des menschlichen Geschlechts (Leipz. 1782. 8.) wohl, daſs nur aus dieser Art von Geschichte alle übrige Arten derselben ihre Begreiflichkeit und Erweislichkeit, so wie eigentlich das Pragmatische enthielten; doch war ihm die Universalgeschichte nichts als eine sorgfältige Geschichte der Cultur und die Geschichte der Menschheit eine Geschichte der menschlichen Natur, über die er sich nicht weiter erklärte. — Mit umfassendem Beobachtungsgeiste, analogischer Schluſskraft, genialischer Combinationsgabe und zarter Humanität schrieb Herder seine: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit.*) Schon 1774. erschien ohne Namen des Verfassers: Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Beitrag zu vielen Beiträgen des Jahrh. (190 S.) 8. Das Auch sollte (nach Vorr. zu seinen Ideen etc.) eine Note der Bescheidenheit seyn, daſs der Verfasser „neben vielen gebahnten Wegen auch auf einen kleinen Fuſssteig wiese, den man zur Seite liegen lieſs und der doch auch vielleicht eines Ideengangs werth wäre. Besonders richtete er sich gegen Franzosen, gegen Voltaire's flüchtiges Räsonnement, gegen Helvetius und Montesquieu. Hier sprach er von einer Geschichte des menschlicheen Geschlechts, wobei er die allegorischen Worte „Kindheit, Jugend, das männliche und das hohe Alter desselben“ auf einige wenige Völker der Erde anwandte und anwenden konnte, und auf die Fortrückung des 18. Jahrhunderts hindeutete. Doch fand sich hier noch viel

---

*) Leipzig, 1 Th. 1784. 2 Th. 1785. 3 Th. 1787. 4 Th. 1792. Wohlfeile Ausg. Riga und Leipz. 8 Th. 1785—1790. 8.

Declamation, wo es noch in dem Verfasser gährte. — In seinen Ideen begann er, um einen höhern Standpunct ausserhalb des Menschen zu gewinnen von Philosophie der Geschichte des menschlichen Geschlechts, von der Behauptung: „Unsre Erde ist ein Stern unter Sternen,“ beschrieb dann die Erde, Pflanzen, Thiere und ihren organischen Unterschied vom Menschen, der zur Vernunftthätigkeit, zur Sprache, zur Freiheit, zur Humanität und Religion organisirt sey, wobei er (Th. 1. S. 285 f.) in der Schöpfung unsrer Erde eine Reihe aufsteigender Formen und Kräfte annahm. Im 2 Th. sprach er von der Organisation der verschiednen Völker — als verschiedene Formen Einer Menschengattung, Sprache, Religion, ältesten Tradition. Im 3. Theile traten einzelne Völker der alten Welt auf, und Humanität wird als Zwek der Menschennatur angesehen. — Eine eigentliche, kalte Philosophie der Geschichte ist es nicht, was Herder lieferte, ob ihm gleich die Idee klar vorschwebte, eine Philosophie aus der Geschichte vermittelst Philosophie über die Geschichte zu schreiben. Belegen kann dies Werk des Verfassers in Auffindung von Analogieen fertigen Scharfsinn, dessen kühne Einbildungskraft und lebhaftes Gefühl, dessen Freiheit im Denken, welche wenigstens zum Denken Anregung geben konnte. Seine Schlüsse aus Analogieen erzwangen freilich Aehnlichkeiten, so von der niedern Schöpfung auf den künftigen unsterblichen Zustand des Menschen; freilich dichtete er oft über die Erfahrung hinaus. Geist- und lebenvoll aber war sein Vortrag und selbst belebend, obgleich oft dunkel, aus Poesie in Philosophie überschweifend. Der

Eintheilung der Menschengattung in Racen, war Herder günstig. — Statt unter jenem Titel allgemeine Grundsäzze der Auswahl, Entwiklung, Beurtheilung und Anordnung der zu dieser Geschichte gehörigen Facta zu erwarten, findet man vielmehr einen Versuch einer pragmatischen Natur-Geschichte der Menschheit, von einzelnen Völkern abstrahirt, und auf ein übersinnliches Princip zurükgeführt, vom ächten Geiste der Humanität belebt, mit treffenden Blicken, aber auch unbestimmten Räsonnements. Damit sind seine Briefe zur Beförderung der Humanität, besonders der 122. Brief zu vergleichen.

1785. Geschichte des Menschen von Villaume, 2. verbess. Aufl. Leipz. 1788. Dies war mehr eine beschreibende Seelenlehre als Geschichte; nur eine Geschichte der verschiednen Zeiten des Lebens (Kindheit bis Tod); populär, doch seicht gegen praktische Vorurtheile.

Zu den oben erwähnten Beschreibungen des ungesitteten und gesitteten Zustandes der Menschen muſs auch folgende später erschienene Schrift, die Frucht der ausgebreitetsten Belesenheit gerechnet werden:

Grundriſs der Geschichte der Menschheit von Cph. Meiners, Lemgo, 1785. (284 S.) 2te sehr verm. Ausg. 1793. (384 S.). Die neue Ausgabe hat, wie der Verfasser sagt, mehr Zusäzze, vorzüglich neue Zeugnisse, besonders aus neuern Reisebeschreibungen, als Veränderungen, ausser einer andern Benennung der Urstämme. Als Commentare zu dieser Schrift sind mehrere einzelne Abhandlungen dieses Verfassers in den Götting. Hist. Magazin, was er vereint mit Spitler seit 1787. herausgab, zu vergleichen.

Die schäzbarste Seite dieser Schrift ist der Reichthum an Materialien, besonders aus einem grossen und seltnen Schazze von Belesenheit, vorzüglich in Reisebeschreibungen. So dankeswerth dieser Sammlerfleiſs ist, so hat man doch gröſstentheils nur Ueberschriften zu Citaten, deren Richtigkeit man zwar hoffen, aber nicht durchaus behaupten darf. Bei genauerer Nachforschung bemerkt man auch, daſs er sich oft auf nicht ganz sichre Führer verläſst, daſs diese oft nicht das behaupten, wozu er sie als Gewährsmänner anführt, daſs er seine Quellen nicht immer mit der nöthigen Prüfung ihrer Glaubwürdigkeit prüft und scheidet. Die Urtheile, die meistens ganz allgemein und nicht selten zu schnell hingeworfen sind, konnten Widersprüchen nicht entgehen. Was den pragmatischen Geist betrift, so fehlt die Erforschung der Ursachen von Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, die Scheidung der Zeiten und der Cultur- und Staatsverhältnisse. Sich bei physischen Ursachen begnügend, hat der Verfasser zu sehr die Tendenz nach einer Ableitung von äussern Dingen, z. B. Geburtsumstände, Klima, begünstigt. Ohne weitere Vorsicht und befriedigenden Erweis nimmt er eine vermeintlich Alles lösende Hypothese von zwei Hauptstämmen an, die zugleich verschieden sogar in moralischen Eigenschaften wären, woraus Alles erklärt werden soll, was andre Ursachen hat.

Und nun sein aufgestellter Begrif der Geschichte der Menschheit. Er wollte zeigen, daſs sie nicht sowohl lehre, was der Mensch in verschiednen Zeitaltern that oder litt, sondern was er war oder noch jezt ist. Vorzüglich müsse sie auf die Wilden sehen. Er machte aufmerksam, daſs er die Geschichte der Menschheit als eine eigne Wissenschaft zu behandeln angefangen. Dies hieſs aber nur, daſs er sie von Geschichte der Religion geschieden, daſs Manches, z. B. Geschichte der Sprache, bequemer in der Psychologie vorgetragen werde, daſs die Producte des menschlichen Geistes schon von andern Theilen der Geschichte besezt wären. Willkührlich sprach er nach zufälliger Bestimmung über die Gränzen dieser Geschichte ab, deren nothwendige Bestimmung er doch selbst fühlte. Was in den bisherigen Theilen der Geschichte unberüksichtigt blieb, z. B. wichtige Gewohnheiten der Völker, das zog er hinein. So wollte er es von der, selbst von der räsonnirenden, Universalhistorie trennen. Auch faſst er nur einige, besonders physische Gewohnheiten auf, ohne sie unter Hauptarten der Cultur zu subsumiren. Ueberhaupt lieferte Meiners mehr die sogenannte Natur-Geschichte des Menschen, d. i. die äussere Naturbeschreibung, als Geschichte der Menschheit. An die Genealogie und den Gang derselben dachte er wenig. Doch liesse sich aus den vielen Citaten, wenn sie streng ausgewählt, ausgezogen und beurtheilt würden, noch eine sehr schäzbare Vorarbeit bilden.

Noch sind nach der Zeit ihrer Erscheinung zu bemerken:

1786. Ch. U. D. Eggers Skizze und Fragmente einer Geschichte der Menschheit in Rüksicht auf Aufklärung und Volksfreiheit, 1. B. Flensb. und Leipz. 1786. von wenigem Werthe; über einzelne Puncte, z. B. über Sclaverei.

1787. Philosophische Geschichte der Menschen und Völker von F. Mich. Vierthaler, Salzb. 1. B. (Wien 1794.) Th. 1. S. 248. f. zeichnete er verschiedene Stufen der Cultur und benuzte wieder Reisebeschreibungen, ohne den Begrif weiter zu erörtern.

IV. Die vierte Periode ward bezeichnet durch einen anthropologischen Geist und dadurch angedeutet, daſs durch das unmittelbare und innigere Bewuſstseyn der Einen und ungetheiltern Menschennatur auch die Geschichte der Menschheit Einheit gewinnen und ein Ganzes homogener Stoffe werden konnte. Nun erst wurde die, anfangs hier mehr poetisch als philosophisch aufgefaſste erhabene Bestimmung des Menschen als das Ziel und der Leitstern einer allgemeinen und nothwendigen Entwiklung der menschlichen Anlagen angenommen und in immer bestimmtern Schranken festgehalten. Dahin gingen schon einzelne Vorarbeiten und manche anfangs für die Geschichte fast verlorene Untersuchungen und Winke. Wenn schon Ferguson ausgesuchte und mit feinem psychologischem Scharfsinne behandelte Beobachtungen in einer Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft vortrug, und einer allgemeinen Culturgeschichte zubereitete, und wenn Hirschfeld die Geschichte der Menschheit sogar den wichtigsten Theil der Philosophie zu nennen wagte, so unternahm der Psycholog*) Carl Fr. v. Irwing schon 1781. eine genauere, obgleich wenig erwogene Scheidung. Sein (anonymer) Versuch über den Ursprung der Erkenntniſs der Wahrheit und der Wissenschaften, ein Beitrag zur philosophischen Geschichte der Menschheit (Berlin 1781. 8.) unterschied eine eigentliche (?) Geschichte, die sich auf wirkliche Facta gründe, von einer Andern, natürlichen oder philosophischen Geschichte der Menschen, die von der ursprünglichen Beschaffenheit ausgehe und, als eine Geschichte des menschlichen Verstandes (?) — den nothwendigen Gang vom Sinnlichen und Gegenwärtigen zum Intellectuellen und Zukünftigen, den der Mensch bis zu seiner Bestimmung durchgehen müsse, vorzeichne. Schon hier kann man den reinen Umriſs unsrer Geschichte treffender angegeben finden.

Nach den Vertheidigern der menschlichen Perfectibilität, Rousseau, Vandermonde, du Verdier, hatte sie besonders Tetens in seinen philosophischen Versuchen über die menschliche Natur scharfsinniger bestimmt, und (Th. 2.) die innere Entwiklung des Menschen durch feinere Zergliederung aufgeklärt. Den steten Fortschritt zur Vollkommenheit in grösserem oder beschränkterem Umfange bemühten sich noch gröſstentheils aus der Wirklichkeit Weishaupt,**)

---

*) Bereits 1772. hatte er seine Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen. Berlin, 8. 2te Aufl. 1777. 2 Bde. — eine Psychologie geschrieben.

**) Adam Weishaupts Geschichte der Vervollkommnung des menschlichen Geschlechts. Frkf. und Leipz. 1. Th. 1788. 8.

Steeb (mit sinnreicher Stufenzeichnung der philosophischen Cultur)*) und **Condorcet** und **Andre****) darzuthun.

Condorcet***) lieferte einen Versuch, zu beweisen, daſs die bisherige Geschichte der Menschen ein stetes Fortschreiten sey, und der künftige Gang des menschlichen Geschlechts ein gränzenloses Vervollkommnen seyn werde. Man muſs der Selbstständigkeit dieses Denkers Gerechtigkeit widerfahren lassen, und seine Grundrisse, seinen vielumfassenden Blik achten. In den Principien ist er Lockianer. Oft blieb er selbst hinter seinen, noch nicht begründeten, aber wahren Grundsäzzen zurük. Er schied Epochen; doch mehr nach glüklicher äusserer Veranlassung als nach innrer Entwiklung.

Kant, mit dem eigentlich diese Periode beginnt, betrachtete vorzüglich die **Menschengattung** im Grossen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur, nach dem alle Anlagen entwickelt werden sollten. Durch seine **Idee zu einer allge-**

---

*) J. Steeb über den in verschiednen Epochen der Wissenschaften allgemein herrschenden Geist und seinen Einfluſs auf dieselben. Frkf. 1795. 8.

) *Les Ruines de* ***Volney**. Paris* 1791. 8. Deutsch (von **Forkel**) Berlin, 1792. Der Verf. ahndete zwar Vervollkommnung der Menschheit, doch mehr Glükseligkeit als Vollkommenheit. Uebrigens ist das Ganze mehr Declamation als ruhige Darstellung.

) ***Condorcet *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain. Oeuvr. Posthume* 1795. 8. Deutsch von **Posselt**.

meinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (in s. vermischt. Schr. 1784.) wollte er keineswegs die **empirische** Geschichte verdrängen. Nur ein vorschneller Miſsbrauch seiner Idee konnte diesen Verdacht veranlassen*). — In jene weltbürgerliche Geschichte aber führte er zuerst die in der Philosophie nie ganz unbekannte Idee von einem **Antagonismus der Triebe** ein. Wie er aber schon früher den Begrif der Menschenrace bestimmter fassen lehrte,**) so zeichnete er in der Abhandlung über den **muthmaſslichen Anfang der Menschengeschichte** (Verm. Schr. Th. 3. S. 33. f.) die verschiedenen Schritte aus der Thierheit zur Vernunft, mit praktischen Winken. Bei seiner Schrift: **zum ewigen Frieden** (1795.) erregte der anthropologische Versuch (S. 47. der ersten Ausg.) den Wunsch nach einer Geschichte der Menschheit von seiner Hand. Auch den **vorhersagenden** Theil der Menschengeschichte, wie er ihn nannte, führte er auf seinen Erkenntniſsgrund zurük, der nicht unmittelbar die Erfahrung seyn konnte.***) — Dies

---

*) Vgl. **Pöliz** Geschichte der Cultur der Menschheit nach dem Princip der kritischen Philosophie mit Rüksicht auf Gesezgebung, Religion und Künste. 1. Th. Leipz. 1795. 8. Carl Ludw. **Woltmann's** Grundriſs der ältern Menschengeschichte. Jena, 1. Th. 1797. Woltmann suchte Urkundengeschichte mit der weltbürgerlichen zu vereinen.

**) 1775. Von den verschiedenen Racen der Menschen (Vermischte Schrift. Th. 2. S. 607.) 1785. Bestimmung des Begrifs einer Menschenrace (ebendas. S. 635. f.).

***) Erneuerte Frage, ob das Menschengeschlecht im beständigen Fortschreiten zum Bessern sey (Verm. Schr. Th. 3. S. 429.).

alles Vorbereitungen zu einer vollendeten Bildungsgeschichte unsrer Gattung!

In diese Zeit fällt die Erscheinung folgender, der Erwähnung werther Schriften:

1790. *Jac. Fr. Neikter D. de natura et indole scientiae, quae historia hominis inscribitur. Upsal.* 4.*)

1792. *Fr. Bouterweck de historia generis humani, doctrinae morum artisque politicae adiutrice libellus. Goetting.* 8. Hier verrieth sich das Bedürfniſs, die Begriffe von Cultur und selbst von Natur vorher genauer zu bestimmen, obgleich Bouterweck noch unbedingt von Ungleichheit der Anlagen ausging. Er beschränkte die Meinung von der übergrossen Macht zufälliger Dinge, wie des Himmelsstrichs, über den Menschen. Wenn aber auch bereits in dem Plane der Geschichte die Vorstellung ihrer kosmopolitischen Wichtigkeit sich verrieth, so ist doch von Zeiten und Völkern die Rede, mithin noch keine völlige Absonderung von der wirklichen Völkergeschichte vorhanden.

1792. Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaischen Urkunde von Fr. Schiller in der Thalia, dann in seinen kleinen Schriften 1. Th. S. 546. (verzeichnet die Uebergänge des Menschen zur Humanität und Freiheit).

1792. Die fruchtbarste Entwiklungsmethode der Anlagen des Menschen zufolge eines kritisch philosophischen Entwurfs der Culturgeschichte unsers Geschlechts von Ph. Alb. Stapfer. Bern. 8. (verfolgt die kantische Formel).

1793. Geschichte der Menschheit und Religion, freimüthig dargestellt für Freunde der Religion. Weissenf. 8.

1794. Fr. Jos. v. Mumelters neuer Versuch über die allgemeine Geschichte. Wien, 8.

1794. Allgemeine Uebersicht über die Geschichte der Menschheit und über die Verschiedenheit der Volker unsers Erdbodens. Altona, 8. (Der Verf. hat einen eigenen Begrif von der menschlichen Natur, die er für schwankend und dunkel hält. Er will das Wachsthum der Menschen in ihrem einzelnen Zustande von dem Wachsthume in der Gesellschaft unterschieden haben.)

1795. In den Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes. Nov. S. 1122. wurde die Culturgeschichte der Menschheit schon von einer Culturgeschichte der Völker unterschieden, und eine Philosophie über sie gewünscht, welche die innern und äussern, formalen und materialen Bedingungen der Cultur angebe.

1797. Ueber Menschenveredlung, eine Abhandlung in zwei Reden von D. Ith. Bern, 8.

1797. Meine Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwiklung des Menschengeschlechts (von Pestalozzi). Zürich. 8. Genialische, oft glüklich treffende und lebenvolle, doch meistens unbestimmte Schilderungen.

1797. Pölitz Abhandlung über die lezten Principien der Philosophie und über das daraus resultirende Princip zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit, — in Eggers deutsch. Mag. 1797.

---

*) Schon 1788. schrieb er *Ordo, quo ex independentia naturali in disciplinam civil. homines successerint. P. I.*

Apr. — Jul. Die Geschichte der Menschheit war dem Verf. noch die (kritische, beglaubigte, geprüfte) Erzählung der in Ueberlieferungen aufbewahrten Begebenheiten des menschlichen Geschlechts; Geschichte der Cultur der Menschheit aber die Darstellung dieser Begebenheiten mit steter Beziehung der sinnlichen und übersinnlichen Cultur auf den Endzwek der Menschheit, um von dem Einzelnen einen Schluſs auf das Ganze zu machen und den moralischen Gehalt der Individuen schäzzen zu können. Für die Fortschritte des Menschen nahm er ausser den drei Perioden (der Sinnlichkeit, des Verstandes, der Vernunft) noch eine vierte die des Gleichgewichts an, und beschrieb eine Philosophie der Geschichte der Menschheit (als ein von der empirischen Geschichte völlig isolirtes Werk), vorläufig als eine Entwiklung des Gesichtspunctes, nach welchem die Realisirung des Endzweks der Menschheit in der gegenwärtigen Erscheinungswelt beurtheilt werden muſs.

1798. *Essai sur l'histoire de l'espèce humaine par C. A. Walckenaer. à Paris*, 8. Nach einer Untersuchung über die menschliche Gattung und Gesellschaft überhaupt handelt Walckenaer nach den Beschäftigungsarten der Jäger etc. das Ganze in sechs Perioden und in jeder den Zustand der Geschlechter, der Religion, Sprache und Künste besonders ab. So wenig tief er eingeht, so liefert er doch mehreres einzelnes Brauchbares. Hätte er Condorcets heitere Ansichten gewonnen, so würde er seine Geschichte nicht mit dem Verfall der menschlichen Cultur geschlossen haben, wodurch er in einen engern Kreis des empirischen Historikers verfiel.

1799. K. G. Anton über Sprache in Rüksicht auf Geschichte der Menschheit. Görliz, 8.*)

1800. Ueber die Geschichte der Menschheit von G. Merkel, in dessen Sammlung von Volkergemälden. Lübek, 1800. S. 7—46. Mit Recht wird hier die politische Geschichte abgeschieden, so wie die Aufzählung der Anlagen und die Beschreibung des Wesens des Menschen ausgeschlossen. Der Verf. behauptete, daſs die Geschichte der Menschheit durchaus nicht eine Geschichte des Menschengeschlechts oder der Gattung seyn dürfe, und nicht einmal die allgemeine Culturgeschichte enthalten sollte. Den Umfang der Geschichte fand er durch die beiden äussersten Puncte der Perfectibilität bestimmt, worunter er wahrscheinlich ihren Anfangs- und Endpunct verstanden wissen wollte, die er namentlich durch die einfachste und zusammengesezteste Art der Befriedigung jedes menschlichen Bedürfnisses bezeichnete. Das höchste Ziel des Menschen, jenes andere Extrem ist nicht empirisch bestimmbar, mithin nicht für eine Geschichte der Menschheit zu gewinnen. Die Regel für die Anordnung der Geschichte wies der Verfasser in den Bedürfnissen nach, allein dies würde sich nicht allein auf die nothwendigen und wesentlichen Bedürfnisse einschränken, sondern auch mit Unrecht die Urtriebe und Urfähigkeiten übersehen.

1801. Jezt erschien das Werk, welches das Erste und Einzige seiner Art blieb, und in wel-

---

*) S. des Verf. Beurtheilung in den Ergänzungsbl. zur Allg. Litt. Zeitung. 1. Jahrg. N. 59. S. 473. f.

chem sich der begründete Charakter einer Geschichte der Menschheit am reinsten und vielseitigsten aussprach:

Universalhistorischer Ueberblik der Entwiklung des Menschengeschlechts als eines sich fortbildenden Ganzen. Eine Philosophie der Culturgeschichte von D. Jenisch. 2 Bände. Berlin, 1801. 8.

Jenisch nannte sein Werk Philosophie der Culturgeschichte, weil er die Grundsäzze entwickeln wollte, nach denen eine künftige, sogar jede Culturgeschichte geschrieben werden müsse; denn er erklärte durch sein Werk die Philosophie der Culturgeschichte nicht nur für angefangen, sondern auch für vollendet. Nicht zu leugnen ist, daſs der selbstständige, philosophische Geist und der psychologische Sinn dieses Werks sich eben so auszeichnet, als andre achtbare Eigenschaften. Die durchaus praktische Tendenz des Ganzen, die Menschheit, nicht blos zu beschreiben, sondern auch zu erheben, hat eine Fülle von feinen Beobachtungen wichtiger Wahrheiten, Resultaten und pragmatischen Verhaltungsmaximen herbeigeführt; die höheren Gesichtspuncte und der Blik auf den allgemeinen Naturgang, wie auf das Detail der Entwiklung haben in das Chaos sehr verschiedenartiger Materialien zuerst Einartigkeit und leichtere Ueberschaulichkeit gebracht und mehrere scheinbare Widersprüche durch das antagonistische Verhältniſs unsrer Natur glüklich gelöſst. Eine reiche, obgleich das selbstständige Urtheil nicht aufhebende Belesenheit führte den Verfasser eine Menge von oft sehr zwekmässig angebrachten Reminiscenzen, von erläuternden Beispielen und Belegen aus der wirklichen Geschichte zu. Auch in dem ersten anthropologischen Theile sind mit einem von dem Buchstaben des gewöhnlichen Schulsystems freiem Geiste bemerkenswerthe Beiträge aus eigner lebendiger Anschauung für eine ächtere Psychologie enthalten. Ein Hauptverdienst dieses Werks aber liegt darin, daſs es nicht nur die erste, aus einander gesezte und mit der Wirklichkeit unbefangener verglichene idealische Bildungsgeschichte unsrer Gattung, sondern auch insbesondere die erste, nach festern Grundsäzzen entworfene, und wenn auch nicht überall bestimmt genug ausgesprochene, doch unstreitig mit einem lobenswerthen Ausharren und steter Umsicht abgeleitete und durchgeführte charakteristische Stufenzeichnung der allgemeinen und besondern Epochen der universellen menschlichen Entwiklung, wie jedes Culturzweiges in eben so vielen skizzirten Einzelgeschichten geliefert hat. Auch ist damit zuerst die gewöhnliche Epochenabtheilung der Geschichten der Menschheit nach Lebensarten und Beschäftigungsweisen verlassen, und diese, nur als ein Zweig gröſstentheils der speciellen Geschichte der technischen Künste einverleibt worden. Dennoch schwebt das Ganze in einem gewissen Helldunkel. Von der Philosophie der Culturgeschichte gab er nicht eine bestimmte Erklärung, sondern eine Umschreibung. Durch des Verfassers Worte wird weder die Unterscheidung seiner Philosophie der Culturgeschichte von der Philosophie der Geschichte überhaupt, noch auch die Unterscheidung von jener und der Geschichte der Menschheit, die er doch ausdrüklich aufführt, erkannt. Er scheint eine Begrifsbestimmung für überflüssig angesehen zu haben, und hat dadurch zu der Bestimmung der Idee der Geschichte nichts unmittelbar beigetragen. Zugleich herrscht der Mangel an Rüksicht auf (nicht gerade einseitig zu ergreifende) naturphilosophische Auffassungen der ganzen Natur vor. Es würde das Werk an Gedrängtheit, Harmonie und Uebersehbarkeit, so wie an innern Ebenmaase und Bestimmtheit gewonnen haben, wenn des Verfs. Phantasie mit ihren Bildern haushälterischer, der Vortrag sparsamer an wortreichen Expectorationen, Wiederholungen und Exclamationen gewesen wäre. Ein anspruchlos männlicher Ton würde den Wahrheiten reinern und tiefern Eingang gewährt haben, als ein sich selbst wichtig ankündigender und absprechender Ton.

1802. Darstellung eines neuen Gravitationsgesezzes für die moralische Welt. Berlin 1802. 8. (der Verf. Prof. Buchholz.)

Diese Schrift, welche eigne und grosse Aufschlüsse über die Entwiklung des Menschengeschlechts verhieſs, und wirklich von einem Talent der Geistesgewandheit und von selbstständiger Untersuchung zeugte, wies das neue Gravitationsgesez in dem Antagonismus zweier entgegengesezter Grundtriebe, von denen der eine zur Liebe führe, d. i. des (zerstörenden) Selbsterhaltungs- und des (erhaltenden Geschlechts- oder) Geselligkeitstriebes nach, deren Widerstreit die einzige Ursache aller Entwiklung sey. Man sucht aber vergebens nach einer weitern Auseinandersezzung und Entwiklung des Begrifs, nach einer Erweisung und Begründung des Gravitationsgesezzes. Die Erklärungshypothese ist nicht neu, denn ihr Urheber erinnert selbst an

Kant und Fichte; sie ist aber auch nicht erschöpfend, was durch die Unbestimmtheit und Undeutlichkeit, so wie durch die Unbedingtheit der Behauptung jenes Antagonismus erkannt wird. Es blieb unbegründet, daſs er die einzige oder auch nur die vorzüglichste, unentschieden, ob er die mittelbare oder unmittelbare Ursache sey, und wie er mit der Entwiklung zusammenhänge; unbestimmt, ob er seinen Einfluſs schlechthin schon durch sich selbst haben und äussern könne, oder ob er Regeln befolge, ob er noch von andern Bedingungen abhänge und welche bestimmte Gesezze es seyn könnten, deren Princip sich im Antagonismus wieder finden sollte; ob endlich auch nun, wenn er einzige wirkende Ursache in dem nicht blos physischen, sondern sogar (was am wenigsten bewiesen ist) moralischen Menschen wäre; ob er nicht auch anders, auch durch seine eignen Producte und ihre Rükwirkung modificirt und beschränkt werden könne. Neben jenem Antagonismus muſste noch ein Combinationsvermögen angenommen werden, und dieses sollte aus der höchst künstlichen Einrichtung der Bildungsorgane seine Erklärung nehmen. Durch solche Machtsprüche aber hat sich kein Materialismus begründen, oder das Bewuſstseyn der Wahlfreiheit verlöschen können. — Die weitere Anwendung des Antagonismus traf nur da, wo das Unwillkührliche in der menschlichen Entwiklung und Bildung aus der Noth, oder der äussern Nothwendigkeit, wie aus den nächsten Veranlassungen enträthselt werden konnte. Allein der Verf. hat seine moralische Welt so wenig als die von der Seinigen ganz verschiedene reine und höhere, in welcher die (weder bei seinem der Vernunft substituirten Combinationsvermögen erwähnte, noch durch wahre Gründe vernichtete) Freiheit gilt, historisch deduciren können. Eben daher kann aber sein Gravitationsgesez auf dieser Welt keine Anwendung finden, mithin auch die ewige Bestimmung unsers Geschlechts nicht durch eine Gravitation eingeräumt werden.

Neben diesen beiden originellern Werken trugen andere Arbeiten dieser Zeit keineswegs das Gepräge einer höhern Vollendung an sich. So:

Histoire naturelle du genre humain, ou recherches sur ses principaux fondemens physiques et moraux, par I. I. Virey. II Tom. à Paris. An 9. 8. Ein langer Freund der Naturwissenschaft, zugleich sehr belesen, gibt Virey nach allgemeinen Betrachtungen über das menschliche Geschlecht in seinem natürlichen Zustande bis zur Civilisation Versuche über einzelne Theile menschlicher innrer und äuſsrer Verhältnisse. In der Methode ist er Meiners ähnlich. Uebrigens ist er nicht frei von dem französischen Materialismus in der Psychologie, nicht frei von Declamation.

1803. Geschichte der Cultur des Menschengeschlechts im Allgemeinen und jedes einzelnen welthistorischen Volkes insbesondere. Von Marc. Ant. Gotsch. 3 Bände. 8.

Gefühl und Bedürfniſs verrieth dieses Buch an mehrern Orten, nur gelang dem Verf. das dazu nöthige Streben nicht, weil dieses nicht fest, und jenes nicht geläutert genug war. Er wollte, wie aus seinen Bestimmungen erhellt, nicht sowohl eine Geschichte der subjectiven Cultur des Menschen, wie er sagte, geben, mithin keine Darstellung der Ausbildung der menschlichen Natur bis zu ihrer höchsten Bestimmung, als vielmehr nur eine Geschichte der objectiven Cultur der Menschen. Daher schrieb er schon in einer frühern Schrift (Ideen über ein für Oesterreich bearbeitetes Werk: Geschichte der Cultur der Menschheit als Einleitung, Vorbereitung und Uebersicht des ganzen Werks. Wien 1796. 8.) S. 55: die beste Weltgeschichte werde zugleich die beste Culturgeschichte, indem diese die Seele der Universalgeschichte sey, welche die Triebfedern zur Verbesserung in denjenigen grossen Begebenheiten enthülle, die der Universalhistoriker schildre, ohne Rüksicht auf die Menschheit. Daher betrachtete er aber auch die pragmatische Anthropologie (in Kants Sinne) als das Resultat des Studiums der Welt- oder Menschengeschichte, indem sie zu den Wahrnehmungen der Ursachen vorbereite, welche der Bildung des einzelnen Menschen und des ganzen Geschlechts zuträglich oder nachtheilig waren. Man darf daher hier keine reine wisssenschaftliche, sondern nur eine empirisch-beschreibende Culturgeschichte erwarten. — Der zweite und dritte Band ist von fremder Hand und ein Plagiat aus Iselin's, Herders, Jenisch u. a. Schriften.

1803. Skizze und Fragmente einer Geschichte der Menschheit in Rüksicht auf Aufklärung und Volksfreiheit von E. U. D. von Eggers. 3 Bde. Zweite Aufl. Koppenhagen 8. Der Verf. wollte eine eigentliche bürgerliche Geschichte der Menschen liefern, in Rüksicht auf die Glükseligkeit, welche sie zu jeder Zeit genossen. Dadurch sollte das Axiom bewiesen werden, dafs die Glükseligkeit der Menschen auf ihrer Freiheit und Aufklärung beruhe. Troz des Titels war nirgends von einer Geschichte der Menschheit die Rede; dennoch eröfnete das Buch eine Skizze der Geschichte der Menschheit, S. 5—12. ohne in der schärfern philosophischen Bestimmung der Epochen etwas mehr zu leisten.

1803. Ideen zur Geschichte des grossen Ganges der Cultur und der Menschheit in der Welt. Von D. J. G. Heynig. Zwickau. 8. Enthält vermischte Aufsäzze, von denen nur einige gewissermassen als „Ideen zum Beginnen einer solchen Geschichte“ betrachtet werden können, wenn sich auch eine allgemeine Beziehung aller auf Cultur denken läfst. Grundlegung einer Geschichte der Menschheit S. 272—304. Hier findet man aber weder eine schärfere Begrifs- und Gränzbestimmung, noch eine tiefere Begründung dieser Disciplin. Eine unbestimmte Idee von dieser Geschichte wird vorausgesezt und auf eine durchaus empirische Ansicht derselben fortgebaut.

1803. Geisteslehre nach Brownischen Principien. Zürich 8. Darin S. 387—394. Geschichte der Menschen. Hier sollte eine Geschichte der ganzen Menschheit in Beziehung auf des Verf. Grundsäzze der Psychologie geliefert werden, allein sie war nichts als eine chaotische, empirische Culturgeschichte der Nation.

1803. In J. J. Wagner's Philosophie der Erziehungskunst (Leipz. 8.) erstes Buch: Entwiklungsstufen des Menschengeschlechts.

Das Gebiet dieser Disciplin kann nur durch Begränzung der Sphäre anderer, ihr besonders näher verwandten Wissenschaften gehörig abgestekt werden. Und dennoch gewann sie auch in neuern propädeutischen historischen Schriften noch nicht ihren bestimmteren Inhalt. Sehr schwankend und in einander fliessend waren noch die Unterscheidungen, welche G. Fr. Pöschmann in s. Einleitung in die allgemeine Menschengeschichte (Th. 1. Riga 1802.) vervielfaltigter aufstellte. Er trennte die Geschichte des Menschen, als eine erzählende Beschreibung desselben nach seinen wesentlichen thierischen und geistigen Anlagen, wie nach seinem Aufblühen und Absterben, von der Geschichte der Menschheit als einer Erzählung von Veränderungen, welche aus besondern Zuständen und äussern Localverhältnissen erklärbar würden, und einzelne Völker nach ihren körperlichen und geistigen Anlagen und Beschaffenheiten, wie nach ihren Gewohnheiten und Denkarten charakterisirten. Von Beiden sonderte er dann die Geschichte der Menschen oder Menschengeschichte, welche den Bildungsgang des Menschengeschlechts, als das Product vereinigter Menschenkräfte, darstelle, jedoch noch Rüksicht auf die Zustände und Verhältnisse der Völker in sofern nehme, als der selbsthandelnde freie Mensch sie auf irgend eine Art benuzte. Dieser dreifache Unterschied beruhte, nach eignem Geständnisse, blos auf dem Mehr oder Weniger, und verweilte immer in einer engen, national bedingten Sphäre. Bestimmter hatte schon 1796. Fr. **Maier** in dem 12. seiner: Briefe über das Ideal der Geschichte S. 207. als eine Hauptaufgabe angegeben, dafs die Totalität aller Individuen, in (politische) Gesellschaften vertheilt, zur Erreichung ihres endlichen Zweckes gelangen solle, und zu dem Ende eine Geschichte der Form der Menschheit und eine des Stoffes der Menschheit geschieden. So sehr sich auch diese Idee in ihrer subjectiven und objectiven Bedeutung der Vollendung näherte, so wurde sie doch wieder zu sehr bedingt durch die enge Anschliessung an bestimmte Nationalverhältnisse.

Schelling in s. Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (1803.) schien in einzelnen Erklärungen die Realität der Geschichte der Menschheit anzugreifen und aufzuheben und sprach gegen die sogenannten Geschichten der Menschheit als falsche und ideenlose Versuche. Den Zustand der Cultur hielt er für den ersten des Menschengeschlechts und die erste Gründung der Staaten, Wissenschaften, Religion und Künste für gleichzeitig oder vielmehr für Eins, so dafs dies Alles nicht wahrhaft gesondert, sondern in der vollkommensten Durchdringung war, wie es einst in der lezten Vollendung seyn wird. Durch das richtige Urtheil gegen die falschlich sogenannten Geschichten der Menschheit hat er aber nicht eine minder zufällig und mit mehr Wahrheit sogenannte Geschichte der Menschheit verworfen, deren höhere Geltung er sogar durch eigne Aeusserungen nur bestätigt haben dürfte, indem er erworbene Mittel der Cultur annimmt, ein Zurüksinken der Wilden in ihren jezzigen Zustand behauptet, und die Möglichkeit der Erhebung zur Cultur nicht leugnet. Der Zustand der Cultur kann auch nur insofern einigermassen als der erste des Menschengeschlechts gedacht werden, sofern unser Geschlecht dann erst als ein Menschliches erkannt werden konnte, als es als ein solches gebildet erschien.

Idee der Menschheit.

Schon die Bezeichnungen des Menschen in verschiednen Sprachen zeigen, wie spät man diese Idee im reinsten Sinne fand. Entweder entlehnte man die Merkmale von äussern Kennzeichen der Farbe (אדם) oder der Schwäche (אנוש), so wie vom Ansehen, oder der Stimme (ἄνθρωποι μέροπες) oder von der Dauer ihres Lebens (βρότοι). Wie *homines* schon bei Plautus und Cicero Leute, selbst Gesinde oder Bedienten bezeichnet, so wurde *homo* im Mittelalter ein Pflichtträger, Unterthan, Vasall, Diener, und seine Menschenpflicht (*homagium*) ein Eid genannt. — Unser deutsches Wort Mensch (Mensk, Menaisk) zeigt ein 'Menschlein', Männlein an, wie schon Herder bemerkte. — Je schwerer es war, sich zu dem Begrif der Menschheit zu erheben, desto weniger wird man dieses deutsche Wort für alt halten. Da jedoch über seinen festen Sinn noch eine grosse Unbestimmtheit fortdauert, so ist eine strenge Revision und eine schärfere Unterscheidung von blos sinnverwandten Bezeichnungen bei dem Eingange in die Geschichte der Menschheit nöthig.

Der Ausdruk: Der Mensch hat sogleich eine Doppelsinnigkeit; er ist entweder blos ein collectives Wort für die einzelnen Menschen, die wirklich lebten, ein Prosopopöie des ganzen Menschengeschlechts, welches leibhaft auf der Erde umherwandelt, — oder es bezeichnet ein Ideal, das aus dem, was alle edlen und höhern Menschen gemein haben, gebildet ist und wovon, wie Wieland einmal nach Platon sagt, der blosse Schatten durch die Rizzen unsers Kerkers in unsre Seele fällt.

Sonach wird Menschheit bald im weitesten bald im engsten Sinne genommen, ob man gleich diese Idee durch den Gegensaz: Thierheit, bestimmt glauben könnte.

Menschennatur (daher Naturell) bezeichnet die allen Menschen zukommenden ursprünglichen Anlagen und eingepflanzten Urfähigkeiten namentlich zur Menschheit, wie zur Menschlichkeit in Verbindung mit einer thierischen Organisation.

Menschheit überhaupt ist die sich lebendig und bis zu dem höchsten Ziele der gesammten menschlichen Thätigkeit fortbildende wesentliche Eigenthümlichkeit jenes bestimmten Ganzen, welches zwar mehrere Menschengeschlechter in sich begreift, jedoch nur in der Einen Menschengattung bestehet; — so wie die Thierheit als die wesentliche Eigenthümlichkeit des Thiergeschlechts.

Menschenschlag, d. i. angeborne, doch noch unbestimmte Naturgattung, die zu Einem gemeinschaftlichen Stamm gehört, wobei blos die organischen Körper berüksichtigt werden. Von ihm unterscheidet sich die Menschen-Raçe, der unausbleibliche erbliche Classenunterschied der Menschen als Thiere eines und desselben Stammes. Der Menschenschlag wird nicht unausbleiblich, nicht zu einer Classeneintheilung hinreichende Kennzeichen enthalten.

Das Menschengeschlecht, das grosse Ganze der äussern Menschen — bestimmter die Menschen-Gattung, jenes Aggregat, welches aus mehrern Menschengeschlechtern besteht, mithin auch alle einzelne Menschen als Theile in sich faſst. Dieses bezieht sich auf die schon bestimmten Eigenschaften der wesentlichen Natur.

Die Menschengeschlechter (die Menschen) hingegen bezeichnen das Aeussere der Familien und Völker, — das Menschengeschlecht, wiefern es sich auf wirkliche Individuen bezieht. Denen Menschen ist die Menschheit als das lebendige innere Ganze aller Menschengeschlechter, — der Mensch entgegengesezt.

Menschthum macht den selbsterrungenen höchsten und eigenthümlichsten Charakter des Menschen aus.

Menschlichkeit, Humanität. — Schon Campe zeigte, daſs Herder dieses Wort mit vagem Begrif in unbestimmter Bedeutung gebraucht hat. Dieser nimmt Humanität (im 52. Br. S. 51.) für das Gefühl der menschlichen Natur von sich selbst in ihrer Stärke und Schwäche, in Mängeln und Vollkommenheiten, doch nicht ohne Thätigkeit und Einsicht. Nach dem 27. Brief (3, 8.) ist es der Charakter unsers Geschlechts, der uns nur in Anlagen angeboren ist, der jedoch uns eigentlich augebildet werden muſs. Dieser soll auf der Erde

die Summe unsrer Bestrebungen, ja unser Werth seyn, weil wir keine Angelität im Menschen kennen.

Menschlichkeit ist die ausgebildetere Menschheit — (wie Freundlichkeit — Kindheit). Noch hat dieser Ausdruk einige verwirrende Vieldeutigkeit. Er bezeichnet 1) nicht blos den Inbegrif der den Menschen ausmachenden relativen Eigenschaften (relativ gegen Thiere und Engel), auch nicht einmal blosse Natur-Anlage, sondern 2) Fertigkeiten, wenn auch unwillkührliche, z. B. durch Gewohnheit, angenommene. — Die nähere Bestimmung dieses Worts bestimmt nun das Relative. Also ist es a) entweder: Menschlichkeit im freilich gemeinern, niedern, sinnlichern und engern Sinne — in Beziehung auf höhere, übermenschliche, fehlerlose Wesen. Da erscheint sie wohl als blosse Schwäche, wenigstens als Passivität (zwar ist sie mehr als Naturell, aber auch nur Temperament); namentlich Fertigkeit in dem geselligen Gefühl, besonders den Aeusserungen des Vermögens des Mitgefühls, der Theilnahme, ja des Mitleidens (minder: Mitfreude). In diesem engern Sinne laſst sich freilich die (gemeine) Menschlichkeit noch von der (höhern) Humanität unterscheiden, mithin Menschlichkeit ohne Humanität denken. Allein schon Geselligkeit hängt mit Vernunft zusammen und Mitgefühl sezt immer ein Stammgefühl der Verwandtschaft mit Wesen Einer Natur voraus.

b) Oder Menschlichkeit im weitern, vorzüglich höhern Sinne steht für die eigentliche Humanität oder Vermenschlichung, — in Beziehung auf niedere, unmenschliche Wesen. Hier also begreift sie die Vollkommenheiten der menschlichen Natur, das, was der Mensch durch den freien, aber der Vernunft angemeſsnen Gebrauch seiner Vernunftanlagen werden soll.

So steht Humanität entgegen der Inhumanität — eigentlich der sich selbst zugezognen mehrfachen Unmenschlichkeit.

Fassen wir diese Unterscheidungen zusammen, so kann man sie in den Saz zusammendrängen: Entwiklung der Menschennatur zum Menschthum, Erhebung der Menschengeschlechter zur Menschengattung, der Menschen zu dem Menschen, Veredlung der blos sinnlichen Menschlichkeit zur vernünftigen durch Freiheit — dies ist des Menschen Bestimmung. Der einzelne Mensch gehört zur Menschheit, er soll Menschlichkeit ausüben und dahin streben, sich das Menschthum zu erwerben.

So muſste das Subject und der Gegenstand unsrer Geschichte bestimmt und rein aufgefaſst werden; aber sogleich verlangt auch ein Hauptprädicat desselben seine Bestimmung, was durch den Hauptcharakter der Menschheit, das ist, durch Perfectibilität erst möglich wird. Dies ist die vielumfassende Idee der Cultur.

Cultur.

Schon Hiſsmann (N. W. und Menschengesch. I. 1781. S. 141. f.) bemerkte, daſs theils ein erschöpfender Begrif der Cultur fehle, theils die Gränzen von Cultur und Uncultur noch nicht genau abgestekt seyen. Auch Herder (Ideen I. 1785. Vorr. S. 3.) fühlte es, daſs „nichts unbestimmter sey als dies Wort und nichts trüglicher als die Anwendung desselben auf ganze Völker und Zeiten.“ Jenisch (Univ. Ueb. 1, 35.) erklärte sich gegen die ängstliche Unterscheidung der Cultur von sinnverwandten Wörtern, z. B. von Anbau; er bestimmte jedoch selbst nichts Näheres. Die Bestimmung dieses Begriſs aber ist wichtig, indem man durch ihn einen Faden erhält, der durch das noch nicht genau abgestekte Gebiet einer Geschichte der Menschheit hindurch führen kann.

Zur Bestimmung des Worts, wie des Begriſs: Cultur verhilft uns theils seine Geschichte, theils eine Kritik des, besonders neuesten Sprachgebrauchs.

Das Wort kam in die Sprache unsrer Nation nicht sogleich. Erst die Gebildeteren derselben im vorigen Jahrhundert entlehnten es von den Römern und später erst ist es so einheimisch geworden, daſs man beinahe zweifeln konnte, ob vorher der Hauptbegrif uns gefehlt habe, ob wir ihn gleichwohl, wenn auch nicht in dem Umfange hatten. Die Griechen brauchten ἄγριος von dem, was wild wächst, unangebaut, daher bei Homeros von Thieren, welche nicht zahm sind. Wie ἀγρίστης vom Acker, so θηριότης und θηριωδία, *Aristot. Ethic.* 7, 1. von θήρ, gebildet. Merkwürdig ists, daſs die Griechen kein ganz erschöpfendes Wort für das Gegentheil oder für Cultur hatten, sie, die Hochcultivirten. Nur in gewissem Sinne war es ἀνθρωπισμός und παιδεία (ἐγκυκλωπαιδεία).

Cultura und *cultus* bestimmten sich von *colo* — und bezeichneten 1) ursprünglich die physische Pflege, Bearbeitung und Besorgung des Bodens. Anbau desselben; 2) Abwartung der Thiere — eben so Abwartung, Pflege, Ausschmückung des Körpers; — 3) die gütliche, ehrende Pflege, Hochschäzzung; 4) endlich auch Bildung, Ausbildung, Milderung der Seele. So schon *Horat. Ep. I*, 1, 40. *Nemo adeo ferus est, ut non mitescere possit, si modo culturae patientem commodet aurem. Cic. de Or.* 1, 8. *Homines a fera agrestique vita ad humanum cultum deducere.*

Die neuern Schriftsteller der Deutschen nahmen dies Wort desto unbestimmter in ihre Sprache auf, und hier hat es einen zweideutigen Begrif im objectiven und subjectiven Sinne. Da bezeichnet es eben sowohl 1) subjectiv — die entwickelte Anlage, erhöhte Kraft, die gewonnene Fertigkeit, ja Macht und die daraus hervorgehenden Zustände und Verhältnisse, als auch 2) objectiv — den Inbegrif der materiellen Producte jener Fertigkeiten und Zustände, wären es auch äussere Verhältnisse und Einrichtungen, die verschieden modificirten Sitten, Gebräuche, Gesezze, Gewerbe etc. Davon ist noch Cultivirung als das Geschäft der Krafterweiterung und Krafterhöhung unterschieden.

Dem bestimmtern Begrif kommen wir durch klare Auffassung des Gegentheils näher:

Uncultur. Schon das Negative in dieser Bezeichnung verräth eben sowohl etwas Passives als etwas Unwillkührliches. Sie ist mit einem Worte: Roheit, und ihrem Begriffe nach nichts anders als: der Zustand der mehr oder minder unbedingten Herrschaft des Instincts, des Beschränktseyns und Bleibens in dem Empfindungskreise, d. i. der Sinnlichkeit. Da nun hier das menschliche Eingreifen fehlt, und der Instinct des Thieres herrscht, so ist's eben darum Un-Menschlichkeit. Als solche ist sie eigentlich ein steter Zustand des Träumens, der höchsten blos dämmernden Bewuſstlosigkeit. Dieser Zustand der ohne des Menschen Schuld in ihrer Entwiklung gehinderten, zur Menschlichkeit gehörigen Naturanlagen begründet die ursprüngliche, mithin nothwendige, unvermeidliche und natürliche Unmenschlichkeit, die nicht erst selbst zugezogen, sondern angeboren ist, doch so wenig bleibend seyn muſs, als das sogenannte angeborne Genie. Diese Uncultur ist

entweder ursprüngliche natürliche Uncultur und Unmenschlichkeit, Wildheit; d. i. der Zustand des sich selbst überlassenen oder des ausser der bürgerlichen Gesellschaft angebornen und erzogenen Menschen;

oder abgehärtete Uncultur, Barbarei, eigentlich derselbe Zustand, jedoch an dem rohen Bürger oder Nationalen eines uncultivirten Staates oder Volkes.

Beide haben (wie schon Hiſsmann S. 143. einsah) wieder ihre feinere Nüancen. So ist der eine Stamm anders wild an Seen oder Ländern als der Andre, die Naudowessies am Missisippi andre Wilden als die Chiptweys am See Michigan. Doch ist die Verschiedenheit hier noch nicht groſs, noch weniger wesentlich, vielmehr nur klimatisch und von der zufälligen Lage der Natur abhängig. Eben so sind die Tungusen andre Barbaren als die Samojeden. Doch hier muſs man die Verschiedenheit als schon grösser annehmen. Sie ist zugleich schon politisch, von der — doch noch immer zufälligen — Lage der Kunst oder jenes künstlichen Verhältnisses abhängig, was man Staat nennt.

Desto weniger darf damit die wirkliche, jedoch willkührliche Abweichung von der Natur verwechselt werden, welche Verwilderung, Verbildung oder gar Verthierung, Abbrutirung heiſst. Diese trift nur Menschen, die bereits einige, wenn auch noch so wenige und geringe, Cultur angenommen hatten, doch sich mehr oder minder der schlimmern Seite der Uncultur zuneigen. Auch diese hat ihre Grade. So verwildern cultivirte Menschen unter den Barbaren, so abbrutiren menschliche Individuen unter den wilden Thieren, so verarmen an höhern Geisteskräften Menschen in Einöden, in unbesuchten Wäldern, im Kerker.

Schon aus dem Begrif der Uncultur als eines ursprünglichen und daher negativen Zustandes, ohne ein positives Streben, ohne höhere Anstrengung läſst sich die Möglichkeit wie die Idee der Verwilderung verdeutlichen. Sie unterscheidet sich wesentlich von der Uncultur durch ihr Willkührliches; die Uncultur ist unwillkührlich. In diesem Unwillkührlichen, wie in dem Zufälligen der Entfaltung, findet sich ein Hauptcharakter der Roheit, die sich in ihrer sinnlichen Beschränktheit

noch nicht selbst in der Gewalt, geschweige in Zucht hat. Nie kann das Unwillkührliche Cultur heissen. Dagegen ist dennoch schon in dem Zustande der Uncultur eine Veränderung mit dem Menschen, jedoch unwillkührlich vorgegangen, und selbst die Uncultur sezt noch einen Urzustand voraus, der aber nur Idee ist, da er schon mit der Zeugung aufhört. Da aber diese unwillkührliche Entwiklung des Menschen bis zu dem ersten Beginnen der Cultur einen Namen haben kann, so nenne ich dies nicht Cultur (denn diese leite ich nur von den Menschenindividuen selbst ab), sondern Naturzucht des aufwachsenden Menschen, die ich von der Uranlage des Menschenkeimes im Embryonenzustande her datire, in welcher die Natur (leblose und lebendige) ausser, an und in ihm, das Geschäft der ersten Erziehung übernimmt.

Aus dem Vorigen aber erklärt sich, daſs nur die Roheit anstekt, nicht aber die Cultur. Anstekkend ist nemlich nur das unwillkührlich oder passiv Aufgenommene und Aufnehmbare. Die Cultur erscheint zwar unter Rohen leicht als ein erzwungener Zustand, denn sie erfordert ein positives Bestreben. Die Kraft wird aber schwächer, wo ihr Uebung fehlt, auch ohne an ein böses Princip zu denken.

Man spricht von cultivirten Völkern. Leicht könnte ja wohl so ein jedes Volk, ja ein jeder Stamm heissen, der irgend eine Entwiklung seiner Anlagen auch nur angefangen hätte. Doch ist dies wahre, ächte Cultur? Ist unsre Cultur nicht oft und meist nur (nach Herder) verfeinerte Schwachheit zu nennen? Und wie wenig sind in einem cultivirten Volke eigentlich cultivirt!

Den obigen Prämissen gemäſs unterscheidet sich Cultur durch das Willkührliche, mithin auch durch das Verschuldete oder der menschlichen Freiheit Zukommende. Doch dies freilich wieder in verschiedenen Graden.

Sie ist daher die entweder blos willkührlich oder auch (besonnener) absichtlich oder gar (freie) zwekmässige, Erweiterung und Verlassung des (beschränkenden, sinnlichen) Instincts. Mithin ist sie nicht blos etwas Negatives: Entwilderung, Entthierung, sondern auch ein Anbau natürlicher Anlagen, eine Milderung der angestammten, und eine Entreissung aus der Macht der ursprünglichen Roheit, und so endlich eine Enthüllung des Göttlichen aus der thierischen Umkleidung, Pflege unsrer unendlichen und ewigen Anlage oder unsers Götterfunkens.

Cultur und Uncultur können also zwar innig und unmerklich in einander fliessen; in der Idee unterscheiden sie sich doch wesentlich durch blinde unwillkührliche Uebung und willkührliche Richtung der Geisteskraft. Was die Arten betrift, so ist das Wesentliche, was sie bestimmt der Zwek, worauf die Bestrebungen der Kraft gerichtet sind, minder die Beschaffenheit und das Maaſs der sich entwickelnden Fähigkeit oder Kraft selbst. Noch weniger aber äuſsre Bestimmungen, wie die Mittel, die dazu angewandt werden, oder die Folgen, die davon zurükbleiben (z. B. der wirkliche Fortgang). Nur zufällige Modification ist darin die doppelte Verschiedenheit: a) die klimatische — nach dem Naturgesez des Himmelsstrichs; b) die politische — nach dem bürgerlichen Gesez der Verfassung. Es kann aber die Cultur wenigere oder mehrere, niedere oder höhere Zwecke haben und wird dadurch einseitig oder vielseitig, unächt oder ächt. Sie ist entweder die gemeine bürgerliche Volkscultur, oder die höhere wissenschaftliche Cultur der Aufgeklärten; blind angenommene und geerbte, oder gelehrte und wissenschaftlich-praktische. Die wahre Cultur hat die eigentlich menschliche, d. i. die moralische Anlage zum Hauptzwek, und ist allein die fortdauernde und doch nie veralternde.

Was die Grade betrift, so ist der höchste, d. i. die für Menschen irgend mögliche, Cultur immer ein Ideal, sie ist nicht blos eine allseitige und die zwekmässigste, sondern auch die freiste und besonnenste. Und hier unterscheiden wir als Arten und Grade der Cultivirung, d. i. der subjectiven Erringung der objectiven Cultur Folgende:*)

1) Sinnliche, animalische, höchstens technische und ästhetische Cultur, — d. i. Entwiklung der blossen sinnlichen oder sensibeln Natur. Es ist dies ein willkührliches Aufsprossen der Kräfte aus den Natur-Anlagen, verbunden mit einem mechanischen Abrichten, Gewöhnen zum Nachahmen, hingerichtet auf Herbeischaffung körperlicher Bedürfnisse, z. B. der Haushaltung. Dies ist eine Cultur der Menschheit als thierverwandter Wesen, — mithin eine einseitige.

---

*) Jenisch fand hier blosse Wortunterscheidungen, und diese mit vornehmen Tone. S. 35.

2) Geistige oder intellectuelle Cultur der intelligiblen Natur, d. i. Ausbildung und künstliche Bearbeitung (Gestaltung) höherer, jedoch nur einzelner Vermögen, also z. B. Abglättung des Gefühls, Verfeinerung der Neigungen, Aufklärung des Verstandes, zu irgend einem Zwek. Sie ist freilich Civilisation, Policirung, und Politur, sie kann selbst wissenschaftliche Bildung, obgleich noch oft im Gegensaz gegen die praktische seyn. Daher kann sie ausarten in Ueberfeinerung, ja in Verunsittlichung; denn die Vernunft hält hier noch nicht ihr moralisches Richtmaaſs fest. Dennoch ist diese Cultur vielseitiger, als die erste, da sich hier die Bedürfnisse vervielfältigt haben (daher etwas Wahres in der fortdauernden Unzufriedenheit mit der Aufklärung liegt). Dies ist die Cultur, welche die Gesellschaft gewöhnlich zur Pflicht macht, und allerdings erkennt man durch sie stillschweigend das Daseyn eines intelligiblen Reiches an. Sie besizzen alle Menschen von dem Landwirthschafter an bis zu dem höhern Weisen, wenn ihre Werke verrathen, daſs sie aus der intelligiblen Natur geschöpft haben; obgleich Egoismus noch fortherrschen kann. Hier erscheint Divergenz in den Graden der intellectuellen unmoralischen Bildung, daher Ungleichheit der Fortschritte in den verschiedenen Bestandtheilen der menschlichen Bildung, Rükfälle, Stillstände.

3) Die religiös-sittliche Cultur, d. i. die Cultur im engsten und höchsten Sinne, — die allseitige Entwiklung und zweckmässige Unterordnung der Kräfte, die Vollendung der einzelnen Zwecke zur Erreichung des höchsten Vernunftzweks, zur Vervollkommnung der Menschheit, als einer Gesellschaft vernünftiger Wesen, — eine Veredlung und Versittlichung des ganzen Menschen mit reinem Weltbürgersinn. Freilich ist dies nur Ideal. Wer daher diese erreicht hätte, der könnte nie zurüksinken. Ob die Gattung bei dem Wechsel der Individuen jene Vernunftherrschaft über das Sinnliche erreichen könne, darauf kommt es nicht an. Die Hauptsache ist, daſs sie sich dem Ideale nähere, ihm immer klarer zustrebe.

Daraus ergeben sich folgende Folgerungen:

1) Alle diese drei Arten der Cultur können und sollen sogar vereint seyn. Sie sind es gewöhnlich in niedern oder höhern Graden, also auf tausendfach verschiedene Art.

2) Jede dieser Arten der Cultur hat ferner ihr besonderes Ideal, d. i. ihren höchsten Vollkommenheitspunct, der sie erreichen kann und soll. Die sinnlich-ästhetische soll den Naturgesezzen der Körperwelt, die geistigwissenschaftliche den Naturgesezzen des Gemüths, die religiös-moralische den Freiheitsgesezzen der Geister gemaſs seyn. In diesem Sinne können sie auch alle mit einander bestehen und sollen es auch.

3) Die Apologieen der Cultur sind überflüssig, wenn man Cultur in diesem vielumfassenden und harmonischen Sinne zu begreifen suchte. Die unbedingten Culturverächter, wie Rousseau und A., richten sich schon selbst, wenn sie den Culturzustand der Menschheit für einen gezwungenen Nothstand erklären; denn diese Cultur ist eine einseitige und willkührliche Abrichtung und nichts weiter. Ganz anders verhält sich's mit der all seiti-

gen und moralischen Cultur, welche eine freie Erhebung über den zwingenden Instinct, eine Vergöttlichung unsres thierischen Geschlechts ist. Sie bringt Ordnung und Licht und Friede in die Gesellschaft. Cultivirt der Mensch (sagt Bendavid wahr) blos seine äussere sinnliche Natur, so muſs er sich verschlimmern; cultivirt er aber vorzüglich seine innere übersinnliche Natur, so muſs er sich selbst verbessern.

4) So läſst sich aber auch das Verhältniſs der Geschichte der Menschheit zur Geschichte der Cultur näher bestimmen.

Menschheit war das Subject, war das Ganze der Grundeigenthümlichkeiten, welche das Wesentliche der Menschen-Natur ausmachen; Cultur dagegen das nicht zufallige sondern nothwendige Prädicat, welches auf ihren wesentlichen Grundeigenthümlichkeiten, namentlich ihrer Perfectibilität beruht, und aus dieser selbst hervorgeht. Beide bestimmen sich wechselseitig. Es gibt kein Menschthum ohne Cultur der Menschheit; es gibt keine Cultur ohne Menschen-Anlage und ohne Menschheit. Keins kann ohne das Andre werden und beharren.

a) Die Geschichte der Menschheit deutet also mehr den objectiven Zwek (Menschthum und Menschlichkeit), die Geschichte der Cultur mehr das objective Mittel (Zucht und Erziehung) an. b) Die Geschichte der Menschheit umfaſst zugleich das unwillkührliche Ausarbeiten, die ersten blinden Thätigkeiten des Menschen, die ersten Vorbereitungen der Geschichte der Cultur; die Geschichte der

Cultur verweilt blos bei dem besonnenern und absichtlichern Streben. Die tiefſte Uncultur gehörte streng genommen auch nicht einmal in eine Geschichte der Menschheit, eher der Menschen. Die höchste Cultur aber ist so idealisch, daſs sie in einer Geschichte der Menschen, wie sie sind, gar nicht vorkommen könnte (denn noch sah eine solche Cultur kein Menschenauge); dagegen gibt sie der Geschichte der Menschheit die lezte Periode an. c) Uebrigens kann in einer Geschichte der Menschheit von der physischen Cultur weniger (nur als Veranlasserin der höhern) als von der sinnlichen (obgleich einseitigen) die Rede seyn. Die Geschichte des physischen Menschen oder die Darstellung der Veränderung seines Körpers kann nur untergeordnet Realität haben. So finden wir aber in den gewöhnlichen sogenannten Culturgeschichten nur eine empirische Geschichte der Cultivirung des gesellschaftlichen Zustandes oder der Menschengeschlechter und Staaten.*)

Idee der Geschichte.

Prämissen: 1) Zufällig entstand der Begrif der Geschichte, auf gut Glük wurden Versuche ihrer Zusammensezzung gewagt, ohne höhern Leitstern. Daher die lange, und zum Theil auch jezt noch fortdauernde Einseitigkeit und Engbrüstigkeit der Geschichte.

---

*) Nach Pöschmann machen die sogenannten Culturgeschichten eigentlich keine besondere Classe aus. Sie sind, je nachdem die Verfasser ihren Gegenstand glüklich oder unglüklich behandelten, mehr oder minder Menschengeschichte oder sollten es wenigstens seyn.

Dieser Begrif bildete sich in auf einander folgenden Graden aus: Sie war a) übertriebene Wiederholung der auffallendsten Begebenheiten und Merkwürdigkeiten. Unhistorische Sagen und fragmentarische Ueberlieferungen verbanden sich mit Mythen der Epiker und Dramatiker. Nachzählungen — doch nicht einmal treue Be-schreibung.

b) Memoires oder Beschreibungen der ersten Prosaiker als der ersten historischen Erzählung einzelner Begebenheiten. Naturalisten, — entweder als treulichste und schlichte Aufzeichner mit blindem Glauben ohne Urtheil, oder als sogenannte pragmatische Historiker, d. i. als willkührliche Bestimmer eines zufälligen oder niedern Zweks.*) Höchstens und im mildesten Sinne erklärten sie den Zusammenhang der Begebenheiten unter sich, aber ohne Aufblik auf einen höhern Zwek. Wie Vieles in dieser Geschichte und ihrer Reflexion gleicht da noch sehr den gemeinen Stadtsagen. Zeugen allein thun es da noch nicht.

c) Bildungsgeschichte der Verhältnisse und Verfassungen der Nationen; — Darstellung von Begebenheiten, die ein Ganzes bilden,

---

*) In diesem Sinne hatte Hippel Recht, wenn er sagte: Geschichte ist eine durch Völkerrecht und Convention beliebte Art, den Gegenstand von einer gewissen Seite zu zeigen.

eine Einheit der Begebenheiten im Caussalzusammenhang und mit einem Zwek. Allerdings war dies eine höhere Ansicht, welche grosse Männer faſsten, die jedoch noch immer nicht frei von politischen Vorurtheilen blieben. (So Macchiavelli der schon ein Nothwendiges in den menschlichen Handlungen ahndete, indem die Menschen thäten, was sie thun müſsten.)

d) Allmälige Entwiklungsgeschichte des menschlichen Geschlechts zu seiner Bestimmung, wobei der Geschichtschreiber seinen Weltbürgersinn jeden Patriotismus unterordnet, und wo der historische Grund und Boden fest ist. Dieser lezte Begrif ist eigentlich noch von keinem empirischen Historiker ausgeführt, und existirt bis jezt nur in den Köpfen historischer Philosophen.*)

2) Soll es besser um die Geschichte selbst stehen, so ist nicht nur der gangbare Begrif derselben einer strengen Kritik zu unterwerfen, sondern vorzüglich auch der Erkenntniſsgrund ihrer erschöpfensten Idee genau anzugeben. Und dieser Erkenntniſsgrund liegt nur über der gemeinen Geschichte, d. i. ihre Idee kann nicht aus Erfahrung, also auch nicht aus der Geschichte selbst, sondern aus der Vernunft vermittelst der Reflexion gewonnen werden. Daſs man durch blosse Induction zu einem vollständigen Begrif komme, zeigt schon die

---

*) Hier läſst sich das in einem höhern Sinne sogar empfehlen, was Hippel tadelte: nicht die Geschichte erzählen wir, sondern wir erzählen uns selbst in der Geschichte; nur soll man statt seiner Individualität seine allgemeine Menschennatur berücksichtigen.

Uneinigkeit der Gelehrten über das, was Geschichte heissen soll.

Die Geschichte hat es mit dem Geschehenen zu thun. Dieses Geschehene ist Thatsache; die Thatsache aber jeder wahrgenommene objective Wechsel an einen schon Vorhandenen (mithin keine Schöpfung aus Nichts, keine isolirte Erscheinung ohne bestimmten Zusammenhang) oder jede Veränderung an dem Unveränderlichen, jedes Werden an dem Seyn und zwar nach nothwendigen Gesezzen. Daher ist Unfactum, entweder völlige, ja absichtliche Dichtung, oder halbe Dichtung, d. i. unwillkührlich eingemischter Schluſs.

Sonach sezt jede Thatsache voraus 1) etwas Unwandelbares, etwas absolut Beharrliches als Grundlage alles Werdens. Dies ist das Seyn — etwas Reales. 2) Ein helles Bewuſstseyn; — sonst könnte jener Wechsel nichts Objectives werden, er bliebe blosse subjective Erscheinung. Daher gibt es Thatsachen des Bewuſstseyns. Daher kann das, was jenseits unsers Bewuſstseyns liegt (z. B. alles Wunderbare) nie Gegenstand der Geschichte werden.

Daraus geht der näher bestimmte allgemeine Begrif der Geschichte oder der Kenntniſs des Geschehenen hervor. Wenn die sogenannten Gesichte oder Visionen zwar nur Erscheinungen, aber doch eine Reihe derselben in einen gewissen, wenn auch noch so losen, Zusammenhange darbieten, so hat man bei Geschichte ebenfalls an eine Entwiklung- und Darstellung einer naturgemässen zusammenhängenden Reihe von Veränderungen [illegible]

Unveränderlichen und Beharrlichen zu denken, jedoch nur sofern sie vor unser Bewuſstseyn kommen können.

Daraus folgt sogleich: 1) es gibt Geschichte, nur für den Menschen, als für den Besonnenen, der sich zum Bewuſstseyn erhebt; nicht für den Träumer, nicht für den Leidenschaftlichen. Insbesondere kann nur der die Geschichte unsers Geschlechts ganz auffassen, der ein reinmenschliches Gemüth in sich bewahrt. 2) Dagegen ist auch jedes Bewuſstwerden eine Geschichte, und die lauterste, gewisseste und klarste Geschichte, die es geben kann, sofern die einzelnen Merkmale einer Handlung oder Thatsache sich allmälig und immer heller vor unserer Seele entwickeln. Daher kann die Geschichte irgend einer Begebenheit auch nur der darstellen und mittheilen, in dem es bereits hell wurde; nur der Erfahrne im höhern Sinne. 3) Es gehört die sinnliche Zeitbedingung nicht zu den nothwendigen Merkmalen der Geschichte.*) Das Chronologische ist nichts als eine der möglichen Darstellungsarten und dabei ein Wiederhalt für das (durch einzelne Zeitdata und Zeitfolge erleichterte) Bewuſstseyn, mithin immer nur untergeordnet dem höhern Begrif des Werdens an dem Seyn. 4) Der Gegenstand der Geschichte ist nicht das Bleibende, sondern das in der Zeit Fortschreitende, Veränderliche, also nur das

---

*) Nur übertrieb dies Grohmann, der die Geschichte systematisch, statt einartig und auf einander folgend nach dem Gesez der Caussalität, haben wollte.

Zufällige. Doch dieses Zufällige muſs auch als nach nothwendigen Gesezzen erfolgend gedacht werden. Daher ahndet der ächte Historiker in allen, selbst moralischen Erscheinungen nöthigende Ursachen, die sie hervorbringen muſsten, wenn es auch nicht grade die äussere Nothwendigkeit war.

5) Ihr Gegenstand ist die Entwiklung der Naturkeime, doch nicht die blinde und unwillkührliche, an die Schranken der Zeit gebundene (z. B. die Entwiklung der allmäligen aus den Menschenstamme entstandenen verschiedenen Menschenracen; — dies gehört zur äussern Naturbeschreibung), sondern die über den blossen Mechanismus erhobene, willkührliche und geistige.

6) Ihr Gegenstand ist auch nicht das durchaus und im Detail Regelmässige, und (nach einer *a priori* zu berechnenden, und aufzufindenden nothwendigen Regel) periodisch Wiederkehrende, — sondern das Progressive, das wenigstens merklich Fortschreitende. Daher sind nicht alle Völker historische zu nennen.

7) Geschichte überhaupt ist dennoch nur von Wesen möglich, die den Charakter einer Gattung führen, sie ist nur da, wo man ein Ideal am Ende sieht und wo bei allen unendlich-mannichfaltigen Abweichungen von diesem Ideal im Einzelnen dennoch Congruenz mit diesem Ideal im Ganzen und im Grossen statt findet. Wurde die Totalität des Geschehenen nicht als Streben nach Realisirung einer Idee dargestellt, so lieferte der Geschichtschreiber nichts als ein blosses Mannichfaltige in Reih und Glied gestellt.

Wechselseitiges Verhältniſs der Geschichte und Philosophie.

A. Gemein haben Beide gewisse Merkmale. Es ist ein altes Vorurtheil, daſs Philosophie und Erfahrung unverträglich seyen und im Zwist leben müſsten. Freilich schien die Meta-physik sich der Physik entgegen zu sezzen. Beide Disciplinen werden ihren Resultaten nach, auf einem höhern Standpunct immer mehr als dieselben erscheinen. Beide stehen unter dem höhern Begrif der Erkenntniſs, beide haben sogar einerlei Object — die Welt; beide unterstüzzen sich auch wechselseitig.

Ihre Verschiedenheit liegt blos in den Standpuncten, d. i. in den, troz der Identität ihres Objects, doch einander ganz entgegengesezten Ansichten desselben, und An-griffen. Diese verschiedenen Ansichten aber rühren her a) von den verschiedenen Quellen ihrer Erkenntniſs. Die Geschichte ist eine Erkenntniſs aus den zufällig gegebenen Stoffen, *cognitio ex da-tis;* dagegen die Philosophie eine Erkenntniſs, die durch Selbstthätigkeit des Geistes, durch sein allgemeinstes, nothwendiges und unbedingtes Handeln — also *a priori* — hervorgebracht ist — *cognitio ex factis.* b) — Von der Art der Erkenntniſs. Geschichte verhält sich so zur Philosophie, wie das Aufnehmen (des rohen) und des Zurükgeben (eines veränderten Stofs) oder wie die Aperception und die Reflexion, wie das Wahrnehmen des Sinnes und das Sezzen der Vernunft — wie das Empfinden und das Wissen, wie das Unmittelbare zu dem Mittelbaren, wie blosse Anschauungen oder höchstens

Wahrnehmungen zu der Erfahrung (denn die Erfahrung umfaſst auch mehr als die blossen sinnlichen Eindrücke und Anschauungen. Sie würde nicht Erkenntniſs seyn, wenn in ihr nicht mit dem empirischen Vorstellungen auch reine, oder solche Bestandtheile verbunden würden, die *a priori* aus dem Gemüth entspringen). c) Von der Art der Thätigkeit; — wie die leidentliche Thätigkeit des Welterfahrnen zu der Selbstthätigkeit des Weltbürgers, wie das Nothwendige zu dem Freiem, das Bedingte zu dem Unbedingten. d) Von der Art ihrer Stoffe oder Producte. In der Geschichte finden wir zufällige und mannigfaltige, in der Philosophie nothwendige und einartige. Daher interessirt jene mehr das Gefühl, ja diese interessirt gar nicht, wenn sie einförmiger todter Buchstabe ohne das lebendige Streben ist, oder wird. e) Von der Art der Anordnung und Darstellung der Stoffe.

Der wechselseitige Einfluſs der Philosophie und Geschichte liegt darin, daſs Philosophie

a) dem Geschichtforscher die reine Idee gibt, welche er durch die Geschichte durchzuführen hat, und ihm die Richtung auf bestimmte Merkmale des Gegenstandes, den er aufsucht, ertheilt, und eben dadurch zugleich Kriterien für die Auswahl jeder besondern Geschichte. Sie sichert ihm ferner in der Bestimmung der Grade der Gewiſsheit, da nichts, was der Philosophie widerspricht, gewiſs seyn kann, wofern nicht Wunder zur Geschichte gezogen werden sollen. Die Philosophie ists endlich, die den Pragmatismus für die Geschichte hergibt.

b) Dem historischen Künstler gibt der Philosoph (der in ihm selbst in Einer Person vereint seyn kann) den höchsten Zwek oder die reinste Idee, ein sichres regulatives Princip; sie wekt ihm den Sinn für Einheit des Strebens nach diesem Princip zu jenem höchsten Zwek.

Dagegen nimmt der Philosoph von der Erfahrung erst die äussere Möglichkeit zu philosophiren, den Stof, die Vielseitigkeit, die Begränzung.

Philosophie der Geschichte.

Philosophie der Geschichte kann heissen:

1) Philosophie der Geschichte in formeller Bedeutung. Sie macht eine auf Principien gegründete Untersuchung des Begriſs, Inhalts, Umfangs und der Behandlungsart, eine Philosophie der Erfahrung wie Philosophie der Natur, des Menschen, d. i. so viel als Theorie der Geschichte, oder Geschichtswissenschaft aus. Dies wäre eine auf Geschichte angewandte Logik; Oder, in metaphysischer Beziehung, eine Begründung ihrer Möglichkeit oder Deduction ihrer innern Natur. Ohne eine solche Philosophie würde die Geschichte geschichtlos erscheinen; sie kann aber selbst nur eine Propädeutik darstellen und muſs als solche in der Geschichte selbst vorausgesezt und durch Befolgung anerkannt werden.

2) Philosophie über die Geschichte, d. i. eine durch Induction von möglichst mannigfaltigen Thatsachen erhaltene Sammlung allgemeiner Bemerkungen, Säzze und Regeln in systematischer Ord-

nung, kurz eine historische Analogie, welche zu einem wahrscheinlicheren und festern Pragmatismus diente. Ist dies ungeordnet, so ists ein, oft principienloses, Räsonnement über die Thatsachen. Diese allein kann eine besondere Wissenschaft constituiren und ihre Construction ist in der That für die Sicherheit der Geschichte immer eifriger zu wünschen.

3) Philosophie aus der Geschichte, d. i. ein aus der Geschichte gezognes, mehr oder minder geordnetes Aggregat von Resultaten, nicht, wie die Vorige, zum Behuf der Geschichte, sondern der Philosophie, namentlich der Psychologie, der Politik u. s. w. Diese kann nicht eine besondere Wissenschaft bilden, kaum eine Philosophie (die Herder nicht für eine Geschichte der Menschheit hatte verkaufen sollen).

4) Philosophie über die Geschichte hinaus, eine Wissenschaft der Geschichte *a priori*. Diese, wie jede Geschichte rein *a priori* hebt sich eben so selbst auf, wie eine sogenannte reine Seelenlehre.

Die Geschichte der Menschheit ist keine Philosophie der Culturgeschichte, sondern diese Geschichte selbst. Jene sezt sie nur in dem Sinne der auf den ersten Stellen erwähnten Philosophie voraus.

Idee der Geschichte der Menschheit

Es soll die Geschichte der Menschheit weder ein Gedicht, noch eine Hypothese und blos hypothetische Erzählung seyn, sondern eine Darstellung des nothwendigen innern und äussern Ganges der bedingten Natur und des freien Aufstrebens aller Individuen zu einem Geschlechte, — ja zu der Gattung als zum Unbedingten.

Und so ist Geschichte der Menschheit die (naturgemässe, sinnlich verknüpfte) Darstellung der (unter allgemeinen Bedingungen) nothwendig erfolgenden Erregung, Entwiklung und Aufbildung der (perfectibeln) Menschennatur (als ursprüngliche Anlage) zu dem Menschenthume (als höchstem Menschencharakter).

Da die subjective Cultur, oder die allseitige Cultivirung (nicht blosse Disciplinirung und Civilisation, sondern auch Versittlichung) ein aus der menschlichen Perfectibilität nothwendig hervorgehendes Prädicat ist, da es auch keine objective Cultur ohne Menschenanlage und ohne Menschheit geben kann, so ist die Geschichte der Menschheit auch als eine historische Darstellung des allgemeinen und nothwendigen Ganges der subjectiven und objectiven Cultur der Menschengeschlechter zu betrachten, nur daſs die Cultur als solche mehr die willkührlichen Thätigkeiten und Erzeugnisse begreift, indeſs die erste Entwiklung der Menschenanlage eine unwillkührliche ist.

In der Geschichte der Menschheit erkennen wir die reine Abschattung der wesentlichen Veränderungen, welche die Menschenmassen (im Grossen) ihrer Bestimmung zuführen können und zum Theil auch müssen, — mithin auch die Enthüllung des leisern, dem gemeinen Auge entfliehenden, Fortschritts der Gesammtheit der Menschengattung zum Menschenadel, d. i. zur Realisirung der höchsten Bestimmung und des endlichen allgemeinen Geschiks ihres Geschlechts.

Wer diese Geschichte umfaſst, der verliert über dem Thierischen am Menschen, nie das Göttliche in ihm, aus dem Auge; der vergöttert aber auch nie das Sinnliche; der erkennt auch in dem schwachen kindlichen Aufstreben bereits den Menschen im Umriſs, und in dem Absterben des greisenden Körpers den Menschen in höhrer Vollendung; der findet auch in dem Kleinen das Grosse, in den verkehrten Bestrebungen einen mislungenen Versuch sich zum Unbedingten zu erheben.

Diese Geschichte ist aber

a) weder Philosophie, noch auch Philosophie der Geschichte.

b) Sie ist nicht Philosophie des Menschen oder psychologische Anthropologie. Von dieser unterscheidet sich die Geschichte der Menschheit überhaupt dadurch, daſs sie die Psychologie voraussezt und auf ihr fortbaut. Die empirische Psychologie hat es mehr mit der Aufzählung, Beschreibung und Anordnung der ursprünglichen Anlagen und Hauptkräfte in der Natur des, und den Hauptverschiedenheiten der Menschen, wie der Gesezze der besondern und gemeinschaftlichen Wirksamkeit jener Kräfte zu thun und muſs Erklärung der Hauptverschiedenheiten oder Haupterscheinungen (ohne Rüksicht auf ein Hinstreben zu einem Ideal) liefern. Dagegen eröfnet die Geschichte der Menschheit die Entwiklung der Anlagen und Kräfte nach diesen Gesezzen und zwar in verschiednen innern und äussern Verhältnissen, so wie das Zusammenwirken jener Anlagen im Zusammenhange mit andern lebendigen Wesen (in der Gesellschaft — in den Menschengeschlechtern), wie mit der ganzen grossen äussern Natur — und das Zusammenstreben der Kräfte zu einem höhern Ziele. Die Geschichte der Menschheit sezt als Kenntniſs der ursprünglichen Anlage und abgeleiteten Vermögen des Menschen und ihre Eintheilungen voraus, nimmt sie daher nicht, (wie bei Jenisch) mit, wohl aber die Bildungsmittel, welche die Psychologie nicht berühren kann. Wo der Historiker je die menschlichen Kräfte und Triebe betrachtet, da betrachtet er sie aus einem höhern, einem teleologischen Standpuncte. Ja die Geschichte der Menschheit beschränkt sich nicht auf das Wirkliche, sondern reicht zu dem Möglichem, sofern dies in Erfahrungsgesezzen begründet ist.

c) Sie ist nicht die gemeine Welt- und Menschengeschichte, die doch eigentlich nicht viel mehr als eine chronologische Specialgeschichte einzelner Völker ausmacht. Die Geschichte der Menschheit hat zwar nicht ihr Anschauliches, was von ihrer Mannichfaltigkeit herkommt; dagegen ist sie ihr Abbild in grössern Zügen und Aufrissen; sie weilt nicht bei einzelnen Thaten oder Handlungen, sondern bezeichnet ihre Wurzel, ihre Art, ihren Geist; vielmehr ist das Besondere der Staaten abgestreift und der Geist bleibt. Sie geht dafür auch tiefer in das menschliche Gemüth und in das Ganze ein, als die gemeine Geschichte es darf. Die

Geschichte der Menschheit ist daher kühner — sie dringt nicht blos in die Zukunft, sondern auch in die Gesinnung, die Triebfedern des Menschen. Sie ist weitaussehender. Wohin nur einzelne Individuen drangen und nie die Gattung, das sieht sie als ein Werk der Menschennatur an. Eben daher ist sie im Ganzen vollständiger, wenn auch nicht im Einzelnen detaillirter; daher sogar wahrer wie keine äussere Geschichte durch ihr tieferes Eindringen, und darum minder verwirrend, weder durch Fülle, noch durch Unordnung der Thaten, vielmehr aussöhnender mit dem Genius der Menschheit.

d) Und doch ist sie Geschichte; und daher weder ein willkührlich erdichtetes, etwa ins Schöne gemaltes und übertriebnes Menschengemälde, noch ein idealisch ersonnenes Ideenspiel. Vielmehr war und ist es im Einzelnen hie und da wirklich und immer wahr, und erscheint nur darum als ein grosses Drama mit Acten, weil sie reiner und ohne Einmischung aufhaltender Erscheinungen ist. Vielmehr macht sie eine der Natur völlig gemässe und treue Darstellung des wirklichen, nur nicht äusserlichen, so schnell sichtbaren Lebens aus. Sie entlehnt von der Erfahrung die Hauptdata und bringt die Mannichfaltigkeit der Producte des menschlichen Gemüths zur Einheit des gemeinschaftlichen Fortschreitens.

So ergibt sich als Resultat: Geschichte der Menschheit sezt Psychologie voraus; dagegen wird sie wieder vorausgesezt von der Geschichte der

Künste und Wissenschaften (namentlich der Philosophie). *)

Noch läſst sich die Geschichte der Menschheit von Naturgeschichte des Menschen, welche blos empirisch die Veränderungen der menschlichen Natur durch die Perioden ihres Daseyns hindurch verfolge, unterscheiden. Kann man unter Naturgeschichte noch die Erde und Thiere begreifen, so ist dies nichts als historische Naturkunde und nicht Geschichte, mithin eine blosse Beschreibung der äussern Kennzeichen, Erscheinungen, Veränderungen und Unterschiede der Menschen, allein nichts weniger als eine Entwiklung, eine Hinsicht auf den innern Menschencharakter und übersinnliches Menschenthum. **)

---

*) Als Geschichte der Erfindungen wurde die Geschichte der Menschheit doch stillschwegend von Herder und selbst von Jenisch mitbehandelt, obgleich diese nur den Stof dazu gibt.

**) J. A. Schultes Versuch eines Handbuches der Naturgeschichte des Menschen nebst einer allgemeinen Einleitung in die Naturgeschichte des Thierreichs. Regensb. 1799. 8. — enthält eine nicht streng geordnete Beschreibung des Aeussern der Menschen und, nach der Analogie von der gewöhnlich sogenannten Naturgeschichte, durfte er auch nichts mehr seyn. — C. F. Ludwigs Grundriſs der Naturgeschichte der Menschenspecies für akadem. Vorles. Leipz. 1796. (wo ein festbegränzter Begrif, und die das Ganze zusammenhaltenden Principe der Auswahl vermiſst werden.) *W. Smellie's Philosophy of natural history.* Deutsch mit Zusäzzen von Lichtenstein, herausgegeben von E. A. W. Zimmermann. Berl. 1791. 8.

Die Geschichte der Menschheit ist endlich auch nicht Geschichte des menschlichen Geistes, Herzens und Willens, sofern diese blosse Naturbeschreibung der Gemüthskräfte, wenn auch eine genetische, wäre. Vielmehr hat sie es nur mit der Ausbildung dieser schon vorausgesezten Kräfte, mit ihrer Richtung durch innere und äussere Bedingungen, mit ihrem Geiste durch innere und äussere Bedingungen zu thun.

Der Geist dieser Geschichte sey weder weichlich jammernde Philanthropie, noch kekke Anmassung des Menschen als Herrn der Schöpfung, sondern Weltbürgersinn, mit dem Blik auf Welteinrichtung. Dieser Geist aber wird sich immer mehr in dieser Geschichte erheben und sich in Gerechtigkeit gegen niedere Classen auflösen, je vertrauter der Mensch mit seinem wahren Standpuncte innerhalb der Welt werden wird. Eben daher muſs sich der Pragmatismus dieser Geschichte der Menschheit mit der Menschheit selbst veredeln.

Die Geschichte der Menschheit selbst zerfällt in zwei Haupttheile:

1) einen allgemeinen; — Universalgeschichte der Menschheit, die allgemeine menschliche Entwiklungsgeschichte, — idealisch, —;

2) einen besondern; — Specialgeschichte einzelner Bildungsarten und Menschenarten. Dahin gehört eine Geschichte der Geschlechter und ihres

wechselseitigen Verhältnisses.*) An die Specialgeschichte schlieſst sich die wirkliche Geschichte der Cultur, die weit regelloser ist, am nächsten an.

---

*) Hier wäre die Aufgabe: Wie entwickelten die anfangs abgesonderten und sich, leider selbst noch in der Ehe, weit von einander trennenden Geschlechter in sich abgesondert den Menschencharakter, und wie dann für einander oder in Zusammenstimmung mit einander? — Unsere gemeine Geschichte ist dagegen in der That mehr Geschichte der Männer als der Frauen.

Vorbereitung zu der Universalgeschichte der Menschheit.

I. Die erste Vorbereitung ist die Festsezzung des Zieles für die Menschheit. Man unterscheide ein doppeltes: 1) eines für thierisch-menschliche oder sinnlich-vernünftige Wesen. Dies ist allseitige, gleichmässige und einstimmige Entwiklung aller Anlagen, Entbindung von dem blinden Instinct durch ein geselliges Leben und Vermenschlichung unter Menschen. 2) Ein andres Ziel ist dem Menschen vorgehalten als ein Bürger eines Reichs der Geister. Hier ist der Mensch nur als reiner Mensch, als vernünftiges Wesen gedacht. Da wird sein Ziel ein hohes, und dies nicht allein, ein unendliches, ewiges, ein Ziel nur für den Gedanken, doch unerreichbar für die äussere That. Und dies ist Vergöttlichung. Wer mögte sie erreichbar für die äussere That nennen — sie, die Würde, d. i. Kraft und Ruhe, Würdigkeit und Seligkeit nicht blos in erkünstelter Verbindung, sondern in der reinsten Vereinigung?

So ist Zwek und Endzwek, nächste und höchste Bestimmung der Menschheit geschieden. Zu dem

ersten — ihrem nähern Ziele — gingen der bald nur passiv schmachtenden, bald kräftig ringenden Menschheit einzelne Genien voran, die ihrem Geschlecht zuvor eilen. Doch wer führt die ganze Gattung dem unendlichen Ziele auch nur in der Idee entgegen? Wer gibt der Trägheit der einzelnen Geschlechter Flügel, der Feigheit Muth? Wer dem Thiere Engelsschwung? Wer anders als die mütterliche Natur selbst, an der alle Wesen hängen! Sprach diese doch selbst in jenem Ausspruch des Aratos: daſs wir ein ϑεῖον γένος bilden.

Diese geheimste Geschichte soll daher die allmälige Ausbildung eines rechtlichen Zustandes und seiner innersten Befestigung darthun, mithin die Erhebung aus der Gewalt des blinden Naturtriebes aus der besonnenen Auffassung verständiger Zwecke, bis hinauf zu der selbstständigen Festhaltung und Verfolgung seiner Zwecke, ohne die des Nebenmenschen zu verlezzen. Sie schreitet von der negativen Wegräumung der Hindernisse einer bürgerlichen Einrichtung bis zur positiven Beförderung weltbürgerlicher Verhältnisse, von der ursprünglichen Verschmelzung des Glaubens, von That und Wort zur feinsten Wiedervereinigung, und stellt die Ausarbeitung und Ausprägung der Humanität in den Epochen der mechanischen Beweglichkeit des Organs (der Pflanzen), der technisch-ästhetischen Sinnlichkeit (der Thiere), der technisch-logischen Geschiklichkeit (des Verstandes der Geister) der Sittlichkeit (der Vernunft des Göttlichen) dar.

II. Uebersicht der grossen Anstalten der Natur zur Entfaltung der menschlichen Anlagen

für die allgemeine Begründung eines ächten Pragmatismus.

(Erregungsgeschichte.)

Was auch die menschliche Freiheit vermag, sie vermag nicht Alles; nicht das, was sie vermag, sogleich und ganz; und endlich nie etwas über die Naturvermögen.

Die Natur hemmt sie anfangs, und kommt ihr späterhin entgegen. Sie hält sie nur auf mit ihrem Zügel, um ihr dann diese Zügel selbst in die Hand zu geben, mit der sie sich selbst zügeln kann. Daher gibt es Gesezze und Bedingungen, nach denen die Natur selbst unser Geschlecht physisch und moralisch ausbilden und vervollkommnen hilft. Die Natur gab Allen mütterlich gleiche Gaben, dagegen bietet sie nur an die Gelegenheiten, sie zu wecken und im Schwung zu erhalten, sie zu verstärken, sie zu richten und ihnen so theils Schnellkraft, theils Mannigfaltigkeit, theils Ausbreitung zu geben. Es bleibt das Gewebe menschlicher Entwiklung ein unendlich zusammengeseztes Ganze, in dem eine zahllose Menge äusserer und innrer, grosser und kleiner Triebfedern mitspielen müssen.

So öfnen wir hier gleichsam die *Magna Charta* für alle mögliche und wirkliche Menschenbildung und Menschengeschichte, das Gesezbuch der Naturanstalt für menschliche Entwiklung.

Alle Bildungsanstalten für den Menschen sind Weckungs-, Belebungs- und Befruchtungsmittel derjenigen Keime, die Anlagen heissen. Diese liegen theils in allgemeinen und innern Einrichtungen der Natur, theils in besondern und mehr äussern. Dort wird ihre Möglichkeit, hier ihre Wirklichkeit bestimmt.

Alles Entwickeln sezt aber Leben voraus. Gäbe es einen Tod in der Natur, so müſste sie ersterben bis auf den Keim, in ein Nichts ersterben. Eines der Lebensorgane nennt man das Herz; aber daher sagt man auch, daſs nur da freudig und rascher Fortschritt ist, wo das Herz treibt. Eben daher wird auch nie Bildung möglich werden, wenn sie nicht mit dem Lebensgefühl in Bund tritt. Nur in jenem zarten Gefäſs des Gefühls finden wir den wahren Puls des Geistes. Aus dem Lebensgefühl stammen alle unsre Energieen, aus ihm geht Schmerz und Lust hervor.

Die Entwiklung ist ferner ein Geben und Nehmen, ein Wechselspiel zwischen einem Nothwendigen und einem Freien, zwischen einer zweifachen Welt.

1. Innere Anstalten zur Entwiklung und Bildung überhaupt und zur Menschenbildung insbesondere.

Die innern Anstalten zur Entwiklung liegen in der Wechselwirkung zweier Kräfte der grossen Natur: — Schwerkraft — Anziehungskraft und sind kenntlich auch in dem Doppelcharakter der Menschennatur, welcher einem Trieb, auf und für sich — und einem, ausser sich zu wirken, — den mehr thierischen Selbsterhaltungstrieb und den mehr menschlichen, daher sich spater entwickelnden Erweiterungstrieb, umfaſst. Diese Grundtriebe wirken am stärksten im Menschen, obgleich ungleich und so das Gleichgewicht in ihm störend. Beide vereint die Vernunft, die jedoch erst durch den Geselligkeitstrieb selbst entwickelt wurde. Es müssen sich aber beide Triebe an einander im Gewicht halten, wenn die Erweiterungskraft unsrer höhern Natur uns nicht verzehren soll. Diese Verbindung eines doppelten Triebes aber begründet zugleich eine Doppelnatur im Menschen, eine physische und eine moralische, eine sinnliche und eine vernünftige.

Da sich der Selbsterhaltungstrieb zuerst entwickelt, mit ihm alle Entwiklung beginnt und mithin anfangs allein herrschend ist, so ist er dann auffallend stark. Desto mehr bedarf seine wilde Stärke eines Gegengewichts, welches ihn vorerst nur beschränke, dann aber immer mehr unterordne. Es ist dieser Trieb, der den Menschen zur Selbsterhaltung auffordert, sogar anfangs ein durchaus zerstörender; denn nur durch die Zerstörung, die der Mensch im Thier- wie im Pflanzenreich anrichtet, kann er seine Selbsterhaltung bewirken. Wohin hat nicht der Hunger den Menschen schon geführt! Doch schon hier erkennt man den Menschen. Wenn alle übrigen Thiere durch den Bau ihres Magens auf bestimmte Gegenstände eingeschränkt sind, die sie zu gras- oder fleisch-fressenden Thieren machen, so ist dagegen der Mensch durchaus unbeschränkt und die Natur hat auch

schon in der Construction des menschlichen Magens an den Tag gelegt, daſs sie ein menschliches Geschlecht wollte. Schon durch diese innere Einrichtung machte die Natur den Erhaltungstrieb so unschädlich als möglich. Dennoch muſste die Natur die höhere menschliche Entwiklung, von diesem thierischen Triebe in einer gewissen Abhängigkeit forterhalten, damit jene, die den Körper, oder das physische Lebensorgan oft muthwillig zerrüttet, nicht ebenfalls zerstörend würde. Dennoch kann der Mensch auch hier Widerstand leisten und die Natur selbst kam ihm zur Hülfe, damit er aus eigner Macht sich Bedürfnisse errege.

Das Mittelglied zwischen dem Selbsterhaltungstriebe und dem Erweiterungstriebe bildet der Geselligkeitstrieb. Dieser ist zwar ein Spröſsling des Selbsterhaltungstriebes und in ihm jene allgemeine Anziehungskraft begründet, die bei dem Menschen in der Sympathie erkannt wird; allein es würde der Selbsterhaltungstrieb im strengen Sinne nie das Bedürfniſs der Gesellschaft erzeugen, wenn nicht die erste Frucht dieses Triebes die Geschlechtsliebe wäre. Diese eigentlich ist der erste Anklang zum geselligen Menschenleben. War der Selbsterhaltungstrieb immer zerstörend, so ist der Geschlechtstrieb immer, und nicht blos sein Selbst, sondern auch das Andre erhaltend. Allein auch hier unterschied die Natur den Menschen schon von dem Thiere. In der Menschheit suchen sich Mann und Weib nicht wie die Thiere, nicht blos für gewisse Zeiten des Jahres, ja nicht einmal des Lebens, sondern fortdauernd für das

Ganze. Die Natur gab dem menschlichen Geschlechtstriebe Dauer und darauf die *Ehe*.

Nur durch den *Geselligkeitstrieb* aber *wird* der Mensch erst Mensch; *Ein* Mensch ist kein Mensch. Er träumte in der Frühzeit, wo die Geselligkeitsbanden noch lose geknüpft waren und die Selbstsucht der Menschen ihn noch oft verlieſs, er träumte sich da Seelen in den Felsensteinen und ging wenigstens mit *Thieren* um. Daher waren die gebildetsten Völker stets die durch die Bande der Gesellschaft am innigsten Verbundenen, und unter ihnen erhielt sich Cultur.

Der *Erweiterungstrieb* hat seinen Grund in der höhern, obgleich ursprünglichen Selbstthätigkeit des menschlichen Geistes, welche selbst den erschlaften Völkern nicht ganz fehlt. Von ihm hängt die Vervollkommnung und Veredlung unsrer Natur ab.

Eine einzige wirkende Kraft würde Alles unterdrücken, und nur aus Wechselwirkung geht ein Gleichgewicht hervor. Daher liegen jene beiden *Grundtriebe* aller Entwiklung ursprünglich im stärksten *Streite*, der sich nur allmälig in mildern Kampf auflöſst. Dieser beruht auf einem Naturgesez des *Widerstreits der Triebe und Anlagen*, oder eines der Entwiklung förderlichen *Antagonismus*. Milder ausgedrükt ist es die *Reaction* oder *Gegenwirkung*. Schon bei *Herakleitos* finden wir Freundschaft und Feindschaft, schon die Scholastiker lehrten: Wirkung sey nie ohne Gegenwirkung. *Newton* führte zuerst als mechanisches Gesez in die Physik ein, daſs jeder

Wirkung immer eine Gegenwirkung entgegengesezt ist, welche der Wirkung gleich ist, ein *Gesez der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung*; daſs keine Mittheilung der Bewegung ohne Gemeinschaft der Bewegung statt findet. *Kant* fand eine solche Wirkung und Gegenwirkung in dem moralischen Ganzen, wie in der Gesellschaft und erklärte *diesen* Antagonismus als die *ungesellige Geselligkeit des Menschen*, oder als einen *doppelten*, sich wechselseitig widerstehenden, *Hang*, theils sich zu vergesellschaften, theils zu vereinzelnen (isoliren). — So muſs der Mensch in Gesellschaft einen Theil seiner Kräfte für Andre aufopfern. Der Mensch besizt vor der Gesellschaft ursprünglich eine Ungeselligkeit, die Eigenschaft, nach seinem Willen zu existiren, und Widerstand kann nicht fern seyn. Doch eben dieser Widerstand, diese wechselseitige Wirkung und Gegenwirkung sollte ihn fortführen zu dem gemeinschaftlichen höchsten Naturzwek.

Dieser nie ganz endende Kampf zwischen den contrastirenden und sich so in das Gleichgewicht bringenden, ursprünglichen Trieben geht dann auch auf die abgeleiteten Triebe über. Welche grosse Kräfte in diesem vielseitigem Kampfe die Menschheit entwickelte, lehrt die Geschichte. Doch wird der Contrast milder unter den höhern Trieben; das Schwanken wird ein gleichmässigeres Wechseln.

Eben so anerkannt ist der Antagonismus zwischen Instinct, Sinnlichkeit — und Vernunft, so wie der Kampf zwischen verschiedenen Leidenschaften. In allem diesem Gezweig aber muſs dieser Widerkampf angemessen seyn einem Wesen von einer Doppelnatur, so wie unausbleiblich nothwendig für die Entwiklung selbst. Denn eben diese Thätigkeitstriebe, die nirgends fehlen, begründen die Möglichkeit der Entwiklung; die Handlungen bestimmen dagegen Gewohnheiten und Meinungen, welche die Welt regieren, und willkührliche Vorstellungen. Und was vermag Selbstgefühl, Selbstthätigkeit, — nicht blos Fleiſs, sondern Selbsterregung, nicht sowohl Willkühr als Freiheit!

2. Aeussere Anstalten zur Entwiklung überhaupt und äusserliche Wirkungs- und erste Richtungsmittel menschlicher Anlagen insbesondere.

Dieses sind überhaupt genommen alle die sogenannten Lagen und Verhältnisse, welche zwar nicht ganz von dem Menschen abhängen — daher auch zuweilen sein Schiksal genannt — (sofern die Welt ausser uns dem freien Wesen als ein Nothwendiges erscheint) die aber der Mensch dennoch leiten und desto mehr zu seiner Entwiklung benuzzen kann, je klarer er sich ihrer bewuſst wird. Wir Menschen hängen nemlich zusammen mit der Welt, wir gehören zu ihr als einem Ganzen, aus dem wir uns nie verlieren konnten, noch werden.

Zu dieser Welt ausser uns, die wir von unserm Selbst und unsrer Individualität unterscheiden können, gehören zwei Theile jenes Ganzen:

1) Fremde Natur — fremde Nothwendigkeit; physische Verhältnisse als Ursachen. Dahin rechne ich die Abstammung und physische Entwiklung, den

Himmelsstrich, und die Ernährung und Erhaltung und das Schiksal.

2) Fremde Willkühr und Freiheit; geistig-sittliche Verhältnisse als Ursachen. Dahin gehören Gewohnheiten, Gesezze, bürgerliche Verfassungen (die schon von Hume sogenannten moralischen Ursachen),*) die erste Entstehungsart oder das erste Zusammenbilden einer Nation, Trennung und Vereinung der Völker, die Nachbarschaft, die Religion, — die zwekmässige Regierung und Erziehung.

Durch diesen unzertrennlichen Zusammenhang ist der Mensch an Gesezze gebunden, und mächtig ist deren Einfluſs.

Der mächtige Einfluſs dieser Umstände auf menschliche Entwiklung erklärt sich aber aus dem Standpunct des Menschen in dem Universum oder der Welt, wie aus der Natur oder der Erde, aus der Nothwendigkeit der Schranken nicht blos für die Gesunderhaltung, sondern auch für die innere tiefere Erweiterung und Erhebung des Geistes, aus der menschlichen Sinnlichkeit und ihrer frühern Stärke, — eben so aber aus dem Zusammenwirken so vieler Kleinigkeiten, welche dazu gehören. Auf tausend Wegen kann der menschliche Geit seiner wahren Bestimmung zugeführt, wie von ihr abgelenkt, doch auch nie ganz ihr entrissen werden. Doch eben dieser Einfluſs der Aussenwelt ist keineswegs zwingend, niederdrückend oder gar vernichtend. Vielmehr ist er sehr bedingt, nur veranlassend und Kraftweckend, nicht

---

*) S. dessen *Essay Vol. I. p.* 223.

Kraft gehend, — so wie seine siegende Gewalt geschwächt werden kann und theils mit den einzelnen Lebensjahren, theils auch mit dem Lebensalter der Menschheit überhaupt wirklich immer mehr geschwächt werden soll. Auch hier hat jede Kraft eine Gegenkraft.

Mit dieser Abhängigkeit kann unsre Freiheit nicht allein bestehen, sondern sogar erst gedeihen, wenn sie richtig verstanden wird. Nur in diesem Sinne können ausserordentliche Umstände ausserordentliche Menschen, wenn auch nicht machen, doch mittelbar erzeugen, insofern sie einen ausserordentlichen Gegendruk aus dem Innern locken. Sonach steht die Einwirkung äuſsrer Dinge doch immer im Verhältniſs zu der Kraft der Seele, mit der diese jenen entgegen kommt oder entgegen strebt. So haben sich die gesitteten Völker dem Einflusse des Klima so wie andrer Umstände weit mehr entzogen als ungebildete Völker. Der gebildete Europäer schaft Europa allmälig um, und wird es noch ungleich mehr thun.

1. Fremde Nothwendigkeit

als die erste äussere Anstalt zur Entwiklung.

Die fremde und äussere Nothwendigkeit erkennen wir:

1) in der Natur an den Menschen (Abstammung und physische Entwiklung);

2) in der Natur für den Menschen, (Ernährung und Erhaltung desselben);

3) in der Natur um den Menschen (Anschmiegung der Menschenstämme an einen bestimmten Punct der Erde und der Sonnennähe (Klima);

4) in der Natur über dem Menschen (Schiksal).

Die Natur an dem Menschen,

seine Abstammung und physische Entwiklung.

Es gibt National-Temperamente. Diesen liegen Naturells der Stämme zum Grunde. Liegt aber diesen nur Eine Complexion der Gattung zum Grunde?

Indem wir so den Einfluſs des Organismus als eines Menschenkörpers auf die organische Kraft als Menschenseele näher zu bestimmen haben, bemerken wir sogleich, daſs unser Körper nie Eine feststehende Substanz, sondern wie die Seele eine wandelnde und wechselnde Erscheinung sey, an der nichts Beharrliches als eine gegebene Grundlage und ein erworbener Gattungs- oder wenigstens Stammes-Charakter. Sonach ist die Maschine, die unsern Geist trägt, beständiger Wandlung schon im Leben unterworfen, aber eben darum auch im steten Werden, d. i. Wachsen, welches nur dann als Abnehmen erscheint, wenn sie den Geist minder beschränken soll.

Dies führt uns zurük bis an die dunkle Gränze des

A. Urseyns der Menschheit,

welches von dem Urzustande der ersten Glieder genau zu unterscheiden ist. Jenes ist nemlich theils der Ursprung, theils der Urkeim der Menschheit.

I. Ursprung der Menschheit.

Der Ursprung, sofern darunter nicht Anfangspunct, sondern Entstehungsart des Menschen und zwar seines ersten Stammes oder des ersten Menschen-Analogons, und Menschenspecies (hier als Schein von einem Menschen genommen) verstanden wird, ist eine Aufgabe, die gänzlich über die Gränzen aller dem Menschen möglichen Physik hinausliegt, innerhalb welcher allein eine Erklärung vom Natur-Ursprunge der Natur-Dinge möglich ist. Allein in der Folge ist die Rede nicht von der Entstehungsart, sondern nur von dem Anfangspuncte, in dem man zuerst eine, wenn auch noch so schwache Spur eines beginnenden Menschenwesens entdecken kann.

Die Materie ist die Mutter, in welcher sich die edlere Organisation ursprünglich verschloſs; die Erde ist älter als die Thierheit, wie diese älter als die Menschheit.

Wohl dürften wir eine wahrscheinliche Hypothese versuchen, um so mehr, da der sinnliche Blik der Erfahrung nie das allmälige Werden und das leise, fast unmerkliche Ueberfliessen der Organisationen und Zeugungen übersehen kann. Sollte gar nichts bis zu dem Grade der Denkbarkeit, wenn auch nicht der Erkennbarkeit bestimmbar seyn?

Wir nehmen schon aus Erfahrung an, daſs die Menschen alle noch jezt wenigstens Halbthiere sind, und dies ist von jeher, nur mehr oder

minder, zugestanden worden. Wir finden noch in vielen Menschen blosse Pflanzen und nehmen in ihrem Leben ein blosses Vegetiren wahr. Wir müssen es sogar täglich wahrnehmen, daſs die Körper aller, gleich der Pflanze ein Raub der Verwesung werden, ja sogar, in Staub und Erde zerfallend, als Theile des Mineral-Reichs erscheinen. Wir finden ungeheure Thierknochen und wir sehen die Natur arbeiten von ungeheuren Formen hin zu immer schlankern, geschmeidigern und zartern. Schon die Erfahrung verräth also Abstufungen und Verwandtschaften des Menschenkörpers mit der ganzen Erde.

Dazu kommt der Menschenglaube. So seltsam die ersten grotesken Bildungen der Phantasie diesen auch bei manchen wilden Völkern ausgesponnen haben, so lag doch immer eine gesunde, wenn auch roh ausgedrükte Ahndung zum Grunde. Fast alle reflectirenden Völker nannten die Erde ihre Mutter. Schon die ältesten Menschendichtungen lassen die Menschen (wie die ägyptischen beim Diod. S. I, 1. 2.) aus dem Schlamme (nur freilich zu plözlich und unmittelbar) aufsprossen, Andre (wie die semitische Genesis) aus der Erde oder ihrem Leime (nur freilich in Einem Moment) bilden (vgl. *Hom. Il.* 7, 199.), sogar aus Steinen nach der Deukalionischen Fluth. Es ist merkwürdig, daſs gerade diese, wie es scheint, die älteste Ahndung über des Menschen Ursprung war, und daſs ein philosophischer Naturforscher, wie Forster, sich für diese, auch von griechischen Naturphilosophen angenommenen und ausgebildeten Vorstellung noch in neuern Zeiten erklärte. Forster läſst die Erde kreissen und Thiere und Pflanzen ohne Zeugung aus ihrem weichen, vom Meeresschlamme befeuchteten Mutterschoosse hervorbringen. Und auf ähnliche Art schrieb schon Herder, dessen 2. und 3. B. des 1. Th. hieher gehört (1785. Th. 1. S. 75.): „Die Oberfläche der Erde war eher fur Pflanzen als für Thiere und Menschen da;" — er wünschte schon eine allgemeine botanische Geographie für die Menschengeschichte (S. 89.). Dazu S. 90. „der Menschen ältere Brüder sind die Thiere. Ehe jene da waren, waren diese, und auch in jedem einzelnen Lande fanden die Ankömmlinge des Menschengeschlechts die Gegend schon besezt. Das Thiergeschlecht muſste der Mensch erst zahmen, mit ihm lange kämpfen. Einige entronnen seiner Herrschaft, mit andern lebt er noch in ewigem Kriege."

Neuere Dichterphilosophen wagten bei dem Ursprunge des Menschen zwar keinen so kühnen Sprung bis zum Urseyn, aber doch leiteten sie das uranfängliche, — wohl ohnehin mehr als blos halb-thierische Menschengeschlecht aus dem Thiergeschlecht her; so schon Anaximander aus Fischen, dann Neuplatoniker, doch vorzüglich zwei originale Menschen, Monboddo und Rousseau, mittelbar aus thierischer Abartung, wobei der ursprüngliche Mensch als ein Halbbruder des dem Menschen ähnlichsten Affen, des Orang Outang, nur cultivirt, erschien. Noch jezt glauben die Neger auf der Küste von Guiana am Gambia, daſs die verwegne und rachsüchtige Affenart in

ihrer Nähe ein fremdes Volk sey, das sich im Lande niedergelassen, aber nicht sprechen wolle, aus Furcht, es möchte zur Arbeit angehalten werden.*) Moscati behauptete zum Scherz, daſs der Mensch ursprünglich organisirt war zum Kriechen auf vier Füssen, im Ernst dagegen der einsichtsvolle Deutsche, J. Sam. Halle, in seiner Naturgeschichte der vierfüssigen Thiere (S. 25.), daſs der Mensch allmälig aus dem Staube erhoben sey, in dem noch das Kind gern weile und krieche. Allein man darf um so eher den zweifüssigen Gang dem Menschen einräumen, da theils niedere Thiere oder Insecten viel mehrere Füsse haben und so ein Fortschritt zur Einfachheit Statt findet, theils auch dieser Gang schon an Thieren bemerkt worden ist.

Behaupten wollen wir nur: das Menschengeschlecht scheint allmahlig aus dem höhern Thiergeschlecht entsprossen zu seyn, wird ihm aber auch immer mehr entwachsen und sich immer mehr entthieren, je mehr es sich vermenschlicht und vergöttlicht. Dabei bestimmen wir jedoch nicht die besondere Art, die Niemand für eine der Natur unerreichbare Möglichkeit erklären kann.

Daraus, daſs wir dies nicht empirisch genau nachweisen können, folgt nichts; denn aus der empirischen Geschichte der Menschen, die so jung ist, läſst sich nicht nur nichts widerlegen, sondern es war, auch wenn sie uralt wäre, doch schlechterdings unmöglich, daſs von den ersten menschlichen Thieren schon hätten sollen Beobachtungen gemacht werden können.

---

*) S. Smith, S. 279. Vgl. Wielands Erklärung 14. Bd. der Werke S. 198.

Jene Hypothese erhält dadurch ihre Billigung: 1) Sie nähert sich am möglichsten einer Naturerklärung durch ihre Denkbarkeit und bringt zugleich eine gewisse Einheit in das allgemeine, sich tausendfältig zertheilende Streben und Austreiben der Natur. 2) Wir tragen alle noch die Spuren unsers Ursprungs an uns, alle besizzen noch eine vegetabilische, eine animalische Natur, mehr oder minder untergeordnet. So lange die Keime der künftigen Menschen schlummern, sind sie nicht einmal Pflanzen. 3) Die Natur arbeitet nach einem höhern Plasma oder Ideal ihre Bildungen bei einer dynamischen Stufenfolge der Organisation aus, und strebt zum Ideal; der Mensch aber erscheint immer mehr als der höchste Typus auf Erden; — eine Behauptung, die schon der englische Arzt am Anfang des 17. Jahrhunderts Franz Glisson durch seine Meinung von Veredlung der Materie, nächst Cardanus und Campanella, aufstellte. 4) Es sind unnatürliche Erscheinungen, Körper- oder Seelenkrankheiten, wenn manche Menschen für kürzere oder längere Zeit, durch Naturtriebe, Leidenschaft oder Wahnsinn zu den Thieren zurüksinken, — wohin auch die sprachlosen wilden Kinder, und stumpfsinnigen Menschen durch Vererbung von Schwächen des Stammes, die Kakerlaken in Ostindien, die Albinos in Afrika und die Kretinen in dem Süden von Europa gehören. 5) Endlich

ist es ein Postulat, daſs wir aus einer thierischen Kindheit uns zum Menschen und zur Menschlichkeit erheben sollen.

Sonach wird der Mensch auch durch diese Hypothese nicht erniedrigt, vielmehr verherrlicht. Denn der Mensch ist die höchste Blüthe langer und mannigfaltiger Organisation, steht immer über dem Thier und wird immer mehr über ihn stehen. Wenn der siebente Schöpfungstag nach einer alten Vorstellung ihm blos äusserlich die ähnliche Gestalt von Göttern lieh, so kann und wird ein achter grosser langer Schöpfungstag ihm auch das innre Bild des Göttlichen, des seiner selbst mächtigern und bewuſstern Seyns durch Freiheit geben. Ja der Menschensäugling scheint des Irdischen schon an seinem Körper weniger zu haben; denn sein Volumen ist das Kleinste in der Reihe der Organisationen, indeſs er eine weiche Gehirnmasse besizt, welche das Gröſste im Verhältniſs derselben Reihe darstellt. Zerfällt nun auch der Mensch in Staub, so war er doch schon aus ihm gehoben und ist das lezte Glied in der irdischen Wesenkette. Er muſste es aber seyn, denn in ihm hatte die Weltkraft sich selbst gefunden und das Organ ward als ein zufälliges Nichtselbst erkannt.

II. Urkeim der Menschheit oder die Anlage.

Für alle mögliche physische Entwiklung muſs Ein Urpunct angenommen werden, von dem alle Entwiklung ausgeht. Die alten Dichter nahmen dafür eine finstre Nacht oder ein Zusammenfliessen der Dinge in ein Chaos an. Wir haben da den vielumfassenden Begrif einer Anlage, nur daſs man diese oft mehr zufällig und zu bestimmt als ursprünglich und allgemein nothwendig annimmt.

Anlage ist etwas Uebersinnliches und Bleibendes, zwar modificabel, aber eigentlich nicht modificirt. Sie besteht aber nicht in dem Bleibenden an sich, sondern nur in demjenigen Bleibenden, welches allgemein ist, und troz besonderer, sogar erblicher Verschiedenheiten, dennoch immer hervorstechend seyn und sich immer verrathen, nie aber ganz verlieren müſste. Anlage ist sonach der (für jede Wesen-Gattung) angelegte Keim, die Möglichkeit das ursprünglich Gegebene als das Bleibende unter allen angenommenen Modificationen zu erhalten; namentlich bei den Menschen: die Möglichkeit, das Göttliche (mithin das Genie) unter allem Wechsel des Irdischen, das Uebersinnliche unter allen Schranken des Sinnlichen sich innig und immer inniger anzueignen. Es gibt eigentlich nur Anlage für das Allgemeine (also für Körper und Geist) und sie geht auf das unzertrennte, fest in einander verschlungene, Ganze. Daher gibt es eigentlich nur Anlagen (für das Unendliche) für den allgemeinen Gebrauch der Kräfte, nicht für den besondern Einer Kraft.

Auf dieser Ur-Anlage — (eine zufällige oder abgeleitete gibt es streng genommen nicht) beruht die Möglichkeit unter allen Veränderungen bestehen zu können, als Gattung zu beharren. Die Anlage enthält demnach die Bestandstücke der Gattung (z. B. der Erdwesen, oder namentlich der Thierheit, Menschheit). Von denen ersten Menschen müssen wir daher alle, und um so mehr noch Etwas haben, da wir sogar Manches noch von den Thieren besizzen, und wäre es auch nicht in der zufällig äussern Form, so doch in der Innern des Gemüths. In dem ersten einzigen Urstamme lagen die Anlagen zu allen Classen-Verschiedenheiten, die er, und unter denen er bestehen sollte.

Das Allgemeinste ist die gewöhnlich sogenannte thierische Anlage, d. i. die zur Möglichkeit des allgemeinen Bestehens erforderlichen Bestandstücke, worin zugleich Alles liegt, was der Mensch dadurch, als Gattungsmitglied für die Gattung, erreichen kann, die Möglichkeit sich selbst zu erhalten, zugleich fortzupflanzen und so die Gattung zu stützen.

In dem Ur-Stamme — möge dieser nun aus Einem oder mehrern Paaren bestanden haben — waren alle sogenannte besondere Anlagen zu allen Verschiedenheiten und Besonderheiten, in die sich die Menschheit theilt, vereinigt. Alle diese abgeleiteten Zweige betrachten wir aber sämmtlich als Absenker Eines Stammes, als von Einem Stamme nothwendig abgeartet; wenn auch der Menschen-Paare (die Zahl ist immer das Zufällige) ursprünglich mehrere anzunehmen wären. Von Einem Stamme hängen sie darum ab, weil die Kette der Naturursachen nicht verlassen und ihre Zahl nicht ohne Noth vergrössert werden darf.

Da nun die Natur troz der Einheit der Kraft doch unendlich mannigfaltig in ihren Formen ist, so müssen bei der fortgehenden Entwiklung allmälig immer weitere und weitere Trennungen entstehen, die aber immer nur, mehr oder minder ausharrende und feststehende, Modificationen sind. Die daraus hervorgehenden beständigern Erscheinungen lassen sich charakterisiren, doch haben sich die Schriftsteller noch immer nicht genug über die Benennungen vereinigt.*)

Von einen gemeinschaftlichen Ur-Puncte aus gehen erst zusammen, dann parallel, dann immer weiter aus einander die körperlichen und geistigen Erscheinungen. Hier, wo wir mehr von den *äussern Naturanstalten* sprechen, werden wir es vorzüglich mit den *körperlichen* zu thun haben.

Stamm heißt im Pflanzenreiche die erste feste Grundlage der Pflanze, welche mehrere Zweige von sich ausgehen läßt und vereinigt. Einen Stamm bilden also auch Thiere, oder Menschen als Thiere, welche physisch zu einander gehören und sich mit einander vermischen. *Stamm* ist also *diejenige* gemeinschaftliche *Gattung* von Pflanzen oder Thieren, welche mit einander verwandt sind in Ansehung der *Erzeugung*.

Eine Gattung besteht aus mehrern *Arten* der Abstammung oder mehreren Species, die von verschiedenen Stämmen entsprossen. Daher führt man sogenannte Menschenspecies in der Menschengattung auf. Eigentlich aber gibt es keine verschiedenen Arten der Menschen, d. i. keine Verschiedenheit der Abstammung, nur verschiedene Abartungen und dies wegen der Einheit des Urstammes.

---

*) Was *Kant* einen Stamm nennt, bezeichnet *Meiners* durch Geschlecht, und so in Andern.

Ein solcher Stamm kann sich auf verschiedene Art anschliessen an die übrige Natur (z. B. an einen bestimmten Himmelsstrich), dann spricht man von *An-artung*.

Man spricht aber von *Aus-artung*, d. i. eine *Abweichung* von der Abkunft mit *gänzlicher Verschiedenheit* der Merkmale der Jungen. Diese würde dann eintreten, wenn die blosse Abartung nicht mehr die ursprüngliche Stammbildung herstellen könnte. Auch die *Mißgeburt* heißt dann noch nicht *Ausartung* (wie denn der Begrif der Mißgeburt noch sehr wenig bestimmt ist). Eher würde es *Nach-Artung*, d. i. erbliche Merkmale der Abstammung, wenn sie mit ihrer Abkunft übereinstimmen, geben, so wie *Auf-artung*.

Der *Eine Menschenstamm* hat aber besonders verschiedene *Abartungen*. Diese sind die erblichen Abweichungen Einer Gattung, oder die verschiedenen Entwiklungsarten und die Verschiedenheiten organischer Körper (Pflanzen, oder Thiere), Eines und desselben Stammes. Solcher Abartungen lassen sich mehrere denken.

1) Ein *Schlag*, d. i. eine Abartung, die zwar *oft*, doch *nicht immer* erblich ist, zuweilen sogar erlischt. So spricht man von einem *Familien-*, *Volks-* und *Menschen-Schlag*.

2) Ein *Halb-Schlag*, d. i. eine Abartung, welche spät durch Einmischung entsteht. Ein *Mittel-Schlag* ist Abartung, welche sich zwischen zwei Familien theilt, also z. B. zwischen Vater und Mutter fällt, daher die daraus gezeugten Producte *halbschlächtig* genannt werden.

3) Eine Race. Diese ist also a) weder Art, b) noch unmittelbare Anlage, noch weniger ein ursprünglicher Charakter der Menschheit, sondern erst ein allmälig in der Folge der Zeugungen sich entwickelnder Charakter. Wäre er ursprünglich, so hörte alle Verschiedenheit auf und Gleichheit wäre vorhanden. Eher könnte sie noch Classe seyn, obgleich auch c) nicht jede Classe, wornach die Schule oft willkührlich trennt, vielmehr nur ein erblicher Classen-Unterschied. Mithin ist Race die zwar erst allmälig entstandene (daher *pro-genies*), doch unausbleiblich einwurzelnde und nothwendig, auch in Vermischungen, forterbende und doch nicht angeborne Abartung bei abweichenden Merkmalen in den Jungen. Die Form ist also nicht angeboren, wenigstens nicht dem ersten Menschen, vielmehr nur durch allmälige Vererbung entstandene Erbeigenthümlichkeit der sich gleich bleibenden Merkmale der Jungen, und zwar nicht blos derselben allgemeinen Gattung (Pflanzen, Thiere), sondern auch desselben Stammes. Unter den Abartungen bezeichnen wir also einen dauerhaften Schlag, und zwar mit bedeutend charakteristischen Merkmalen durch: Race.

Früh schon leitete man, von dem stillen Triebe nach Einheit getrieben, Alles von Einem Stamme ab, war dies nun auch Ein Göttergeschlecht oder Ein Menschenpaar. Als man drauf mehrere auffallende Verschiedenheiten unter den Menschen beobachtet hatte, so fand man sie so unvereinbar und grell, daſs man eher Localschöpfungen, oder

wie noch Forster, sogar zwei ursprüngliche Menschenstämme annahm, so wie eine grosse Zahl scheinbar verschiedener Arten. Kant war der Erste, welcher auf die philosophische Bestimmung des Begrifs von Race drang.

Noch ist von Naturforschern hier viel zu thun, und zwar erstlich nicht nach einseitigen und zufälligen Merkmalen (z. B. blosser Schädelform) zu bestimmen, sondern das Verhältniſs aller Theile und aller innern Kräfte des Körpers nach reinem Abzug der verschiednen Nahrung, Kleidung, Erwärmung aufzufinden. Dann aber sind nicht grade alle mögliche Varietäten zu entziffern, sondern hauptsächlich die charakteristische Verschiedenheit und die Richtung ihrer Fortbildung und Aufartung.

Vor der Feststellung einiger Naturgesezze mögen einige Unterscheidungen vorausstehen.

Die Racen haben

1) Spiel-Arten, d. i. mannigfaltig nachartende Abartungen, oder solche Abartungen, die das Unterschiedene ihrer Abartung zwar bei allen Verpflanzungen beständig erhalten (mithin nacharten), die jedoch in der Vermischung mit Andern nicht nothwendig halbschlächtige Junge zeugen.

2) Varietäten, Abartungen, die zwar oft, aber nicht beständig nacharten, erbliche Eigenthümlichkeiten, die jedoch darum keinen Classenunterschied bilden können, weil sie sich nicht unausbleiblich fortpflanzen (z. B. durch Grösse der Körper etc.).

Die Racen sind ferner:

entweder blos angehende, wenn sie sich erst (z. B. durch ein beständiges Klima) zu bestimmen anfangen, oder bereits eingewurzelte, oder endlich vermischte, d. i. aus Verschmelzung mehrerer Racen entstandene. Die Producte, die durch diese Vermischung entstehen, bezeichnet der Ausdruk: Blendlinge.

Naturgesezze.

Auch die ursprünglich schlummernden Keime der Menschenkörper waren und sind sich gleich (wie die Seelen, die sich noch nicht von der Weltseele trennten, und durch Vereinzelung von ihrer grossen Mutter weiter aus einander gingen).

Sogleich mit ihrem ersten Erwachen beginnt ihre Verschiedenheit. Diese verursacht eine mit ihnen verbundene unendlich reiche Naturkraft, deren verschiedene Richtung veranlaſst wird durch die ersten äussern Umgebungen, die ihr mit einer gewissen Stärke oder Gleichförmigkeit begegnen. Dieselbe physische Zugungskraft, welche die Keime aus ihrem Schlummer zum Leben wekte, stieſs sie hervor und gab sie Preis den Einflüssen der Einen Sonne, die aber durch chemische Verbindungen zwischen Licht und Luft sehr mannigfaltig wirkt. Der Mensch, ursprünglich für alle Klimate bestimmt, wird seiner ersten körperlichen Grundform nach von dem ersten, beständiger und stetiger auf ihn wirkenden Himmelsstriche bestimmt und geformt. Auf die erste Anartung des Körperkeimes an die Aussenwelt, kam Vieles an, besonders an das uranfängliche Klima.

Allmälig aber fixiren sich bestimmtere und begränztere Grundformen, aus den vagen und weichen Eindrücken der ersten Perioden gehen beständigere und festere Grundzüge, Grundstriche und Farben des Einen Menschenportraits hervor und diese haften nicht nur durch Ein, sondern auch durch mehrere Menschenleben in den Racen.

Von nun an überwiegt der angenommene Charakter des Körpers in der Zeugungskraft, und besteht in der Fortpflanzung und widersteht selbst dem Klima. Da ist die Möglichkeit aller fernern Anartung an ein neues Klima aufgehoben. Daher finden wir oft unter ähnlichen Himmelsstrichen unähnliche Racen. Allein dieser Charakter selbst, mit dem er dem Klima Widerstand leistet, verdankt der Mensch nicht dem Klima. Eine ursprüngliche Anlage macht selbst die Ursache des Unterschiedes aus, die in ihrer Entwiklung die Art des Menschengeschlechts als Stamm fortpflanzt. Die nicht schwankende, sondern beharrliche Grundform, sollte durch die bestehenden Racen gesichert und bewahrt werden; zu etwas Beharrlichen, zu einer unwandelbaren Form des Schönen strebt die Natur hier.

In diesen Racen gab es aber und wird es geben Varietäten, wie Spielarten, und eben diese verbürgen die Fülle der Natur, die unerschöpflich an neuen Charakteren zum Behuf ihrer Zwecke in der höchsten Mannichfaltigkeit wirkt. Hier war der Zwek der Natur unendliche Vervielfältigung der Charaktere in derselben Familie.

Je leichter diese Grundsäzze sich im Allgemeinen anerkennen lassen, desto schwieriger wird ihre Anwendung namentlich auf die Zahl der Racen, die man annehmen soll. Eben daher theilen sich die Schriftsteller so mannichfaltig darüber.

Längst vor Meiners nahm schon Kant zwei Grundracen, Neger und Weisse, an; (Verm. Sch. 1775. S. 616.) dagegen überhaupt vier Racen, die er als Abartung der Stammgattung ansah. Daſs er vorzüglich die Hautfarbe zu dem Kennzeichen des Classenunterschiedes erhob, darüber wuſste er sich (S. 638.) wohl zu vertheidigen.

Meiners nahm zwei Racen oder, wie er es nannte, zwei Völkerstämme an, von denen jeder sich in mehrere Racen theilte: einen dunkelfarbigen und folglich häſslichen, und einen hellfarbigen oder weissen und mithin schöneren. Was hierbei zu billigen war, ist die einfache Grundeintheilung und die Mehrheit von Merkmalen ausser der Farbe. Auch läge sogar eine allgemeine Empfehlung seiner Hypothese in dem Parallelismus des Geistigen und Körperlichen. Dagegen blieb tadelnswerth die Zuversichtlichkeit, mit der Meiners entweder ohne alle, oder ohne sicher und kritisch beurkundete Geschichte behauptet, daſs ein Volk aus dem Andern entsprungen sey, und dann die Unbereilung, mit der er die weissen Völker unbedingt über die Schwarzen und in allen Stücken erhebt, und zwar nicht nur körperlich grösser, stärker, schöner, und bärtiger, sondern auch (S. 111. f. der 2. Ausg.) durch herrlichere Anlagen des Geistes und Herzens unterschieden seyn läſst.

Race enthielt, wie auch wir annahmen, das unausbleibliche Anerbende. Allein was ist dies? Und was ist es nicht? Die Formen des Körpers überhaupt (z. B. Farbe) oder nur einzelne Theile (Gestalt des Kopfs)? Forterbend ist das, zu dessen Ausdauer sich mehrere, mehr oder minder gleichmässig oder gleich stark fortwirkende äussere Bedingungen vereinen.

Will man von der ursprünglichen menschlichen Gestalt und Farbe, von dem ersten Menschenangesicht ausgehn, so ist diese freilich nirgends mehr unverändert; vielmehr schlieſst sich Alles in der Natur an einander und so auch hier dem Boden. Man mögte, statt mit frühern Theologen eine grosse Schönheit Adams zu vermuthen, eher ahnden, es sey sogar gut, daſs sich die ursprüngliche Gestalt verloren habe und nicht leicht wiederherstellen dürfe, wenn sie auch nicht grade häſslich zu nennen wäre, doch ohne den spätern Ausdruk von Geist. Doch nahm Kant, als die Stammgattung eine bräunligweisse an, d. i. weiſs, aber dunkel gefärbt (so auch Schultheſs S. 81.); denn alle Menschen, auch die Kinder der Neger werden weiſs geboren, und die Lezten erst schwarz, wenn die Haut mit der atmosphärischen Luft in Berührung kommt. Schon J. Hunter bemerkte, daſs immer das weisse Thier das ausgeartete sey, mithin auch wohl die Menschen.

Gewiſs aber ist die Urfarbe mit ihren mannigfachen Abschattungen und den beiden Extremen des Weissen und Schwarzen, so einfach sich hier auch Alles in zwei Haupttheile denken läſst, nicht das einzige Kriterium menschlicher Grundverschiedenheit des Körpers, geschweige wenn man zugleich wie man sollte, auch auf den Geist sieht, (wobei dann vorzüglich die Genealogieen der Sprachen zu benuzzen wären). Nur dadurch lassen sich auch die falschen und willkührlichen Folgerungen aus der Racenabtheilung vermeiden. Solche waren:

a) daſs die verschiedenen Racen auch verschiedene Hauptstämme bildeten (wie noch Ludwig annahm), vollends wenn es: ursprünglich verschiedene heissen sollte;

b) daſs der schwarze Mensch ein minder geistiges, minder vernünftiges Geschöpf als der weisse, ja wohl gar ein Mittelgeschöpf zwischen dem Weissen und dem höchsten Affen sey. So urtheilten schon Alte über die Neger ab. Der edle Ramsay erklärte 1784. daſs die Neger keine niedrigere Race als die Weissen seyn könnten, und daſs ihre Nase, ihre Haut kein sie erniedrigendes Merkmal sey. Dagegen schrieb Meiners noch 1790. s. Abh. über die Natur der afrikanischen Neger und die davon (!) abhangende Befreiung oder Einschränkung der Schwarzen (in s. Gött. hist. Mag. Bd. 6. S. 385. f.). Hier erklärte er sich entschieden dagegen, daſs man den Neger dem weissen Europäer durchaus nicht gleich machen und sezzen könnte, ja er erklärt es für ungerecht, solche, welche die Natur einander ungleich gemacht habe, einander gleich sezzen zu wollen. Er beweist die niedern und angebornen Geistesschwächen der Neger theils aus ihrem Lang- oder Spizkopfe, ihren grossen Ohren und Mäulern, dicken Lippen, platten Gesichtern, Stirnen und Nasen, hervorragendem Kinn, Dikhäutigkeit und groben Nerven, theils aus der Unempfindlichkeit ihres Kopfs gegen die brennenden Sonnenstrahlen, grössern Gesundheit und Festigkeit des Körpers, aus ihrer Gemüthsruhe bei den Martern des Todes (411.). Diesen Gleichmuth nennt er aber angeborne Gefühllosigkeit und thierische Gleichgültigkeit, gleich den Wahnsinnigen. Ihre gröſsre Reizbarkeit läſst er aus ursprünglicher Schlafheit entstehen, und leitet daraus nothwendig Feigheit und Furchtsamkeit, träge Arbeitsscheu bei aller körperlichen Stärke, ab. Dennoch kann er ihre Gewandtheit und Behändigkeit nicht ableugnen, so wenig als ihre Herrschaft über alle Theile des Körpers (419.), indem sie die Zähne fast wie die Finger, die rechte wie die linke Hand brauchen können. Allein, grade darin findet er auch die Thiere vor den Menschen voraus. Er bemerkt selbst, daſs die Neger den Tact besser halten als unsre Soldaten und Tonkünstler nach langer Belehrung. Ihre Gefühllosigkeit gegen Ebenmaaſs und Schönheit mache sie zu Erfindung von Künsten unfähig, ihre natürliche Beschränktheit der Erkenntniſskräfte aber selbst zur Erlernung von Wissenschaften untüchtig. Die Neger seyen (S. 429.) endlich im Ganzen genommen (also doch!) genielos oder leer von Erfindungskraft und unfähig, sich richtige allgemeine Begriffe zu bilden. Ihre natürliche Dummheit verrathe sich aber auch in ihrer Halsstarrigkeit und einer alle Klugheit täuschenden Verschmiztheit. Mit der Gefühllosigkeit hänge ihr Mangel an theilnehmendem Mitgefühl, ihre unversöhnliche Rachgier und Grausamkeit zusammen. Die Treue der Neger legt er für eine blinde Anhänglichkeit aus; dabei spricht er von ihrer Betrügerei, ihrer Schamlosigkeit. Wenn nun dennoch Beispiele von Mitleiden und Wohlthätigkeit der Neger vorkommen, so sey hier der Grund, daſs nicht alle, die Neger heissen, wahre und unvermischte Neger seyen, und daſs manche ihrer Handlungen aus ganz andern Triebfedern (?) als bei den Europäern verrichtet werden. Nun sagt er zwar S. 454: „Ich verzweifle nicht so sehr an der Negernatur, daſs ich allen wahren Negern die Fähigkeit zu allem Guten und Edlen abspräche“; dennoch schlieſst er S. 456. mit dem Sazze: Solchen dummen und übelartigen Menschen könne man nicht solche Rechte zugestehn, sie nicht durch Bewegungsgründe zum Guten antreiben, und ihnen solche nicht auflegen, als man den Europaern auflegt.

Die ganze Abhandlung spricht es aus, wie wenig ihr Verfasser von Gleichheit der Anlagen und Rechte, wie von Perfectibilität der menschlichen Natur ahndete; daſs er ferner die hervorspringenden Carricaturzüge von einem Halbmenschen aufsuchte und gegen den Pöbel unter uns das Auge schloſs; daſs er weder von sichern Principien, noch von allseitigen beglaubigten Vergleichen ausging, und mithin sein ganz System zerfällt; daſs endlich seine Eingenommenheit für die an sich schon widersprechende und harte Hypothese ihn Ausnahmen und Regeln untermischen lieſs. Wie kann man die Völker aus ihrem Standpuncte reissen und nach Einem Maaſsstabe richten! Es konnte der Verf. nichts mehr

beweisen, als daſs sie noch ungebildete Völker sind, allein er konnte ihnen die Menschheit nie ausziehen, mithin auch nicht die Möglichkeit absprechen, sich zu der höchsten Menschenbestimmung, d. i. zu kräftiger Tugend zu erheben.

Wenn man den Neger für eine eigne oder andre Menschenrace erklärt, wie man dies kann, so darf man ihn darum noch nicht für eine eigne Menschenart, oder gar für einen Nichtmenschen, ein Thier, einen Affen halten. Und was waren Aegyptens von heutigen Europäern noch angestaunte Denkmäler? Man kann willig einräumen, daſs wenn nicht von natürlicher Unfähigkeit die Rede ist, die Zahl der ungebildeten Menschen grösser ist als die der Gebildeten; denn die blosse Natur hat nicht das Trefliche zu ihrer Bildungsregel. Nur als ein Antheil weniger, sich frei aufschwingender Individuen erscheint die Vernunftreife in schwacher Zahl. Allein dies lehrt auch nur ein oberflächlicher Blik auf die äussere Masse. Es ist nicht zu leugnen, daſs wir Europäer mehrere Vorzüge haben. Allein wie mag man behaupten, daſs wir diese Vorzüge durch eine angeborne Vortreflichkeit mehr und ausschliessender als durch unsre Lage nach Wohnort und Leben gewonnen haben? Wer möchte erweisen wollen, daſs unsre Urrace minder häſslich als die der Neger war? Verdanken wir nicht vielleicht sogar Asiaten und Afrikanern am Ende unsre Cultur? Sind wir Europäer oder Celten, auch wirklich der Adel des Menschengeschlechts, welcher sich getrost auf seine bessre Herkunft verlassen darf? Grade die sanftere und cultivirtere Völkerschaft auf den Antillen wurde von den christlich spanischen Eroberern fast ganz aufgerieben. Dagegen hat sich die wildere Race, die der Karaiben, besser erhalten, weil sie mehr Widerstand leisteten. Hart ist es, auf einen unvermeidlichen und unverdienten Vorwurf gegen die Natur hinzuleiten. Die Natur erkennt keine privilegirte Race; auch liegt dem höhern Psychologen ob, indem er alle Eigenschaften jedes Volkes besonders und in ihren gegenseitigen Verhältnissen betrachtet, auch in ungebildeten Völkern manche Vortreflichkeit ihrer Art anzuerkennen.

Resultate über die Racen.

Der ganze Racenunterschied scheint noch immer nur von der Mehrzahl und von den auffallendsten Erscheinungen, nicht aber von allen aufgenommen, und, da er doch blos vom Körper entlehnt seyn kann, immer ein einseitiger Unterschied, wie ein mehr zufälliger als nothwendiger und in allen einzelnen Theilen unveränderlicher. Dürfen wir wohl schon vom Bleibenden sprechen, da unsre Geschichte noch so jung ist? Die Unausbleiblichkeit des Anerbens aller Formen des Körpers überhaupt oder einzelner Theile insbesondere, ist doch immer noch problematisch. Wie viele Wiener, z. B. (schrieb schon Schulteſs S. 82. §. 66.) haben wahre Negerschädel und Calmuckengesichter! Viele der gewöhnlich angenommenen Unterschiede sind ferner oft unbedeutend und unwesentlich genug, viele andre oft falsch gesehen

und voreilig bestimmt, und auch so immer zufällig. Daher sind die Neger gegen die Celten doch nicht als vollkommen physische und sogenannte moralische Antipoden aufzustellen. Endlich haben auch die Menschenracen, die man als die verschiedensten annimmt, dennoch immer noch genug auffallende Aehnlichkeiten.

Aller Racenunterschied ist kein wesentlicher Unterschied in der Menschheit; denn 1) sind die Racen, so viele Merkmale der Verschiedenheit auch Meiners aufzählte, doch nicht ganz, nicht total und durchgreifend verschieden. 2) Wären sie es auch, so hebt jener Unterschied doch nie die Einheit des Stammes auf. 3) Hinge auch das Intellectuelle mit dem Physischen zusammen, so siegt jenes doch über dieses immer mehr, und noch mehr das Moralische.

Die Hauptsache in der Racentheorie ist, daſs schon in der physischen Welt bei allen ihren tausendfältigen Veränderungen doch selbst im Körper etwas Beharrliches, wenn auch etwas mehr oder minder Bleibendes anerkannt wird. Und dieses Beharrliche ist die Grundform, welche aber einer idealischen Grundform, d. i. der Schönheit zustrebt und sich auch immer inniger, besonders in den gebildeten Ständen und männlichern Völkern, annähert.

Was wirkt aber die Natur am Menschen, was der Körper überhaupt auf die Natur im Menschen, auf den Geist im Allgemeinen? Wiefern steht also die Cultur ganzer Völker unter dem Einflusse körperlicher Bedingungen?

Es sollten hier noch die Beobachtungen allseitiger angestellt werden, als es bisher wirklich geschehen ist, und zugleich unbefangener. Man sollte also in dieser Hinsicht, eben sowohl Thiere als Menschen beobachten, also auch im Thieren das Physische mit dem Geistigen vergleichen. Im Menschen aber sollte man wieder die verschiedenen Lebensperioden, sofern sie sich in beiden Geschlechtern gleich bleiben, unterscheiden.

Wenn man den ganzen Menschen in zwei Theile zertheilt, so sind diese Theile nothwendig in ein ähnliches Verhältniſs zu stellen, widrigenfalls sie unvergleichbar würden. Daher ist a) der Körper zunächst nicht als todte Masse, sondern etwas Organisches, mithin Belebtes, und dann als ein sich im steten Gange und Fortgange befindendes Organ zu denken, mithin als unablässig werdend und sich immer mehr veredelnd. Daher muſs er als gesund und ganz ausgebildet, und endlich als bei aller Auflösbarkeit der zusammengesezten Maschine unauflösbare Materie vorausgesezt werden. Aber es muſs auch b) die Seele als werdend, als gesund, mithin auch als selbstthätig und handelnd gedacht werden, so daſs Beide unter gleichen Naturgesezzen erscheinen.

Ihr wechselseitiger Zusammenhang, ihr Zusammenseyn und Zusammenwerden ist zwar unleugbar, allein die Art und Weise ihres Verhältnisses ist in der Erfahrung nur relativ, nicht an sich bestimmbar. Das Geistige kann nicht ganz von dem Physischen isolirt seyn, es sollte vielmehr beides erhöht werden durch einen wechselseitigen Antagonismus. Auch kann die Seele nur durch den Körper mit der Welt in Verbindung stehen, sie nimmt von ihr und gibt ihr wieder zurük.

Des Körpers Einfluſs zeigt sich nur auf die passive Seite der Seele, d. i. nur auf das thierische Leben, welches träger oder langsamer flieſst, thätiger oder gelähmter und abgespannter sich befindet; ungleicher auf die Sinnlichkeit, namentlich auf die Urempfindungen — (und auch hier haften die äussern Eindrücke nicht, wenn ihnen kein innrer Gegendruk begegnet) — und so auf Sensibilität und das Lebensprincip.

Dieser Einfluſs kann also nur anregend, nie zwingend, nur bedingt, nichts weniger als unumschränkt seyn. Die Physiker rechnen bei der Wirkung der Nahrungs- und Heilmittel auf Idiosynkrasieen, und doch lassen sich die Folgen des Genusses physischer Mittel nie im Allgemeinen und nothwendig angeben. Es kommt eben so wohl auf die Constitution als die Complexion des Körpers, immer aber weit mehr auf den herrschenden Zustand des Körpers als auf eine zufällig angestammte Organisation an. Jener Zustand wird aber selbst zum Theil wieder von der Seele bestimmt, und der Körper bleibt nie die einzige äussere Ursache, welche wirkt. Die ganze Welt wirkt hier ein.

Auch der gesundeste Körper, überhaupt genommen, ist immer schwach gegen den gesunden Geist. Daher ist sein Zusammenhang mit dem Geiste keine Oberherrschaft, noch weniger Alleinherrschaft.

Der Geist endlich kann beherrscht werden, doch immer nur von sich selbst, von seiner menschlichsten Kraft, von seinem höhern Willen, wie das Göttliche selbst dem Leben gebietet. So schwebt und siegt auch hier der Geist über die Welt, und wird immer freier, je selbstthätiger er wird.

So sind also alle physische Anstalten keine bestimmende, sondern blosse Gelegenheitsursachen. Doch wohl uns! denn gewiſs wissen wir noch lange nicht die Zahl und die Arten physischer Ursachen, die auf uns einwirken und die wir dennoch überwinden! So ahnden wir kaum die Macht, die uns möglich ist. Mit den Fortschritten der Physik und der Erkenntniſs jener physischen Ursachen wird auch die moralische Kraft immer entschiedener und sichrer siegen, je mehr sie ihre äusseren Freunde und Feinde kennen lernt.

Natur für den Menschen.

Stärkungs- (Nahrungs-) mittel *).

Im Ganzen gelten hier dieselben Gesezze, dieselben Bedingungen und Einschränkungen, die bei dem Klima aufgestellt werden müssen; denn Beides sind physische, mithin eben so unvermeidliche als blos mittelbare Einflüsse, nämlich durch unsern Organismus.

Dieser physische Einfluſs richtet sich theils nach der Menge, theils nach der Auswahl, theils nach der Zubereitung, theils nach dem Grade der Unentbehrlichkeit der Stärkungs- und Nahrungsmittel. Die Verschiedenheit ihrer Wirkung hängt, wie auch die Schwäche und Stärke ihrer Wirkung, von der Beschaffenheit und dem innern Gegendruk des Menschen ab, je nachdem die Nahrungsmittel als Nothwendigkeiten des physischen oder zugleich des ästhetischen und geistigen, oder gar des moralischen Lebens angesehen, je nachdem sie als Erhaltungs- oder Reizmittel, eigentliche Lebensmittel oder Genuſsmittel beurtheilt, je nachdem sie endlich als blosses Mittel oder als Zwecke an sich selbst betrachtet werden.

1) Flüssige Nahrungsmittel.

Die flüssigen Nahrungsmittel (Getränke) sind die natürlichsten und ersten, welche die Natur selbst dem werdenden Menschen darbietet, sey es die Luft selbst, oder das Wasser oder die Muttermilch. Diese sind aber zugleich die einfachsten Erhaltungsmittel der innern Spannkraft und die naturgemässesten für Körper von geringerer Anstrengung und schwächerer Reizbarkeit. Milch und insbesondere Wasser besizzen keine reizende Kraft, bewirken keine Exaltation der Begierde, sondern

---

*) Zur Erhaltung des Menschen und zwar des eigentlichen, d. i. des lebendigen, selbstthätigen Menschen bedarf es Mehreres als blos der Speise und des Tranks. Der menschliche Organismus besteht nicht durch die blosse Ernährung, sondern auch durch Stärkung und Reizung.

nähren sanft und gleichmässig. Daher sind die Wassertrinker und die Milchtrinker unter den Völkern meistens sanft, menschenfreundlich, — Eigenschaften, die auch bei den Völkern sichtbar sind, welche als Hirten und Ackerbauer wenig Wein trinken.

Anders verhält es sich schon mit mineralischen Wassern, die frisch an der Quelle getrunken werden. Anders verhalt es sich mit den gegohrnen oder sogar geistigen und starken Getränken. Schon Aristoteles *Problem. Sect.* 30. schilderte die Abstufungen der Wirkung des Weines auf das Gemüth nach grösserer oder geringerer Menge. Gesezgeber erblikten in dem Wein schon einen Sittenverderber und verboten Weinstöcke zu pflanzen.

Fast alle Völker aber, auch die rohesten, strebten früh nach Mitteln, sich ausser ihren Zustand auf Momente zu versezzen, und diese Berauschung und Betäubung bezeichneten sie sogar früherhin ausschliessend durch: Be-geisterung. Blätter und Kräuter wurden gekaut, geraucht oder zerstossen. Nur wenige Völker blieben mit geistigen Getränken unbekannt.

Die geistigen Bestandtheile des gewöhnlichen Weins, mässig und in kalten Klimaten und Jahreszeiten genossen, fördern eine leichtere Bewegung des Bluts, erhöhen das Gefühl überhaupt und das Selbstgefühl insbesondere; daher die Offenheit, die Heiterkeit und Geselligkeit, und der Muth der ungebildetern und das leichtere Spiel des Dichtungsvermögens in den halbgebildeten Weintrinkern. Doch unmässiger Gebrauch hizziger Weine unter heissen Himmelsstrichen erhizt nicht nur die Begierde bis zu den Ausschweifungen der Leidenschaft, sondern betäubt zugleich.

Warme Getränke haben theils als warme Flüssigkeiten, theils als Aufgüsse auf bestimmte Kräuter ebenfalls sanft betäubende oder die Reizbarkeit erhöhende, aber auch Nervenschwächende Kraft. Sie veranlassen Zaghaftigkeit und Muthlosigkeit, Verdrossenheit wie Erschlaffung jeder Art. So die Theetrinker in China und Japan, ohne das Bier und den Wein der Britten.

II. Feste Nahrungsmittel.

Die vegetabilischen Nahrungsmittel aus dem Pflanzenreiche werden gewöhnlich als die frühern, und die animalischen als die spätern betrachtet. (So *Claud. b. Porphyr. Abst. An.* 1, 13. *Monboddo* 1, 257.) Allein zu unbedingt darf diese Behauptung nicht angenommen werden, da die thierische, jedoch dem Vegetabilischen sehr ähnliche, Milch die erste Nahrung des Menschenkindes ist, und da selbst Thiere nicht auf das Pflanzenreich beschränkt sind, sondern auch Thiere verschlucken oder würgen. Wohl aber kann man annehmen, dafs die ersten, der Bändigung der wilden Thiere noch unkundigen Menschen, und besonders die mildern Stämme derselben anfangs die Thiere fürchteten und bis zur göttlichen Verehrung scheuten, und nachher nur erst wenige Thiere schlachteten. Auch darf man voraussezzen, dafs die ersten unbeholfenern Menschen auf einem fruchtbaren, freiwillige Pflanzennahrung darbietenden Boden lebten. Der grösste Theil der dem Menschen so nahen Affen genieſst Pflanzen. Noch gibt es Völker, welche entweder ganz allein oder doch gröſstentheils von den Gewächsen der Erde leben. (Die Braminen in Hindostan, die Neger und Aegyptier.) Doch eben so gab es und gibt es noch jezt Völker, welche entweder nichts oder fast nichts als Fleisch, und zwar anfangs ganz roh geniessen. So in Asien die Hunnen, Calmyken und Tibetaner, in Amerika die Eskimos, Feuerländer und Grönländer. Hierbei läſst sich nichts Ekelhaftes auffinden, was nicht gefrässige Völker zur Nahrung gewählt hatten. *)

In diese Nahrungsmittel theilten sich die Völker mit mehr oder minder Mässigkeit. Ueberhaupt aber bleibt das Charakteristische, daſs der Mensch doch, bei der grossen Gefrässigkeit mancher Völker und bei der Menge seiner Nahrungsmittel, weniger genieſst, als die kleinsten Thiere, und immer weniger, je gebildeter er ist.

Die Wirkungen der verschiedenen Nahrungsmittel sind nie unbedingte, sondern relative. Falconer und Andere lassen den Genuſs der Pflanzen bei der grössern Menge, die hier genossen werden kann, zwar mit weniger kraftvollem Nahrungsstof begleitet seyn, dagegen auf Bezähmung der Leidenschaften, auf Besänftigung, ja auf Schüchternheit wie auf Gutmüthigkeit wirken. Gewöhnlich führt man das Beispiel der Hindoos an, so wie die Lebensart von Pythagoras und andern griechischen Weisen. Wohl

---

*) S. Meiners über den Genuſs und die Wirkungen der animalischen und vegetabilischen Speisen, in dessen Götting. hist. Magazin IV. 1. S. 152. f.

kann die Enthaltung von Blutvergiessen eine gewisse Milde und Duldsamkeit bewirken. Auch kann die geringe Ausdehnung der Gefässe durch Pflanzenkost die dem Geiste schädliche Ueberladung vermeiden lassen. Doch nährten Griechen und Römer sich gerade in den Zeiten der gröſsten Einfalt, Mannheit und Tapferkeit mit einem kunstlosen Brei, und die an körperlichen Kräften so starken Neger in Afrika wie in Amerika leben weit mehr von Erdgewächsen als von Fischen oder Thierfleisch. Schon daraus erhellt, daſs Pflanzenspeisen weder immer noch nothwendig Schwäche erzeugen, daſs es vielmehr auf ihre Angemessenheit zu andern mehr oder minder mitwirkenden äussern oder innern Ursachen ankomme. So findet man den Genuſs der Erdgewächse am häufigsten wie am nüzlichsten bei fruchtbarem üppigem Erdboden und bei heissem Klima *). Die Natur wollte es überdies, daſs gerade die heisse Zone der Aufenthalt der stärksten und reissenden Thiere seyn sollte, deren Furchtbarkeit die Menschen von Haltung der Heerden schwächerer und genieſsbarer Thiere abhalten muſste. Auch rauben die nassen Monate und Ueberschwemmungen in den meisten Gegenden des heissen Erdgürtels den Thieren ihr Futter. Ueberdieſs geht das Thierfleisch dort schneller in Fäulniſs über, und bewirkt Krankheiten. Dafür gab die Natur den Bewohnern Palmen, den noch ergiebigern Brod- und Sagobaum,

---

*) Meiners a. a. O. S. 359. Den Gaumen des Bewohners der heissen Zone reizt der Pfeffer und Ingwer, und diese Reizmittel machen die übrigen Pflanzen zum Nahrungsmittel tüchtiger.

eine Menge nahrhafter Erdwurzeln und den reichlich fruchtenden Reis, die grosse Mannichfaltigkeit von kühlenden Früchten nicht gerechnet. Nur um die grosse Säure zu mildern, welche aus dem fortwährenden Genuſs vegetabilischer Speisen entsteht, verbinden manche Völker damit den Genuſs einiger thierischen Speisen. So die höhern Kasten der Hindoos, indeſs die gemeinen noch immer blosse Pflanzen geniessen.

Der Genuſs der thierischen Speisen befördert allerdings mehr Nahrung durch die nährenden Theile, und die reizendern Säfte, gibt dem Körper mehr Kraft, und veranlaſst so auch zuweilen mehr Muth und Kühnheit der Seele, jedoch nur unter einschränkenden Bedingungen: a) die grasfressenden Thiere nähren minder als die fleischfressenden, daher die Fischnahrung zwischen der Pflanzen- und der Fleischnahrung als das Mittel, auch von allen Urhebern der Fastengebote, erklärt wurde. Das rohe Fleisch nährt ferner mehr, als das ausgekochte und gebratene, das der wilden Thiere oder des Wildprets mehr, als der sich minder bewegenden zahmen Thiere. So sind alle von Fleisch sich nährenden Thiere kühner und muthiger als diejenigen, deren Nahrung pflanzenartig ist. Daher zum Theil die Unbändigkeit und die grössere Stärke der Löwen, Tiger und Wölfe. Daher zum Theil die Kühnheit und Grausamkeit der umherschweifenden Nationen, wie der Tartarn und Araber. b) Der Genuſs animalischer Speisen ist desto angemessener und wohlthätiger, je kälter das Klima und je unfruchtbarer das Erdreich ist.*) Der Instinct schon leitet den Menschen in einen wärmerm Klima mehr sauerstofhaltige Dinge zu geniessen, in einem kältern sich mehr mit thierischer Kost und geistigen Getränken zu nähren. Wie sollte auch der Mensch an den ewig beeisten Ufern von Grönland oder in den traurigen Wüsten von Lappland nährende Pflanzen und Wurzeln finden? Dagegen widerstehen z. B. die Eskimos durch ihre animalische Diät und die Menge öligter und feuriger Theile, die ihr Blut dadurch erhält, der Kälte.

Die Mannigfaltigkeit wie der Genuſs der Fleischspeisen nimmt zu, je mehr die Fruchtbarkeit des Bodens abnimmt und je mehr man sich von dem heissen Erdgürtel nach den Polen hin entfernt. In Persien iſst man schon Fleisch, aber nur des Abends und nur von den zartesten Thieren. Mehr schon essen die Türken; nur der gemeine Mann Rindfleisch. Aber auch selbst die Bewohner desselben Landes essen mehr oder minder Fleisch, theils zu verschiedenen Zeiten, theils wenn dieses Land noch uncultivirt und rauh ist. So aſsen die alten Germanen, mehr Fleisch und weniger Brod, Gemüse und Obst als wir, weil das Land weit kälter und feuchter war.

Die Menschen sollen immer mehr ihrer Bestimmung sich nähern können, um gemischte, d. i. vegetabilische und animalische Diät zu beobachten. Dies ist vorzüglich unter dem gemässigten Erdgürtel und in dessen kälterer Hälfte bemerkbar.

---

*) Meiners a. a. Orte S. 359.

Es soll sich der Mensch an jede Kost schliessen, wenn auch nicht gewöhnen. Der Europäer gewöhnt sich überdies immer mehr an die Producte aller Länder der Erde und lernt allmälig bei den verschiedenen Mahlen verschiedener Völker zu Gaste seyn, was die Bewohner andrer Welttheile jezt noch, wenigstens nicht sogleich und so leicht ohne Nachtheil ihrer Gesundheit vermögten. Ja der Mensch ist bei der Biegsamkeit seiner Natur in der Wahl seiner Nahrungsmittel völlig uneingeschränkt, wie in der Wahl seines Wohnorts, so daſs er, so empörend es auch ist, sogar das Fleisch seiner eignen Species genieſst, bei dem äussersten Mangel, oder bei der äussersten Rache und Wuth.

Doch ist der Mensch offenbar am uneingeschränktesten in Hinsicht auf seine Ernährung durch das Pflanzenreich. Alle Theile der Vegetabilien, seyen sie reif oder unreif, dienen ihm von der Wurzel bis zum Saamen zur Nahrung; der cultivirte Mensch liebt Gewürze. Dies aber führt ihn auch mehr zum Pflanzenreiche hin, und es scheint, daſs, je menschlicher er wird, desto schonender gegen die lebendige thierische Schöpfung soll und wird er werden. Dieses ist der einzige moralische Einfluſs der Nahrungsmittel, der nemlich, welcher nicht durch den Körper, sondern durch die höhere Seelen-Reflexion geht.

Es wirken aber auch diese physischen Stoffe der Nahrung mit andern Anstalten vereint auf den Menschen; allein ihre Wirksamkeit ist weder dieselbe bei Verschiedenheit der übrigen Ursachen, noch unmittelbar die Seele fortdauernd bestimmend, wenigstens immer dem Willen des Menschen mächtig untergeordnet. Auch hier ist also der Parallelismus aller zusammenwirkenden Ursachen zu beobachten und auszumessen.

Natur um den Menschen.

Himmelsstrich.

Man konnte die Vorstellung vom Einflusse des Himmelstriches ursprünglich nur unter dem Prädicate eines übernatürlichen, also entfernten Einflusses denken, und glaubte nemlich früherhin eine weit stärkere Abhängigkeit von der äussern Natur als späterhin; — doch nicht als von der Natur, sondern von Geistern der Naturkörper. Am verfeinertsten ward dieser Einfluſs in der Astrolatrie; ein Glaube, der noch in der Astrologie des Orients herrscht und bis nach dem Mittelalter herrschte. Hier wirkten die äussern Geister auch auf die Menschengeister.

Man erkannte aber diesen Einfluſs nicht eher für einen natürlichen, als bis man die Körper aufmerksamer und besonnener beobachtete. Der erste, der hier Epoche machte, war natürlich ein Grieche: Hippokrates περὶ τόπων καὶ ἀέρων καὶ ὑδάτων. Hippokrates beobachtete einzelne Gegenden klimatisch, und nahm in der Pathologie Rüksicht auf Lage der Gegend und Luft. Auch lieſs er den klimatischen Einfluſs nicht auf den Körper beschränkt seyn. Aristoteles und andre Griechen fanden diese Lehre beifallswerth.

Man behauptete ferner einen Einfluſs des Klima auch auf den ganzen Menschen, auf sein Temperament, ja nicht blos auf die Sinnes- sondern auch Denkart, auf Geist und Charakter sowohl ganzer Völker als einzelner Menschen.*)

Diese Meinung wurde allerdings anfangs so übertrieben, daſs selbst die älteste, wo Geist doch auf Geist einwirkte, bündiger war. Dahin ist auch Bodin zu rechnen, dessen Ansicht, wie die von Chardin, Montesquieu in seinem Werke *de l'Esprit des Lois,* besonders im 14. Buche, geschikt entwickelte. Durch das Klima lieſs er entstehen die Sanftheit oder Rauheit der Sitten, der Gesezze. Doch nennt er C. 5. die Gesezgeber selbst gut, welche sich dem Klima widersezten, z. B. durch Beförderung von Thätigkeit im Morgenlande. Noch immer folgten, ja übertrieben, Mehrere seinen Behauptungen, so du Bos, Buffon u. a. Naturforscher.

Endlich schränkte man den grossen Einfluſs des Klima's ein. Doch wieder anfangs nur durch Machtsprüche. — Was Montesquieu für das Klima sagte, das sprach Dav. Hume**) dagegen, so wie Helvetius,***) der alles aus den sogenannten moralischen Ursachen ableiten wollte, nur zu ober-

---

*) *Vitruv de re militari I,* 1. leitete schon die Verständigkeit und den Scharfsinn der Nationen aus ihrer grössern Sonnennähe her. Sonst galten den Alten alle nordische Nationen für Barbaren.

**) S. *Essays Vol. I. Essay* 21.

***) S. *Oeuvr. complett. d'Helv. T.* 2. *D.* 3. *C.* 29. *p.* 172—178. vgl. *p.* 156.

flächlich. — Erst allmälig urtheilte man mit mehr Vorsicht, doch noch immer mit einem unbestimmten Begrif von Klima. So Feder in seinen Untersuchungen Th. 2. C. 4. S. 620—679. 1782.*)

Den Begrif des Klima bestimmten eigentlich nur wenige Schriftsteller: Herder im 2. Theile seiner Ideen etc. Zimmermann (der in seiner geogr. Geschichte des Menschen darnach die Verschiedenheiten des Menschengeschlechtes angegeben hat) in: Frankreich und die Freistaaten von Nordamerika, Berl. 1795. 8. Bd. 1. Th. 2. Abschn. 2. S. 246. f. — und Nachrichten und Bemerkungen über den Algierschen Staat, Th. 3. Abschn. 8. Altona, 1800. (Cap. 1. S. 454—489.). *A priori* suchte den grossen Einfluſs zu beschränken: Aufklärungen über Ursprung und Fortschritte der Stände, in Hinsicht auf Cultur, nach John Millar. Leipz. 1798.**)

Charakteristisch sagt der Verfasser der Nachrichten über den Algierschen Staat S. 480. 481. „Zu weit würde es hier führen, wenn man die einzelnen, oft vorzüglich kennbaren, Spuren, welche aus Wirkung des Klimas auffallend sind, zu bestimmen unternehmen, also genau die Stärke und den Umfang des klimatischen Einflus-

---

*) Mit vieler Ueberlegung erklärt sich für das Klima Bertola in seiner *Filosofia della Storia* in der Einleitung. Vgl. *Will. Falconer Remarks on the influence of climate* (Deutsch von Hebenstreit. Leipz. 1782.).

**) Vgl. noch Volney's Reise nach Syrien und Aegypten Th. 2. S. 341. und Weikards philos. Arzt. Th. 1. S. 149. f.

ses angeben wollte, zu geschweigen, daſs es bei der in einander laufenden Verkettung der in jedem besondern Falle mitwirkenden Ursachen und Veranlassungen, oft auch unmöglich wird, jedesmal genau den Antheil des Klima's bestimmt anzuzeigen. Diese sich ziemlich allgemein zeigende Schwierigkeit verursacht die [noch fortdauernde] Verschiedenheit in den Meinungen und Aussprüchen, wenn der Umfang und die Stärke des Einflusses des Klima's auf den Menschen und seine Lebensweise angegeben werden soll.“ Vgl. S. 485 und 459.

Die Schwierigkeiten, welche hier entweder überhaupt oder noch die wünschenswerthe gröſste Bestimmtheit eines Resultates hindern, sind Folgende:

1) Der Mangel an scharfen und allseitigen Beobachtungen kleiner Gegenden.

2) Die Verwiklung der zusammentreffenden, vielen und mannigfaltigen, zum Theil gegentheiligen Wirkungen. Denn hier gibt die Nähe des Meeres, dort die Höhe und Tiefe des Landes dem allgemeinen Gesezze neue Localbestimmungen. Wer vermag auf alle mögliche Nebenbestimmungen gehörig Rüksicht zu nehmen? Wer scheidet diese gehörig ab? Wer miſst den Grad der Mitwirkung einer Jeden? Wer berechnet die entgegenwirkenden physischen und geistigen Gesezze, welche einen Antagonismus gegen das Klima bilden? Wohl möchte man (mit Herder) geneigt seyn, dem Genius der Menschheit die Ausgleichung aller dieser Kräfte zu überlassen.

3) Die Zweideutigkeit des Begrifs von Klima.

Klima ist überhaupt nicht der Himmelsstrich, die Luft überhaupt, noch auch ihre Temperatur an sich, sondern diejenige besondere Beschaffenheit der allgemeinen Erd-Luft, diejenige besondere Modification der Luft, welche von der Lage eines Erdstrichs oder Ortes und dem diesem Erdstriche oder Orte eignen Boden, wirklich oder scheinbar, abhängt, welche sich nach dem Grade der Neigung einer Gegend von dem Aequator an gegen den Pol zu richtet oder wenigstens zu richten scheint.

Das Klima ist also eine Sammlung von mehreren Ursachen, und läſst sich in mehrere und verschiedene Factoren zerlegen. Die Modificationen der Atmosphäre werden nemlich bestimmt:

1) überhaupt durch die Lage und Hinneigung eines Ortes oder Landes gegen die Sonne, d. i. die Grade der jedesmaligen geographischen Breite oder Polhöhe, sofern diese die Atmosphäre verschieden modificirt und ihren Druk oder ihren schwächern Widerstand bestimmt. Dies ist mehr der eigentlich sogenannte Himmelsstrich, d. i. das Streichen der Erde überhaupt oder in ihren einzelnen Theilen nach dem Himmel.

2) Die daraus hervorgehende Temperatur der Luft, oder der Grad der niedern oder höhern Wärme, der Hizze und Kälte eines Districts. In diesem Sinne spricht man von einem warmen, kalten oder temperirten Klima. Doch hängt auch die Wärme nicht allein von der Polhöhe ab.

3) Die im Allgemeinen oder in verschiedenen Jahreszeiten herrschende Witterung. Insofern spricht man von einem gesunden Klima.

4) Die besondern Eigenschaften des Bodens einer Gegend, seine Trockenheit oder Feuchtigkeit, ob er eben oder bergigt, felsigt oder sandigt ist, seine Fruchtbarkeit oder Undankbarkeit, seine Ausdünstungen. Insofern spricht man vom troknen und feuchten Klima.

5) Die Producte dieses Bodens, die Arten und die Menge der Pflanzen.

6) Die charakteristischen Verschiedenheiten der Nachbarschaft oder der unmittelbaren Umgebungen eines Ortes oder Landes — also die Beschaffenheit der angränzenden Gegenden, Gebirge, Moräste, Flüsse, Meere.

Immer ist es aber die Luft, auf deren Localbeschaffenheit und besondere Modification hier alles ankommt, die Luft, die uns umgibt und überall berührt, dieser grosse Behälter aller Lebenskraft, dieses tausendfach bestimmbare und modificable Vehikel und Vorrathshaus vielfacher Kräfte, der elektrischen, magnetischen, galvanischen Ströme, anziehend, abstossend, fortreissend. Das Klima erscheint demnach als ein Inbegrif von Kräften. Die besondere locale Nüance dieser uns umschwebenden, umbrausenden oder umduftenden Luft bildet nun das Klima.

Ist von dem Einflusse dieses Klima auf den Menschen die Rede, so stehen allerdings diese allgemeinsten Erfahrungssäzze fast allgemein zugestanden fest:

1) Das Klima hat einen unverkennbaren Einfluſs auf die gesammte duftende, athmende und lebende Natur, mithin auf alle organisirte Körper, nicht blos des Reichs der Pflanzen, sondern auch des Thier- und Menschengeschlechts. Das Pferd, der Hund, sind in den verschiedenen Weltgegenden ganz verschieden.

2) Mit diesem Klima stehen in Wechselwirkung und modificiren es wiederum alle Producte der Erde, wie der Geschöpfe derselben. Das Klima hat auf die Beschaffenheit und das Erscheinen der Nahrungs- und Lebens-Mittel wesentlichen Einfluſs.

3) Durch diesen gegenseitigen Antagonismus steht Alles in einem grossen Zusammenhange und in einer innigen Verbindung, und der Luft, wie den sie berührenden Gegenständen verdanken auch wir Menschen eine unübersehbare Mannigfaltigkeit von Kraftäusserungen und Thätigkeiten.

Diese ganz allgemeinen Säzze müssen näher bestimmt werden, um eine besondere Wissenschaft, eine Klimatologie, oder wenigstens eine philosophische Geschichte der Klimate physiologisch-pathologisch durch alle Natur-Reiche und diese sowohl im ursprünglichen als abgeleiteten, im natürlichen und unnatürlichen, gesunden und kranken Zustande, zu erhalten. Allein von hier aus vermiſst man sowohl sichre Principien als allseitige Erfahrungen, und statt dessen stöſst man auf eine grosse Verschiedenheit und Unstätigkeit der Meinungen. Diese hat allerdings in den Schwierigkeiten des Gegenstandes, die oben aufgezählt wurden, ihren Grund, und es ist daher zuerst zu berüksichtigen, wie jene Schwierigkeiten zu mildern, auf *welchem Wege* sich der Streit entscheiden lasse. Dies geschieht:

1) Durch einen Gemeinplaz, der aber, so viel Vorsicht er zu verrathen scheint, doch einem Machtspruche nicht unähnlich ist, und *insofern* zur Entscheidung wenig beiträgt. Dieser Gemeinplaz ist: daſs beide Parteien, die den Einfluſs des Klima zu groſs oder klein annehmen, zu weit gehen, und daſs die Wahrheit auch hier in der Mitte liege. Noch hemmt er die genauere Untersuchung, auf diees hierbei ankommt. Hier aber kommen in Rüksicht die *Grade* der Stärke, der *Umfang* und die Gränzen, wie die *Bedingungen* dieses Einflusses; — also die Fragen: *wiefern bestimmend* — und wie weit, wiefern mittelbar, oder unmittelbar, — und *wiefern allein* ist er? Ohne diese Bestimmung läſst sich die *Mittelstrasse*, die man sucht, nicht einmal *finden*, geschweige *festhalten*.

2) Die *Quellen* und die *Hülfsmittel*, aus welchen man hier hätte schöpfen sollen, waren aufzusuchen. Man hätte sichrer aus möglichst vollster *Induction* einer Reihe von sehr *detaillirten* Beobachtungen und *allseitigen* Erfahrungen gewinnen sollen, aus der man dann nur langsam zu *Schlüssen* und allgemeinen Regeln aufstiege, mit *Abrechnung* alles andern Zufälligen, und mit Einrechnung aller *nothwendig* mitwirkenden Ursachen. Vorzüglich gehörten hierzu eine Menge Monographieen von einzelnen Districten eines ganzen Landes, d. i. Localbeobachtungen des Barometer, Thermometer und Hygrometer, der Fruchtbarkeit, der herrschenden Gesundheit, und Krankheit u. s. w und zwar von sehr verschiedenen *Zeitaltern*.

5) Da die Erfahrung nicht so bald vollendet heissen kann, so war hier zugleich wissenschaftlich zu gewinnen, a) durch Chemie, b) durch Physik, und Naturphilosophie, besonders über Meteorologie.

4) Dazu durch moralische Postulate und teleologische Reflexion, doch in Verbindung mit *entschiedenen* und wirklichen Thatsachen.

---

1) Ein *Einfluſs* kann allerdings zugestanden werden, doch welcher, und unter *welchen Gränzen*?

Allerdings bewirkt unter den äussern Dingen auch das sogenannte *Klima* Einiges, und dies zwar eben so wohl in ziemlich weitem Umfange als in grosser Mannigfaltigkeit.

Vermuthen liesse sich ein solcher Einfluſs schon aus den Grundsäzzen der allgemeinen Naturforschung, oder aus dem allgemeinen Zusammenhange aller Erscheinungen, die zur *Welt* gehören, der todtscheinenden wie der lebendigen; nur daſs die eine Vereinigung inniger ist als die Andre. „Das Meer, sagt *Herder* (2, 117.) dunstet aus, die Berge ziehen an und giessen Ströme hinab. Es heben und tragen einander die verschiedenen Gegenden und Jahreszeiten. Die Atmosphäre ist in steter, das Verschiedenartige vereinender Bewegung.“ *Gewiſs* wird sogar die innige und unleugbare Vermählung des Geistigen und Körperlichen im Organismus, des Unendlichen und Endlichen, des Moralischen und Physischen in der grossen Welt. *Dies* allein ist und dies nur bleibt der stärkste Grund, der sich *für* den

Einfluſs des Klima sagen läſst, sogar für einen Einfluſs, der nie ganz aufgehoben werden kann und darf.

Und wirklich veranlassen auch sehr häufig die Trägheit wie die Thätigkeit des Menschengeistes — die verschiednen Grade der Kälte oder Wärme. Sie verzögern oder beschleunigen nemlich das Blut, spannen oder erschlaffen die Nerven. Hizze drükt den Menschen nieder, oder nährt auch die innere Hizze der Begierden; daher in den heissen Gegenden heftige Begierden, vollends wenn sie schon Leidenschaften wurden, bis zur Wuth steigen; daher dem warmen Süden Trägheit und Schwäche des Körpers, Kraftlosigkeit und weichliche Hingebung mit Furchtsamkeit und Schüchternheit im Gefolge, zukommen; dagegen dem kalten Norden neben der Stärke des Leibes, wenn auch Trägheit doch auch nicht selten Tapferkeit, ja Unbändigkeit. In den gemässigten Gegenden der Erde aber mischen sich mildernde wie erweckende Dinge. Das sanftere Licht und Dunkel wirkt belebend und erheiternd.

Und dieser Einfluſs zeigt sich vorzüglich ursprünglich, d. i. in der Zeit des ersten Werdens des Körpers, wie des Geistes, immer in dem ersten kräftigern Anstosse, bei den wirksamern Eindrücken der weichern Kindheit; wie der Mensch als organisches Wesen gleich dem Thiere eindruksfähig und biegsam ist. Eben daher zeigt sich die stärkste Macht des Klima und die ausgebreitetste bei den rohen Menschen und auf den ersten Bildungsstufen.

Doch wirkt es allerdings auch noch auf die Gebildeten, besonders bei ausserordentlichen Graden der Kälte oder Wärme. Auch in Europa finden wir bis jezt noch Schlaffheit und Trägheit im Süden, noch Rauhigkeit im Norden.

Dadurch entsteht sogar auf den verschiednen Bildungsstufen die gröſste, ja unübersehbare Mannigfaltigkeit in der Denk- und Handelnsweise. Doch wer möchte mit Jenisch behaupten, daſs wir sehr viele herrliche Kraftäusserungen einzig den luftigen und irdischen Einflüssen der uns umringenden Gegenstände verdanken?

2) Dieser Einfluſs ist weder einmal gleich gewiſs und gleich kenntlich, noch auch in gleichem Grade, noch auch allgemein, noch gleichförmig, noch unmittelbar, noch unbedingt, noch ganz unvermeidlich oder gar überwältigend.

Nicht gleich kenntlich; — denn wer will mit Sicherheit bestimmen, ob an allen möglichen Verschiedenheiten jedesmal und sicher auch das Klima Antheil habe, am wenigsten in einzelnen Fällen angeben, wie viel vom Klima allein abhänge? Am unkenntlichsten ist der Einfluſs grade in dem Zustande der höhern Cultur.

Nicht ausschliessend und allgemein. — Mehrere Umstände müssen veranlassend wirken, wenn geistige Anlagen sich vollkommen entwikkeln sollen. Nie lassen sich daher die Wirkungen des Klima sicher und immer voraussehen. Nie wirkt es allein; denn selbst die physische Wärme kommt auch von innen aus, und das Klima kann sogar nie anders als in Verbindung mit vielerlei andern Ursachen wirksam seyn. Die Natur (sagt der

Uebers. des Millar p. 16. Anm.) gab den Bewohnern heisser Erdstriche eine geringere thierische Wärme als denen im gemässigtern Klima; dagegen den Polarmenschen den höchsten Grad von thierischer Wärme. — Zuweilen wirkt es unbedeutend, oft nur, indem es Sprache und Ausdruk, grössere oder geringere Lust zu Geistesarbeiten vermittelt, aber dabei nur die Denkkraft selbst modificirt. Immer bleibt der Mensch, wo es auch sey, über das Thier erhoben und kann die Natur seines Geistes nicht verlieren.

Nicht unmittelbar; — denn nur durch den Organismus und so weit dieser den Geist bestimmt, geht seine Wirksamkeit. Am wenigsten kann das Physische moralische Wirkungen unmittelbar hervorbringen. Wärme und Kälte wird nie den Menschen sittlich oder unsittlich machen. Daher können dem Klima nie zugeschrieben werden die Willensthätigkeiten als Aeusserungen der Persönlichkeit.

Nie in gleichem Grade — sondern auf jeden Menschen auf eigne Art. Schon die Körper der Menschen haben verschiedne Grade der Empfänglichkeit. Jede Pflanze, jedes Thier, jeder Mensch hat sein eignes Klima. Alle äussre Einwirkungen nimmt jedes nach seiner Weise auf und verbreitet sie organisch.

Nie unbedingt, zwingend, überwältigend. Denn

a) schon manche vierfüssige Thiere können sich über die gesammte Erde verbreiten. Allein der Menschenkörper hat nicht nur Geschmeidigkeit, sich an jeden Himmelsstrich zu gewöhnen, sondern auch eine ihm ausschlieſslich eigne Dauerhaftigkeit des Widerstandes. Schon hierdurch widersteht er mit weit geringerer Abweichung von seiner Hauptform aller Kraft des Klima stärker als irgend ein andres Thier. Die Abweichungen sind nicht so auffallend und beträchtlich, als bei jedem andern Thiere.

b) Das Klima, an welches sich der Mensch anschliessen kann, beherrscht ferner ihn deshalb noch nicht. Es herrschte nur in Massen, nicht in Individuen. Es zwingt nicht, sondern es neiget. (Herder S. 121.) Es läſst sich mannigfaltig bestimmen, ja selbst überwinden. Es findet sein Anstoſs immer in uns einen Gegendruk. Den stärksten Gegendruk fordern allerdings die beiden Extreme, das südlichste, wie das nördlichste. Selbst der stärkste Einfluſs des Klimas wird nach und nach durch andre zusammentreffende Ursachen und Veranlassungen geschwächt, durch Verbindung mehrerer, Völker, durch Handel etc. Wenn Nationen in heissen Zonen noch die Sclaven eigner Unwissenheit und fremder Gewalt sind, so hängt dies von andern Ursachen ab.

c) Ja das Klima selbst verändert sich und zwar insbesondere nicht blos nach unerforschten Gesezzen der Natur. Das Klima eines jeden Erdstrichs wird nicht nur periodisch verändert durch Wechsel des Tags und der Nacht, sondern auch durch Winde und andre Ursachen. Dazu kommt, daſs auch der Mensch durch seine Freiheit und Bildung mehrfach zur Veränderung des Klima's beigetragen hat. Er troknete Sümpfe aus und hieb Wälder nieder. Der Veränderung des Klima's ging jedesmal die Veränderung der Menschen voran. Kein Boden ward cultivirt, kein See gedämmt, wenn keine Menschen mit Cultur ihn nahe waren.

Resultate über klimatische Einflüsse.

1) Der Einfluſs des Klima ist nicht ganz chimärisch und erdichtet, am wenigsten in den frühesten Perioden der Menschheit und auf ihren niedern Bildungsstufen.

2) Doch spricht Erfahrung und Geschichte dafür, daſs sein Einfluſs mit der zunehmenden Bildung der Menschheit (wenn es auch nur mit der physischen Cultur der Erde und der Geschmeidigkeit der Menschenkörper) immer entfernter und schwächer, wenigstens immer beschränkter wurde. So vielfältige Abstufungen auch das Klima selbst, wie die Grade der Wärme und Kälte, hat, so reichen diese doch alle nicht hin, die unendlich grössern Abstufungen und Mannichfaltigkeiten des reichen Menschengeistes zu erklären. Das Klima ist also weder das einzige, noch das stärkste Weckungsmittel, mithin auch nicht der durchgreifendste Erklärungsgrund. Es gibt also auch keine ausschliessend klimatische Verschiedenheit, ja es würde sogar eine Verschiedenheit der Menschen geben, und zwar von innen aus, wenn auch das Klima noch so gleichförmig wäre und gleichmässig wirkte. Sogar unter den äussern Anstalten finden sich noch nähere, stärkere und stetigere Einwirkungen, z. B. das angestammte Körperorgan.

3) **Doch** kann auch hier Alles nur allmälig, nur stufenweise fortschreiten. Die Natur liebt zu rasche, zu gewaltsame, zu stürmende Uebergänge nicht; sie will, als ein lebendiges und sehr verkettetes Ganze, nie überspannt gezwungen werden. Die Gesezze der Natur im Grossen dürfen eben so wenig übersehen, als übersprungen werden. Werden sie es, so verfolgt hier unnatürliche Ueberzeitigung der Bildung, dort traurige Entartung. Belege dazu haben wir in allen zu plözlichen Versezzungen von Menschen, wie von Pflanzen, die sich schon an ein Klima gewöhnt hatten, in ein andres Klima; Belege auch in dem unvorbereiteten Aufdringen fremder Gewohnheiten, Denkarten und Lebensweisen mit ihrer klimatischen Eigenthümlichkeit an Menschen von einem völlig entgegengesezten Klima und Boden. Betrachte man nur von diesem Standpuncte aus die Geschichte der Verpflanzungen der erwachsenen und selbst der jugendlichen Erdbürger, die Geschichte sowohl einzelner Reisenden und Abentheurer, die entweder ihre klimatische Lebensweise auch unter einem fremden Klima fortsezzen wollten, oder sich zu plözlich und uneingeschränkt den Einflüssen eines fremden Himmelsstrichs hingaben; endlich die Geschichte der Eroberungen aller Art, der religiösen Missionen, der Handelsgesellschaften. Wer zählt die unglüklichen Afrikaner und Europäer die nach Indien zu ihrer Grabstätte wanderten, die Deportirten und verkauften Menschen aller Art! Wer die trozzigen Opfer zu rasch angenommener klimatischer Vortheile und Reize, die sie oft durch Ueppigkeit im Genuſs — für allen wahren

Genuſs verdarben und selbst genuſsunfähig und kraftlos machten. Daher altern die europäischen Geschlechter in Nordamerika früher, und leben kürzer und geschwinder. Nationen, die in den Wäldern in Lebensfrische hauſsten, versiegen auf dem bebauten Lande. Die Wilden, versezt in die Umgebung der Cultur, gedeihen nicht. Würde wohl das Christenthum so unnatürliche Gebräuche in Europa hervorgebracht haben, wenn man ihm früher das orientalische Gewand entnommen hätte? Ja nicht einmal die Umbildung des Klima durch europäische Hände, wo sie gewaltsam war, konnte den Menschen, die sich an ein altes gewöhnt hatten, gedeihlich seyn. Die Ausrottung der Wälder nahm uns die Bewohner derselben; das Würgen mancher Vögel vermehrte auf der andern Seite das Ungeziefer, da doch in der Natur ein Antagonismus unentbehrlich ist. Blieb das Klima, so bändigte es schon oft selbst hartnäckig, doch als wohlthätiges Gegengewicht, die unbändigen fremden Usurpatoren. Schonend muſs hier das Verfahren seyn, wenn nicht das Mittel zu einer gefährlichen Waffe, zu einem entnervenden und verzehrenden Gift werden soll.

4) Wo die Veränderungen des Klima von der Natur selbst gewaltsam eingeleitet wurden, da waren ganze Menschengenerationen (dies ist ein entschiedener Parallelismus) oft bis zur Unverbesserlichkeit verschroben. Unter und über der Erde schlummern nicht blosse erhaltende und ernährende Kräfte, sondern auch Zerstörungsstoffe des Feuers und Wassers. Sie brechen oft gewaltsam aus in Fluthen oder Erdbeben, und wandeln

um oder erschüttern wenigstens weite Gegenden, verjüngen die veraltete Erde und zerstören ihre Ueppigkeit. So liegt etwas Wahres in der alten Semitischen Sage, daſs eine verschlechterte Generation zum Besten der Nachwelt überfluthet werden muſste.

5) Es bleibt, auch wenn es noch keine Geschichte bestätigt hätte, ein Postulat der moralischen Vernunft, daſs das Innere immer mehr über das Aeussere siegen, und es sich anpassender unterwerfen werde. Der Mensch muſs so weit kommen, daſs er sich durch körperliche Arbeiten nicht geistig zu erschöpfen braucht und das Aeussere ihn nur ein nöthiges Erregungsmittel zwekmässiger Anstrengung wird.

6) Es hängt die Ausbildung der körperlichen und geistigen Anlagen von mehreren und zusammentreffenden Umständen ab, welche nicht der Zufall, sondern mehrere menschliche Thätigkeiten hervorlocken konnte, und zusammen leiten, zusammen vereinen sollte. Auch in den äussern Anstalten der Natur muſs daher eine verschmelzende Harmonie eingeleitet werden, wenn anders die Cultur unsers Geschlechts tief wurzeln und bleibend gedeihen soll.

Natur über dem Menschen.

Sehr wahr schrieb schon Tacitus (*Histor. I,* 15.): *Secundae res acrioribus stimulis animos explorant, quia miseriae tolerantur, — felicitate corrumpimur.* Das Schiksal als Glük und Unglük macht die Natur über dem Menschen aus, die entscheidend auf diesen einwirkt. Der Lebensdrang enthält bestimmende Bedingungen, geistigen und moralischen Anlagen eine solche oder eine andre Richtung zu geben. Hier kann der Charakter in einem Helden immer noch Freiheit behaupten *).

2. Fremde Willkühr

als die zweite äussere Anstalt zur Entwiklung.

Die zweite Bildungsquelle menschlicher Kräfte, oder das zweite Beförderungsmittel menschlicher Bildung wird durch Willkühr bezeichnet, weil der Einfluſs geistigerer Verhältnisse auf den Menschen noch immer mehr zufällig als nach festbestimmten Grundsäzzen geleitet wird. Dahin gehört vorzüglich theils der imponirende Einfluſs der superioren Geister, der ersten Stammeshäupter, Staatenstifter, Gesezgeber und Religionseinführer, theils der fortwirkende Geist der von ihnen eingerichteten Institute selbst, theils der Geist der Verwaltung und Verhandlung derselben, kurz —: der

---

*) Die Ausarbeitung dieses lezten Abschnitts von den äussern Anstalten zur Entwiklung menschlicher Anlagen, unter welchem der Vf. die über dem Menschen nothwendig waltende Natur begrif, fehlte in der Handschrift. Die Idee des Verfs. ist deutlich, und daher die Lücke durch obige Andeutungen schon zum Theil getilgt.

Anmerk. des Herausg.

Einfluſs der ersten Formen der menschlichen Gesellschaft *).

Dieselbe Willkühr ist aber nur der Weg zur Freiheit, und von dieser der Art nach gar nicht unterschieden. Sonach gibt es eigentlich nur zwei Hauptentwiklungsmittel: Natur und Freiheit; und aus diesem Grunde ist die Mitwirkung fremder Willkühr und fremder Freiheit zusammen, jedoch in ihrem gegenseitigen Contraste zu betrachten.

I. Wirkungen einzelner Menschengeister,

mogten sie nun zufällig oder eigenmächtig über die Gesellschaft hinausgehoben worden seyn, mogte ihr Geist zerstörend oder schöpferisch, erzwingend, ja erstürmend oder erweckend und erziehend wirken.

Nur in Gesellschaft, d. i. in einer menschlichen Wechselwirkung verwandter Wesen konnte der allgemeine menschliche Charakter entwickelt werden. Die erste Gesellschaft, aus welcher sich ein Mensch erheben konnte über seine übrigen Mitglieder, war immer die häusliche, oder die sie repräsentirte. Doch ehe sich die Ehe gründete, galt nur der Stärkste, der Kühnste, der Unbesiegbarste, Zermalmendste und eben daher Furchtbarste. Daher waren Heroen die ersten Thier-

---

*) Schon hier beginnen die von nicht deutschen Schriftstellern (von Hum und Helvetius) bereits jedoch fälschlich sogenannten moralischen Ursachen (den blos physischen entgegengesezt).

bändiger unter Thieren wie unter Menschen und daher die ersten Entwilderer unsers Geschlechts. Erst nach der Einführung der Ehe trat an die Stelle der Heroen und Menschenentführer — der Vater.

Ueberhaupt unterscheide man unter den Menschengeistern dieser einfluſsreichen Art, die als wahre Regenten ihrer Gesellschaften zu denken sind, auch wenn sie auf keinem Throne sassen — Regenten doppelter Art: willkührlich Handelnde und frei Wirkende.

1) Die willkührlich Handelnden sind die, welche die Menschen als Werkzeuge passiv behandeln und sie mehr oder minder energisch ergreifen. Sie reissen die Menschenkräfte hin, oder erschüttern, oder empören sie und veranlassen so nicht sowohl innere bleibendere Zustände als äussere, mehr oder minder wechselnde Schiksale. Daher sind die Wirkungen solcher Regenten doch immer nur momentan, oft nur da, wo, und in der Zeit, so lange sie gegenwärtig sind und leben.

Oft kann ein einziger eingeschränkter Geist oder kleinlicher Charakter, der aber eine willkührliche Energie besizt, das Schiksal eines ganzen Volks bestimmen und seinen Ruin begründen. Was vermogten nicht Demagogen in Republiken, Despoten in Monarchien. Sclaverei und Erschlaffung war ihre Frucht. Ihr natürlicher oder unnatürlicher Tod konnte zwar zuweilen Fesseln lüften, dennoch fühlten sie ihren Druk noch langehin.

Zu diesen Erscheinungen der Willkühr rechnen wir zugleich alle die erschütternden Ereignisse, und Kämpfe der Völker, welche doch von

Menschen veranlaſst wurden und oft grosse Veränderungen bewirkten. Dahin die Einbrüche wilder Horden, und die immer mehr und mehr zerstörenden Kriege.

Ausserordentliche Begebenheiten erzeugen auch unter Menschen das Ausserordentliche, grosse Ereignisse grosse Charaktere. So ist jeder langwierige Krieg oder jeder kurze, doch harte — eine Revolution, nur daſs die Regenten sie veranlaſsten. Dennoch sind solche Begebenheiten nicht bleibend und schwinden mit ihrer Wirkung. Bald ist das Ziel der Leidenschaften erreicht, bald tritt die Gewohnheit und der Hang zur Trägheit an die Stelle; zuweilen entsteht daraus auch ein Gleichgewicht, wo nicht eine Gleichgültigkeit.

2) Die frei wirkenden Regenten der Menschengeschlechter, statt die Kräfte hinzureissen und zu empören, elektrisiren sie nur, sezzen sie in ruhigere und harmonischere Thätigkeit, und veranlassen eben dadurch mehr bleibende Zustände. Ihre Regierung ist mehr oder minder Erziehung und zwar für eine bestimmtere Gesellschaft. Sie handeln nicht blos äusserlich, sondern auch innerlich, d. i. sie fühlen zugleich und denken, sie ahnden und sinnen.

Die erste freiere Regierung aber macht die häusliche aus nach den gestifteten Ehen, oder die sogenannte patriarchalische in den sanftern Hirtenstämmen. Da ist der Vater der erste Lehrer des Geistes, die Mutter die erste Erzieherin des Herzens. Da entscheiden die Erfahrungen, da imponirt das Ansehn; da siegt die zartere Ehrfurcht des Alters über ganze ausgebreitete Geschlechter; da ist noch sein lezter Ausspruch ein Segen, ein Gesez, da erbt sich sein Wesen fort.

An diese häusliche Regierung schlieſst sich die bürgerliche derer, die nicht blosse Heeranführer und Generale sind, sondern in denen oder neben denen zugleich Gesezgeber wirken. Einzelne praktische Genie's theilen da ihren Völkern durch Festsezzung oder Einrichtung bestimmtrer Verfassungen eine charakteristische Form auf Jahrhunderte mit. Was veränderte nicht in Kurzem schon das Beispiel eines Regenten? Was wirkten die Gesezgeber Moses, Solon, Zoroaster?

An die bürgerlichen Regenten schliessen wir die geistigen.

Als ein solcher erscheint die öffentliche, herrschende Meinung. Wenn man sagt, Meinungen regieren die Welt, so ist dies viel näher zu bestimmen und bedingen. Der Saz ist oder wird nur wahr unter der Beschränkung: Meinungen beherrschten bisher den grossen Haufen der Menschen, weil Ideen sie noch nicht regierten, oder weil in der Welt die Vernunft noch nicht die Herrschaft führt. Es kann die Meinung schon ihrer Natur nach auf keine absolute Allgemeinheit Anspruch machen, und sie ist eine unbegründete, wenn auch nicht grade immer eine ungegründete Vorstellung, mithin ihr Fürwahrhalten subjectiv und objectiv unzureichend. Daher ist sie mehr oder minder Vorurtheil.

Auch da, wo sie eher allgemein heissen kann, wie unter Menschen niederer Bildung, grösserer Unmündigkeit, erscheint sie verschieden modificirt nach ihrer verschiednen Brauchbarkeit, hat aber auch mehr oder minder Werth und Ansehn.

Nicht jede öffentliche, nicht jede allgemeine Meinung ist also zugleich eine gewaltige und herrschende. Dies wird sie erst durch ihre innere, die Gefühle bestechende, die Phantasie belebende, Kraft. Der Grad ihrer Gewalt, folglich auch ihrer Ausdauer hängt vom Bewuſstseyn ihrer innern Nothwendigkeit ab, von der Art der Gefühle, welche — und von dem Ziele, für welches die Phantasie belebt werden.

Der Entstehungsgrund einer öffentlichen Meinung ist ihr Ansprechendes an den gemeinen, wenn auch nicht immer gesunden, Verstand, — also ihr Einleuchtendes, Faſsliches, Wahrscheinliches. Der Urgrund ihrer Gewalt aber beruht auf der Passivität des Menschen. Diese ist entweder träge Sinnlichkeit und Dunkelheit der Gefühle und ihr Ansteckendes durch den Reiz des gewekten Phantasiespieles, — oder das blosse Anstaunen des Unbedingten, namentlich des Wahren, von dem man sich lieber ergreifen als mühsam überweisen läſst. Unterhalten wird aber ihre Macht durch Interesse, niederes oder höheres, aus Furcht oder Hofnung, aus Blindheit oder Selbsttäuschung.

Am schwächsten ist die öffentliche Meinung auf den niedern Stufen der Bildung, denn da bildet sie sich erst; am mächtigsten bei der ersten Halbcultur, also unter dem Volke; am eingeschränktesten auf den höchsten Stufen, denn da ist sie der Vernunftidee des Wahren untergeordnet.

Zu den Regenten, und zwar den geistigen rechnen wir mit Recht ferner die Entdecker in den grossen Reichen der Künste und Wissenschaften.

Es hindert uns nichts mit Jenisch zu sagen: daſs selbst durch die einfluſsreichsten politischen Ereignisse nie so tief eingreifend, dauernd und wohlthätig die Fortbildung des Menschengeschlechts bewirkt worden ist als durch manche einzelne Erfindungen. Gleich die erste grosse, hundertfach wiederholte Erfindung der Sprache, welche Kräfte, und welche Besonnenheit hat sie erzeugt! Durch den Ackerbau zwang der Mensch die unfruchtbarste Erdscholle zur Erzeugung von Nahrungsmitteln. Mit der Entdeckung der neuen Welt begann auch eine neue Welt in der alten. Die merkantilische thatige Welt unterstüzte das Geld, die geistigthätige die Buchdruckerei. Und was werden noch künftige Entdeckungen bewirken!

Endlich helfen noch moralische Regenten, welche die höhere Natur des Menschen reiner und reiner auffassen lernten, als Menschenkenner oder Menschenmuster, der Menschheit auf. Wie können, wie werden sie ihr noch künftig aufhelfen!

II. Wirkungen menschlicher Gemeinheiten und der Gesellschaft, im Gegensaz der Einsamkeit.

Die Einsamkeit, im weitesten Sinne, würde ein Leben ohne alle menschliche Wesen seyn, und dann könnte nur das Grab einsam machen; im engern Sinne ist es eine Einsamkeit unter Menschen, im Gegensaz der Gesellschaft. Das Wesentliche, als geschieden von dem Zufälligen, macht dabei die lebendige Wechselwirkung der Menschheit aus.

Ursprünglich ist der Mensch gebunden an physisch verwandte Menschen, späterhin verbunden mit geistigen Verwandten, dann gebunden von ihm fremden Geistern, am spätesten, vereinigt mit der ihm sittlich verwandten Menschheit. Diese Bindungen aber wirken mit Macht auf den Fortgang der Entwiklung und Bildung ein.

Alles Lebendige wurde und gedieh durch andre Lebendige und vorzüglich seines Gleichen. Truppenweise gehen die grossen Affen an der Sanaga (nach *le Maire*) auf Nahrung aus. Auch den Menschen zieht die süsse Gewalt des sympathetischen Triebes zur Gesellschaft. Und dieses ihm Gleiche, welches den Menschen anzieht, ist nicht allein die äusserliche Form, sondern das innere Lebendige und am meisten das stärkste Lebendige, wo man es auch ahndet.

Wenn die Einsamkeit Liebe zur Natur erzeugt, das Selbstsuchen befördert und Vielseitigkeit der Erfahrungen gewährt, so ist dennoch nicht Selbstständigkeit an das einsame Leben gebunden. Im Gegentheil hebt sie die geselligen Tugenden auf und bereitet Härte und Unmenschlichkeit. Ein Mensch ist und wird kein Mensch. In der Gesellschaft verfolgen kräftige Menschen ihre Grundsäzze und behaupten sie.*) — —

---

*) Auch dieser Abschnitt blieb in der Handschrift des Verfassers nur fragmentarischer Entwurf einzelner Grundzüge. Anmerk. des Herausg.

III. Wirkungen menschlicher Institute,

und zwar sowohl lebendiger Anstalten als eingeführter Einrichtungen, feststehender Gesezgebungen und Verfassungen sowohl ganzer Staaten als einzelner Menschen-Classen im Staate.

Die Wirkungen menschlicher Institute konnten für die Entwiklung sowohl hemmend als fördernd seyn, je nachdem sie willkührlich oder frei erzeugt waren. Daher zuerst von den Aeusserungen willkührlicher Institute, mit denen wir jedoch sogleich die freien verbinden und zusammenhalten.

A. Unter den lebendigen Anstalten sezzen wir oben an die Religion. In ihrer ersten willkührlichen Form wirkte diese jedoch nur als feiger Sclavendienst. Dennoch wirkte nichts tiefer, ununterbrochener und dauernder auf das Menschengeschlecht als Religion: denn sie trat mit den tiefsten Gefühlen und den geheimsten Trieben des Menschen in Verbindung, und heiſst so mit Recht eine der gewaltigsten Hebel der menschlichen Dinge.

Die erste Religion muſste erst das Gefühl des Sorglosen erwecken. Diese Macht der Religion aber war anfangs freilich, eben weil sie so mächtig war, oft befremdend, willkührlich. Sie wurde die Quelle und Nährerin des Aberglaubens, eingewurzelter Irrthümer und schädlicher Miſsbräuche. Die Täuschungen der Phantasie wurden von Priester-Schlauheit benuzt, und der menschliche Geist entweder überspannt oder abgespannt und gelähmt. Der gröſste Theil der Welt verräth noch

die deutlichsten Spuren dieser Wirkung, die ungeheure Geistesfinsterniſs in den drei Welttheilen, wie in dem europäischen Mittelalter. Der Muhamedanismus hält die Unwissenheit und Uncultur einer grossen Nation noch immer in Banden.

Ganz anders wirkte sie als freies Institut (welche Wirkung wir hier gegenüber stellen), und zwar zunächst so wie die Religion in den Seelen der sogenannten Religionsstifter gestaltet war. In allen den ersten Menschen, in denen sich (und wäre es nur in den Sternanbetenden Hirten Emirs) zuerst der Glaube an eine überirdische Macht reiner entfaltete, würden wir, kennten wir sie noch, gewiſs die Beförderer des Muths, der Hofnung, der Geisteserhebung und Beruhigung der Begierden von Hunderten anerkennen. Was vermogten dann ferner ein Moses, ein Orpheus, ein Zoroaster, ein Christus, wie lange und wie tief wirkten sie auf Bildung eines Charakters ihrer Nation, oder, da den einen seine Nation ausstieſs, der Menschheit! Die Zuversicht des Handelns ganzer christlicher Völker, welche mit der Zuversicht ihres Glaubens zusammenhing, bleibt in der Geschichte der menschlichen Entwiklung einzig. Durch Religion konnte selbst ein Mönch die Banden des verdorbenen Christenthums lösen.

Uebrigens fordert sogar die Vernunft in unserm Zeitalter die Religion (in mehr als einem Sinne) zur Selbstvollendung des Herzens der Menschheit, zur Erhebung über das trostlose Schiksal der immer fühlbarer bemerkbaren Widersprüche zwischen der alten und neuen Zeit und zur Veredlung nach dem Willen eines moralischen Weltgesezgebers.

B. Eine zweite Art von Instituten sind die politischen. Der ursprüngliche Geist und die nachherige Festigkeit, das Aufmunternde oder niederdrückende der bürgerlichen Verfassung und die davon abhängige Sicherheit, Ruhe, Freiheit, Gemächlichkeit kommt hier in Anspruch.

Spricht man von der monarchischen und republikanischen Verfassung, als von zwei sich entgegengesezten Regierungsformen, so ist die Wirkung der monarchischen Verfassungen verschieden, je nachdem sie mehr despotisch oder mehr im höhern Sinne monarchisch sind, also mit Willkühr oder Freiheit gehandhabt werden.

In den despotischen Staaten hat der Mensch weder Gelegenheit noch Mittel seine Anlagen allseitig auszubilden. Sclav und Despot; so gilt hier die Unterscheidung. Jener hängt am rohen Bedürfnisse; in diesem keimt nicht einmal Humanität auf.

In den edleren monarchischen Staaten kann dagegen, wie schon jezt die Geschichte einzelner Monarchen lehrt, die Cultur der Menschheit wohl gedeihen. Grade bei dem ersten Aufkommen der Wissenschaften und Künste gehörten Fürsten zu den erklärtesten Pflegern und Verehrern derselben. Die Frucht bestimmterer Gesezze ist zugleich hier öffentliche Ruhe und Sicherheit der Person und des Eigenthums.

Die republikanische Regierungsform erhebt allerdings die Geister zu einem eigenthümlichen

Schwunge und einer besondern Energie des Charakters. Nie würde sich das Alterthum zu dem Reichthum an grossen Charakteren ohne dieses Gefühl der Freiheit und des Stimmrechts der Bürger erhoben haben. Republiken haben allerdings grosse Wirkungen hervorgebracht; allein, wie haben sie geendet! Sie entstanden durch Druk. Sie förderten den Libertinismus, hegten den Stolz auf Herkommen. In der monarchischen Form liegt mehr Streben nach Einheit, und, wohl gehalten, kann durch sie reiner Kosmopolitismus und ächte Humanität genährt werden, was mehr Werth als ein Schwung der Phantasie und ein Enthusiasmus des Gefühls hat.

Entschieden bleibt also der Einfluſs der Verfassung allerdings. Wie der Mensch das, was er Grosses und Vortrefliches wird und leistet, nur in der Gesellschaft wird, so tragen gute Regierungsverfassungen zur Beförderung menschlicher Entwiklung bei. Dennoch thut es auch diese Ursache nicht allein. Auch der beste Geist der Gesezze und eine ganze Verfassung thut fast nichts, wenn der Geist der Verwaltung nicht zugleich im Ganzen wie in einzelnen Regenten begünstigend wirkt. Nur die am besten verwalteten Staaten sind auch die reichsten und aufgeklärtesten, so wie das Gegentheil eben so gewiſs ist. Wenn die Verwalter ein beschränkter Gesichtskreis fesselt, wie der Buchstabe des Gesezzes und sogar das Miſstrauen gegen freiere Aufstrebungen der Denkkraft; wenn sie gewisse Stände, wären es auch nicht die gemeinnüzzigsten zu privilegiren und den Zunftgeist zu nähren fortfahren, da wird die Menschenentwiklung meist im Keime getödtet und eine solche Hemmung aller Kräfte ist nicht viel besser als Kindermord. Es ist endlich nicht genug, die Kräfte des Staates nicht zu verschwenden und treu zusammenzuhalten oder zu steigern, es sezt ihr Gedeihen zugleich voraus, daſs sie auf die Puncte hingeleitet und oft concentrirt werden, wo sie am zwekmässigsten verwendet werden. Ob nun blosses Anhäufen von Reichthümern in den Verwaltungen der Staaten, ohne Verwendung auf Bildungsanstalten die privilegirten Menschenschlächtereien, die wir Kriege nennen — den edlern Menschenkräften jene höhere Tapferkeit und Männlichkeit verleihen können, die wir Tugend nennen, darüber spräche die Geschichte laut, wenn man die Aussprüche der Vernunft selbst nicht hören wollte.

Dies führt uns auf einen noch edlern Geist der Verwaltung menschlicher Institute, in welchem fremde Willkühr oder Freiheit sich verräth, d. i. negativ: die Entfernung zufälliger und vermeidlicher Hindernisse der allseitigen Ausarbeitung des Menschencharakters — und positiv: die Erleichterung des Sieges über das willkührliche Schiksal in der Naturnothwendigkeit, die Erhebung über die Macht zwingender Umstände, die Verallgemeinerung grosser Beispiele unter den Grossen der Erde und erleichterter edler Nacheiferungen unter den zahllosen Kleinen der Erde, welche die Grossen bis jezt nur in der äussern Grösse nachahmen, nicht einer innern nachstreben können.

So lange der Mensch noch mehr für seinen Körper sorgen muſs als für den Geist, so lange Sorgen der Nahrung ihn peinigen und den Geist unaufhörlich niederziehen, so lange er eigennüzzig in den niedern und höhern Ständen zu bleiben zugleich genöthigt wird, und den Genuſs wie ein entzogenes Gut mit brennender Gier zu ergreifen gewohnt wird, statt ihn als Erholung und Würze nur, wo er muſs, anzuwenden, so lange kann keine freie Kraftentfaltung gedeihen und kein Reich Gottes herannahen. Doch darf jeder Mensch die Natur, die einst auch für ihn spendete, auch für sich wieder reich nennen, ist ihm erst eine hinlängliche Subsistenz gesichert; kann er sich sogar zu Wohlstand, zu Gemächlichkeit erheben, dann erst lernt sein Geist sich fühlen und in aller Herrlichkeit seine Kraft entfalten. Ohne eine gewisse Wohlhabenheit kann das Talent nicht aufstreben, sich nicht von dem niedern Dienste des Eigennuzzes zu dem höhern der ächten Cultur erheben.

So lange ferner Menschen nur dem physischen Bedürfnisse nachgehen und ihre Kraft in tausend Geschäfte theilen müssen, so lange kann auch nicht eine Fertigkeit, besonders nicht vollkommen ausgebildet werden. Können sich aber der Befriedigung fremder Bedürfnisse besondere und immer mehr besondere Klassen widmen, und dies mit Freiheit, so gelangen diese schnell zur Gewinnung zeitsparender Kunstgriffe und zur vielfaltigern Anwendung des Naturmechanismus.

So lange jedoch endlich Wohlhabenheit nur das Antheil Einiger ist, so lange wird sich da nicht schöne Kunst, nicht ächter Geschmak finden. Die Reichen werden von ihrem Reichthum verführt, hängen einzig an sinnlichen Genüssen und werden durch Anmassung und Stolz drückender und immer drückender für die ihnen zuarbeitende Classe. Die Begüterten müssen nicht Wenige seyn, ausgebreitet der grössere Besiz; dann sind Ausschweifungen unmöglicher und Mässigung erleichtert. — Was vermöchten Menschen zu werden, wenn sie menschlich unter Menschen leben dürften, wenn mechanische Arbeiten ihre Talente eher zur Verschönerung wekten als unter schmuzigen Mangel aufrieben, wenn einseitige Ueberspannung der Geisteskraft nicht ihre Gefühle vertroknete, nicht ihren Willen entmannte, — wenn moralische Kräfte sie umgäben und moralische Ursachen freier auf sie einwirken könnten!

Immer verhielt sich in dem Bisherigen die Willkühr zu der Freiheit, wie die beschränkende Regel zu dem befreienden Gesez.

1) Vergleichen wir diese Wirkungen mit jenen Einflüssen einer fremden Nothwendigkeit, so übertreffen jene diese bei weitem. Früher und schneller, belebender und entzündender wirkt von nun an Geist auf Geist.

2) Dennoch wirken Menschen auf Menschen nur dann menschlich, wenn jene Menschen selbst wirklich frei, mithin selbst erzogen waren, mithin auch menschlich wirkten, nichts überzeitigten, sondern zart das heilige Verlezbare schonten.

3) Der vollendetste Mensch gedeiht nur bei einer alles zusammenstimmenden innern Angemessenheit zu den äussern Umgebungen, und bei der leichten Anschmiegung des Aeussern an die innern Bedürfnisse. Der Mensch wird sich desto freier und kräftiger aus der Thierheit erheben, je weniger ihm die äussere Nothwendigkeit störend ist, je minder ihn der Instinct an den Boden fesselt. Auch können wir moralisch überzeugt seyn, daſs es einen parallelen Fortschritt der ruhigen Ordnung der Natur und der moralischen Ordnung der Menschheit geben wird. Schon jezt wurden einzelne Menschen groſs dadurch, daſs sie auch eine schwierige Natur besiegten.

Universalgeschichte der Menschheit,

oder

menschliche Entwiklungs- und Ausbildungsgeschichte unsers Geschlechts.

Da sie allgemein ist (s. S. 76.), so ist ihr Inhalt eben so nothwendig als der Naturgang im Grossen selbst. Diesen Gang haben wir natürlich als eine Reihe von Lösungsversuchen einer höchsten Aufgabe zu betrachten, und eben diese zugleich im Ganzen immer als Fortschritt.

In diesem Gange gibt es gewisse Scheidepuncte, welche unterscheidende Charaktere bezeichnen. Dies sind die Epochen dieser Geschichte. Sonst entlehnte man diese blos einseitig; von den äussern Lebensarten, als des Jägers, Hirtens etc. billig aber sehen wir vorzüglich auf innere Unterscheidungsmerkmale und zugleich auf Parallelismus mit der äussern Natur. Ohnehin war man darüber uneinig, ob die gewöhnlich angenommene Aufeinanderfolge verschiedner Lebensarten eine nothwendige sey, da es z. B. Hirtenvölker gab, welche

schwerlich je Jäger waren. Allein darauf kommt es allerdings nicht an, da nur von dem Anwachsen und Künstlicherwerden der Fertigkeiten die Rede ist, wo allerdings der Hirtenstand mehr schon, wo nicht voraussezt, doch erzeugt als der Jägerstand.

Diese innern Epochen kann man der Zahl nach vervielfältigen, je nachdem man die Menschen blos als Naturwesen oder als Freiheitswesen, in der Idee oder in der Wirklichkeit faſst; man kann sie vereinfachen, wenn man die mehr zufälligen (z. B. die vierte bei Jenisch) übergeht, und nur die nothwendigen, d. i. diejenigen angeben wollte, welche auf dem graden Wege zur Sittlichkeit liegen. Doch der Nebenblik auf die wirkliche Geschichte läſst auch manche zufällige, z. B. die der Verfeinerung, um so mehr mitnehmen, da man darin oft sogar einen wahren und geraden Fortschritt zu sehen pflegt. Nach dem Ideale, welches der sittliche Mensch ausmacht, würden wir nur die Epochen a) der Sinnlichkeit, b) des Verstandes und c) der Vernunft aufstellen müssen. Zwischen diesen aber liegt der nothwendige Naturgang, der in den Epochen noch Abweichungen bildet und in jedem Individuum angetroffen wird. Dieses von der Erfahrung Gegebene bleibt mithin auch uns zu berüksichtigen.

Erste Epoche.

Epoche des blinden gesez- und zweklosen Wirkens — der Ausbildung der vegetabilischen beweglichen und thierischen Sinnlichkeit.

Versinnlichung.

Urzustand der Ur-Menschen

oder ursprünglicher Naturstand aller Menschen.

Hier ist nicht mehr von dem Urseyn der Menschheit (mithin weder von ihrem Ursprunge noch Urkeime s. S. 89.) die Rede. Jene Frage von dem Ursprunge und der Anlage gehörte der Philosophie, der Urzustand dagegen mehr der Geschichte an; denn in dem Urzustand liegt das erste Product oder Educt aus der Anlage, d. i. die erste blinde Urform, die erste rohste Beschaffenheit der willkührlich Preis gegebenen Anlage, — der erste schwächste Grad der Entwiklung.

Historische Uebersicht der Vorstellungen über den Urzustand.

Im Ganzen hat man hier zwei Arten derselben zu unterscheiden: die Gemälde der Dichter, und die Beschreibungen von Beobachtern bestimmter (älterer und neuerer) wilder Stämme, wenn auch nicht der Urstämme. Beide Darsteller waren zuweilen auch in einer Person vereint; so auch in den dichtenden oder idealisirenden, — minder in den psychologischen Philosophen. Indeſs gehört zur Bildung des Begrifs des Urzustandes immer etwas Poetisches, ein Hinausschwingen aus der Gegenwart, eine Reinheit des Gemüths in der Auffassung des Ersten. Die Entscheidung kann aber nicht schwer werden, zu bestimmen, von welcher Menschenclasse wir die unbefangenste, mithin auch getroffenste, Zeichnung erwarten und erhalten dürften.

Wir unterscheiden hier 7 Perioden.

1. Periode. Dichtungen eines Zustandes der Unschuld in goldnen Umgebungen der Götter.

Die erste Vorstellung unter den Menschen darüber war natürlich eine Vorstellung der Phantasie, mithin auch Dichtung und zwar sogleich eine lachende und verschönernde. Dies ist die von dem ersten, goldenen Welt-Alter der Welt, oder von einem frühern Götterleben in einem Paradiese oder Elysium. Es ist merkwürdig, daſs alle Völker, die eine Geschichte haben, und da schon so früh, auch ein Paradies besizzen, daſs sie in ihren poetischen Sagen auf ein solches seliges Ur-Leben hinweisen und ihr Ideal von Glükseligkeit dabei nur nach ihren Einsichten verschieden ausmahlen. Der Grund muſste also in der menschlichen Natur und eben daher auch in der Vorstellung etwas Wahres liegen. Woher nun diese befremdend frühe Erscheinung der Bildung eines idealischen Zustandes der Menschheit?*)

---

*) Nur zum Theil ist diese anziehende Untersuchung in folgender Abhandlung eingeleitet: Tiedemann: Ursprung des Glaubens an einen ehemaligen paradiesischen

Man hat hier zuerst zu fragen: Wenn (d. h. auf welcher Bildungsstufe) dachte der Mensch erst an das Vergangene; — dann: wenn reflectirte er zuerst über die Vergangenheit? und fand er sie dann sogleich glüklicher, fand er sie sogar überirdisch selig?

Dies geschah überhaupt erst nach seinem Austritt aus dem ersten dumpfern Zustande des bewuſstlosen Lebens. Doch auf der ersten Stufe der Cultur entstand noch nichts als ein Gefühl von Noth, ein drückendes Gefühl der Gegenwart, das man sich anfangs noch nicht verdeutlichte. Zunächst empfand er dann auch nur das Vergangene und in ihm nur

das objectiv Erfahrne und Genossene, welches ihm vielleicht gar anekelte, oder wenigstens gleichgültiger war. Das erste Bild der Vergangenheit, das dem Jüngling in der Phantasie aufgeht, ist daher immer ein düstreres oder wenigstens matteres, und uninteressantes der Kinderspiele und Tändeleien, der Abhängigkeit und Ohnmacht. Es geschah aber dies bei dem Menschen um so mehr, da sein starker Trieb ihn immer vorwärts drängte. Erst späterhin empfand er die Vergangenheit als eine ganze Lebensperiode, als eine Vorzeit in der sein subjectiver Zustand bestimmt war. Dies bei der ersten Erkenntniſs, in der sich die Objecte von dem Subject trennten.

Allein eben mit dieser ersten Erkenntniſs oder Cultur hatten sich auch die Bedürfnisse des Menschen erweitert und erschwert, so wie die Erkenntniſs ihn die Objecte und dadurch zugleich seine Begierde kennen lehrte und so von den Objecten abhängig machte. In der frühern Zeit der Unbesorglichkeit merkte man die Unruhe im Innern oder auch nur die äussere Beschwerde noch um so weniger, je einfacher und minder verwickelt sie war. Erst als die Unruhe stieg, als der Mensch sich anstrengen, als er seinen Nuzzen im voraus und in der Zukunft berechnen muſste; da forderte er seine bisherigen Erfahrungen auf, da erwachte die Erinnerung an die Vergangenheit als ein Zeitganzes, und die Reflexion, welche sie mit der Gegenwart als eine von ihr verschiedene Periode verglich.

Zustand der Menschen und der Erde, 1796. in d. Berl. Mon. Dec. S. 505—521. Es werden hier die Sagen mehrerer Völker (der Gentoos in Indien, der Kalmücken, Lamadianer, Parsen, Japaner, Griechen und Kamtschadalen) erzählt; dann folgt die Erklärung, daſs Alles (?) auf Erden vordem vortreflich (?) und glüklich war aus zwei Ursachen: 1) daſs die Vorzeit die bessere, weisere und seligere war, 2) daſs mit der zunehmenden Cultur, Zufriedenheit und Frohsinn des Herzens abnehme. Allein die Beobachtungen hätten noch mehr nach Stufen geordnet, das Nationale und Locale derselben geschieden werden von dem Allgemeinen, es hätte zugleich die Bildungsstufe ihrer Entstehung bestimmt werden sollen. Die Erklärung ist übrigens unbefriedigend. — Die goldnen Jahrhunderte. Ein Fragment zur Philosophie der Weltgeschichte. In F. Bouterwek's N. Mus. der Philos. Bd. 1. Heft 2. S. 73—103. Betrift mehr die neuere Cultur von Europa. — Vom goldenen Zeitalter der Philosophen. A. d. Lat. Von Mich. Engel in seinen Versuchen in der scientif. und popul. Philos. 1803. N. 7.

Diese Vorzeit war in den Ersten, welche darüber reflectirten, nicht die Urzeit der ganzen, sondern nur die seiner eigenen, Menschheit, d. i. seiner Kindheit. Diese dichtete oder dachte man sich erst glüklicher, d. i. fröhlicher, sorgloser, ungebundener, dann weiser, endlich sogar besser, wenigstens unschuldiger. Glüklicher dachte man sie sich; dies war, ungestörter, friedlicher, vorzüglich in den ältesten Lebensperioden und zwar mit den Genüssen ausgestattet, die man für die höchsten hielt, die zugleich leichter zu geniessen wären. Weiser dachte man sie sich, oder — eine Weisheit, die mehr List war, welche durchs Leben half, wenigstens eine kindliche Schlauheit, eine Naseweisheit der Neugier, die sich um Alles kümmerte, die Alles auskosten wollte, eine Allwissenheit der Götter. Als besser erschien sie, indem sie sanfter, genügsam, bescheiden, folgsam wie ein Kind gewesen sey.

Dieses ganze Gebilde verräth seinen Ursprung. Die Reflexion sah in jeder Kraftanstrengung, die nun fühlbar und kenntlich geworden war, der Verlust eines Glüks; sie verglich die Momente der Ruhe, welche keine Anstrengung kosten und doch wohlthun. Eine Sehnsucht, die sich ihre Güter als etwas Vergangenes denkt, erwachte wie nach einem Verlornen; das Verlorne stellte die Phantasie als ein entferntes, und eben daher lachenderes, und verschönertes Daseyn vor, zugleich aber auch als ein Verschwundenes, d. i. als unwiderbringlich Verlorenes auf eine unbegreifliche Art, mithin nach der Götter Willen und aus der eignen Schuld des Menschen, des Blindergewordenen.

Daher nun das lustige Leben im Paradiese und der Verlust desselben durch Vorwiz und Frevel der aufstrebenden Jugend. Nach der semitischen Sage von einem Park im Lande des Vergnügens, lebte das erste Menschenpaar nackend, und ohne Schaam im Genusse der lieblichsten Früchte, im freundlichsten Umgange mit den noch nicht scheuen oder wilden Thieren. Die Griechen dachten sich nach Westen hin, wo die goldne Sonne herabstieg, Alles golden. Die Dichterphantasie schuf einen Garten der Here voll goldner Früchte oder Aepfel, welche diese von der Gaia erhalten hatte. Dort wurden sie nach einer Sage bewacht von einem Drachen (*Hes. Theog.* 333.), nach einer andern von den hellsingenden Hesperiden auf einer Insel gegen Afrika im Okeanos (*Hes. Thog.* 215. 16.)*) Lange vor Zeus wurden die sterblichen Menschen von den Unsterblichen unter Kronos geschaffen und zugleich auch Götter (Hesiodos Wirthschaftsged. v. 108. f.). Das erste Geschlecht (χρύσεον γένος) lebte wie die Götter sorglosen Gemüths, ganz ohne Arbeit und Beschwerde; selbst ohne die Beschwerden des Alters, am Körper sich immer gleich. Die fruchtbare Erde trug von selbst und ohne Arbeit Früchte; beliebig und ruhig besorgten sie mit vielen andern Guten (ἐσθλοί) ihre Geschäfte. Nachdem dieses erste Geschlecht (γένος) gestorben war, erhob sie Zeus (v. 121.) zu Dämonen, und zwar zu wohlwollenden und beglükkenden Schuzgeistern der Menschen. Das zweite Geschlecht war (ἀργύρεον γένος) weder an Gestalt noch an Sinn dem goldnen ähnlich (v. 128.); jenes belohnte Zeus nicht, sondern bestrafte es. Drauf bildete er ein drittes (χάλκειον) baumstark, hartherzig (146.). Dieses kannte weder das Getreide, noch Eisen (Ein sehr getroffener Zug!). Dann erschien das vierte Geschlecht, das göttliche der Heroen und Halbgötter, denen, als sie starben, Zeus einen besondern Siz an den Gränzen der Erde, fern von den Unsterblichen gab. Sie wohnen sorglos und glüklich, im Besiz dreifacher Erndten. Endlich das fünfte Geschlecht (σιδήρεον), die Zeitgenossen des Verfassers des Mythos.

---

*) Gen Westen lagen immer die glüklichen Inseln.

Nach einem andern Mythos (*Hesiod.* Ἐργ. v. 90—93.) lebten die ersten Geschlechter der Menschen befreit von schwerer Arbeit, von harten Krankheiten, welche den Menschen das Alter herbeiführen. Das schlimmere Geschik kam über sie durch ein Weib (Pandora), durch welche Zeus den Epimetheus berükte. (Daſs aber erst Prometheus das Feuer erfand, verräth schon Bemerkung der frühern Uncultur).

Die alten Heroen, nachdem sie diese Oberwelt verlassen hatten, sezte schon die *Odyss.* 4, 563—568., wieder an die westlichen Enden der Erde. Dort ist Elysium; dort leben (565.) mühelos in Seligkeit die Menschen; dort werden die Menschen sanft gekühlt von dem leisen West, frei von Orkanen, Regen und Schnee. Sonst kennt die Odyssee gesezlose und religionslose Heroen, nur nannte sie sie nicht das älteste Geschlecht.

Merkwürdig ists, daſs das hebräische Paradies der Vorzeit und das arabische jenseits des Todes einander so ähnlich gebildet wurden, daſs auch die Griechen in der äussersten Vergangenheit und Zukunft ein gleich seliges Götterleben annahmen, so wie manche Christen den Himmel erst auf Erden und dann in den Himmel sezten. (Das hier verlorne Paradies wird also droben wieder gefunden.) Schon darin lag, wie in der verwandten Seelenwanderung, die Ahndung von einem Cyklus von der Anlage bis zur Endbestimmung verborgen.

In diesen poetischen Schilderungen (an welche sich die *saturnia regna* der Römer, *Virg. Ecl.* 6, 41. 4, 39. s. *Ge.* 1, 125. s. — und deren *aurea secula Virg. Aen.* 8, 325. mit einem ewigen Frieden schlossen) liegt Unwahres und Wahres. Jenes finden wir in der Einseitigkeit, daſs Ruhe und Zufriedenheit früherhin darum herrschte, weil die Sinnlichkeit ihre Nebenbuhlerin, die Vernunft, in Schlummer gewiegt hatte, und daſs ein Zeitalter der noch ungestörten Sinnlichkeit angenommen ward.

Es konnte und muſste aber in diesen Schilderungen einiges Wahre liegen*), sofern Erfahrungen, wenn auch noch so flüchtig aufgefaſste, dabei zum Grunde lagen. Was man glüklich getroffen hatte, ohne es jedoch bestimmt zu denken, war: 1) daſs die ersten Menschen, wie die Kinder, glüklicher, sorglos, leichtsinniger, auch unschuldiger lebten, doch dies Alles nicht aus Göttlichkeit, sondern aus Unwissenheit, aus Unbekanntschaft mit andern Zuständen. Ihre Unschuld war also die Tugend der Beschränktheit und Einfachheit. 2) — Daſs die Menschen äusserlich besser schienen und wirklich schuldloser waren als späterhin (freilich nur in blos negativer Güte). 3) — Daſs es wirklich nicht immer so war, nicht von jeher so, wie späterhin, also anders, ja sogar in manchen Dingen minder schlimm, weil man nemlich damals Manches noch nicht kannte, also auch nicht fühlte, also auch nicht mogte. 4) — Daſs die Superklugheit etwas an dem Göttlichen Verschuldetes sey. 5) — Daſs die fruchtbare Erde die erste Mutterpflege übernahm.

---

*) Auch Tiedemann zu der Reise in Oberpensylvanien (Berlin 1802. S. 8. Anmerk. e.) bemerkte, daſs die Dichtervorstellung von brüderlicher Eintracht und Redlichkeit nicht so ganz Dichtung sey. „Kleinere Gesellschaften, durch mancherlei Interesse der Individuen noch nicht in Kriegsstand versezt, zu steter Unterstüzzung auf Jagden und in Kriegen aufgefordert, sind natürlich inniger und werden von mehrerem Gemeingeist beseelt als die grösseren.“

Bisher erschien der erste Mensch im Ganzen mild. Alle diese Sagen von Unschuldswelten und goldnen Zeiten sezten auch diese Perioden über die Erfindung des Ackerbaus zurük.

II. Periode. Ahndungen eines Zustandes der Gesezlosigkeit in der Noth der Thiere.

Hier lag eine durch einseitige und trübe Erfahrungen verdüsterte Stimmung zum Grunde. Man ging von wirklichen Erfahrungen aus und entwarf Gemälde mit Kenntniſs der Natur, wenn auch nicht immer ganz treu nach der Natur. So schon vor den Sophisten. Natürlich muſste man schon weit

von der ersten Stufe oder von der Wildheit zurük seyn, ehe man diese bemerken, ja sogar als etwas Schrekliches denken konnte.

Mit den ersten Tragikern, Historikern und Sophisten erscheinen solche treffendere, aber dafür auch düstrere Gemälde von den ersten Menschen.

So der Tragiker *Moschion*, der wenigstens nach Themistokles lebte. Dieser stellte, wahrscheinlich in einer Tragödie, beim *Stob. Eclog. ph. P.* 1. *T.* 1. *p.* 240. s. das Beginnen und die Einrichtung des sterblichen Lebens dar. Es war eine Zeit, sagt er, wo die Sterblichen eine den Thieren ähnliche Diät führten und in Höhlen wohnten, wo die Erde noch unfruchtbar war, wo man Fleisch der Menschen verzehrte, wo die Gewalt neben dem Zeus saſs und das Gesez gering war. Doch als die Alles erzeugende Zeit das sterbliche Leben wieder veränderte und des Prometheus Erfindungsgeist herbeiführte, so wie die Noth und die Natur, die durch öftere Uebung sich selbst als Lehrer aufstellte, da ward der heiligen Demeter Frucht und des Bakchos Quelle gefunden, Akkerbau und Häuser. Da führte man das wilde Leben zu einer zahmern Lebensweise; die Todten gebot das Gesez zu begraben.

So Aeschylos im Prometheus v. 446. f. wo das Nichtsehen und Nichthören mit Augen und Ohren treffend gezeichnet ist. vergl. 467. Auch hier erscheint der erste Mensch wild.

Kritias oder Euripides beim *Sext. adv. Math.* 9, 54. (*Fragm. Sisyph. Eurip. I*, 35. p. 496.

Lips.) sezte eine Zeit voraus, wo ein ordnung-, recht-, und religionloses Leben statt fand, wo die wilden Menschen Alles durch Gewalt und Stärke entschieden. Aus Noth wurden Gesezze, und dann die Schrekbilder der Religion erfunden. Fast schnitt er so drei Epochen ab (Naturstand, Gesezze, Religion.) *).

Thukydides erzählt (I. 2—12.) historisch, daſs die frühern Hellenen nicht den Acker bauten, sondern von Räubereien lebten, was also noch nicht Schande war.

Philochoros bei Strabon 9, 609., Pausanias VIII. 1, p. 599., Plutarchos in *Thes. I. p.* 13. 16. 60. 64. beschrieben die Heldenzeit der Griechen.

Diodoros I, 3. 2. f. stellt die ursprünglich entstandenen Menschen in einem ordnungslosen und thierischen Leben dar. Wie Thiere gingen sie auf die Weide der freiwachsenden Baumfrüchte, wie Thiere ermangelten sie der articulirten Sprache, kannten weder Feuer noch Kleidung, noch Wohnung, noch Sorge für die Zukunft. Nakt und unwissend starben viele vor Kälte oder aus Mangel der Speise. Aus Furcht vor den sie beunruhigenden Thieren traten sie in Gesellschaft; endlich war die Noth die erste Lehrerin dieser ingeniösen Thiere. (So schon oben bei Moschion und bei Archytas — *Stob. Serm.* 95.) Vgl. Diodor. 3, 15. p. 184. von

nakten Fischessern, von den Unempfindlichen ohne Mitleid und Sprache.

Diesen Vorstellungen der Griechen folgten auch treulich die Römer. Unter ihnen stellt nur Einer die goldnen Seiten allein dar, Virgilius. Vergl. *Georg. I*, 121. f. *Aen.* 8, 315.

Lucretius stellte das erste Menschengeschlecht den Thieren völlig gleich. V. 923. f. Da er durch die *tellus dura* Alles erzeugt seyn lieſs, so war das *genus humanum* auch *durum.* Frost und Hizze und Neuheit der Speise störte jene nicht, welche, wie er sagt, *vitam tractabant more ferarum.* Was die Sonne und Regen und die Erde selbst gab, das gnügte ihnen. Wie Thiere stillten sie an Flüssen den Durst, in Hölen den Schlaf wie in Wäldern. Jeder sah nur auf das Seine, und sie kannten Gesezze noch nicht. Was der Zufall herbeiführte, war ihr Besiz. Unwissend tranken sie oft Gift, (also selbst ohne Instinct). Endlich fing das Geschlecht an milder zu werden. Dahin versezt er den Ursprung der Sprache etc. — Im Ganzen war also Lucretius Zeichnung eine sehr richtige und lebenvolle.

Horatius schildert *Serm. I.* 3, 99—112. den Zustand kurz und gut, und läſst die Menschen so lange ein stummes, ungestaltetes Vieh seyn, bis die Furcht Gesezze erfand. Vgl. *Art. poet.* 391 f.

Ovidius schildert das goldne Zeitalter unter Saturnus (*Metam.* 1, 89. f.): *Aurea aetas, quae, vindice nullo, sponte sua, sine lege fidem, rectumque colebat*, und fügt dann nur weitere, dichterisch detaillirte Ausschmückung bei. Bei den silbernen

---

*) Merkwürdig sind auch Herakleitos Worte: *de Incredibilib. in Opusc. mythol. ed. Gale. c.* 23. περὶ Ὀρφέως: Εἴποι τις ἀληθῶς, ὅτι θηριώδεις ὄντος τοὺς ἀνθρώπους καὶ ὅτε ἤθη, οὔτε νόμους εἰδότας εἰς δεισιδαιμονίαν ἀγάγων, καὶ ἐπὶ τὸ εὐσεβεῖν παρακαλέσας.

(v. 113.) finden wir vier Jahreszeiten [also eine ganz veränderte Welt — fast wie bei Platon] und bei rauherer Jahreszeit Wohnungen 125. f. *Tertia successit aenea proles, saevior ingeniis, nec scelerata tamen. — De duro est ultima ferro. . . Vivitur ex rapto; non hospes ab hospite tutus; — victa iacet Pietas* (149.). Vgl. *Fast. II.* 289.

Sallustius in der Einleitung zu der *Coniurat. Cat.* schildert Roms Anfang unter den Königen: *Tum vita hominum sine cupiditate agitabatur; sua cuique satis placebant.* Und c. 2. *Aborigenes genus hominum agreste, sine legibus, sine imperio, liberum atque solutum.*

Merkwürdig sind die Vorstellungen Cicero's. So sagt er: *de Inv. I*, 2. *Fuit quoddam tempus, cum in agris homines bestiarum more vagabantur et sibi victu ferino vitam propagabant, — pleraque viribus corporis administrabant. Nondum divinae religionis, non humani officii ratio colebatur. Ita, propter errorem atque inscientiam, caeca ac temeraria dominatrix animi cupiditas ad se explendam viribus corporis abutebatur perniciosissimis satellitibus.* Also fand Cicero nur willkührlichen Misbrauch der an sich trefflichen Anlagen, die ein grosser und weiser Mann erkannte, welcher die zerstreuten Menschen sammelte (*cognovit, quae materia esset et quanta ad maximas res opportunitas in animis esset hominum, si quis eam posset elicere*). Das Umbilden zu sanften und zahmen Menschen läſst er ihn aber, obgleich aus langer Gewohnheit, dennoch plözlich zu Stande bringen, durch — Beredsamkeit. Vgl. *de Orat. I*, 8.

Pro Sextio C. 42. spricht er von der Natureinrichtung, daſs die einst im freien Felde umherschweifenden Menschen nur so viel hatten, als sie durch Mord erhalten konnten. *Qui igitur primi virtute et consilio praestanti exstiterunt, ii perspecto genere humanae docilitatis atque ingenii* (wie oben: — Perfectibilität!), *dissipatos unum in locum congregarunt, eosque ex feritate illa ad iustitiam atque mansuetudinem transduxerunt.* Nun entstanden Staaten mit Gemeinbesten.

Cicero dachte sich also ursprünglich wild umherlaufende Thiere, aber doch mit Perfectibilität und schwerlich ganz ungesellig, denn er sagt *Amic. c.* 23. *Si quis ea asperitate est et immanitate naturae, congressus ut hominum fugiat atque oderit, — tamen is pati non possit, ut non anquirat aliquem, apud quem evomat virus acerbitatis suae. Natura solitarium nihil amat.* Vgl. *Offic. I, amicit.* 21. Wie die Bienen sich zusammenhalten, sagt er *Offic. I*, 44. so auch die Menschen; aus der Verbindung des menschlichen Geschlechts entsteht erst Tugend.

Tacitus *de moribus Germ. c.* 46. *Fennis mira feritas, foeda paupertas: non arma, non Penates: victui herba, vestitui pelles,* [dies besagt schon viel: sie, und selbst ihre Frauen waren Jäger] *cubile humus* etc.

Diese Vorstellungen waren mehr Beschreibungen. Das Falsche in ihnen macht der rasche Schluſs von den Stämmen, die man kennen gelernt hatte, auf den Urstamm, von Verwilderung auf Urwildheit aus.

III. Periode. Dichterphilosophen. Hier Versuche die Dichtungen von einem goldnen Zeitalter philosophisch zu begründen.

Platon sezte in einem goldnen Ursprung eine ganz andre Welteinrichtung, eine andere, mildere Natur der Thiere voraus. Nach Vermilderung der Thiere fand er die Menschen wehrlos und unbeschüzt, bei Einfachheit der Bedürfnisse und Einfalt der Sitten. Er schmükte die Fabel von Prometheus in s. *Protagoras* aus, wobei er (*p.* 109. 110. *T.* 3. *Bip.*) verräth, daſs die ersten Menschen nakt und wehrlos waren, durch die Schuld des Epimetheus, welcher den Thieren alle Kräfte mitgetheilt hatte. Nun stahl Prometheus die Weisheit der Athene und das Feuer, daher die εὐπορία τοῦ βίου für den Menschen die Mittel für das Leben. Da der Mensch so den Göttern verwandt war, so kam er allein unter den Lebendigen auf die Annahme von Göttern [nur auch nicht gleich]; nachher ordnete er die Stimme und die Namen durch Kunst schnell, bildete Wohnungen und Kleidungen und erfand die Nahrungsmittel aus der Erde. So anfangs eingerichtet, wohnten die Menschen erst zerstreut ohne Städte. Da die Menschen überall schwächer als die Thiere waren, so wurden sie von diesen aufgerieben; denn ihre Kunst half ihnen nichts im Kampfe mit den Thieren, bis Zeus dafür sorgte, damit sie nicht ganz aufgerieben wurden, und ihnen in ihre Städte, die αἰδὼς und δίκη gab, [also erst durch moralische Kraft siegten sie über die Thiere].

Im *Politicus* läſst er unter des Kronos Scepter zwar Alles von selbst aus der Erde entstehen, was aber eben nur auf das frühere Weltalter passe, wo Alles ganz anders eingerichtet war als jezt (*p.* 34. *T. VI. Bip.*), wo die Thiere, unter der Leitung besonderer Dämonen, ihren Unterhalt fanden und daher keine Wildheit in ihnen, kein Krieg und kein Kampf war. Die Menschen lebten unter freiem Himmel, unter dem gemässigtesten Klima, (p. 35.) selbst nackend und ohne Decke. Bei dieser Musse, sezt er hinzu, konnten sie sich mit den Thieren unterhalten. Doch müssen wir noch die Nachricht abwarten, ob jene sich auch mit Wissenschaften (p. 36.) abgaben. Nachher ward die Erde sich selbst und der bösen Materie überlassen, da die Dämonen zurüktraten. Da nun die Thiere deren Naturen heftig, wild geworden waren, (p. 40.) die Menschen aber schwach und unbeschüzt waren, so wurden sie von jenen zerrissen. Verwöhnt durch die freiwachsende Nahrung hatten sie nicht nöthig gehabt, früherhin an Künste zu denken. Aus dieser Verlegenheit rissen sie früher die Gaben des Feuers durch Prometheus, der Künste durch Hephästos und Athene, die Sämereien und Pflanzen von Andern. Jezt muſsten sie sich selbst helfen (p. 41.) nemlich durch den Theil der göttlichen Weltseele, den sie bekommen hatten.

De legibus III. (*p.* 106. *T. VIII.*) schildert er das Leben einiger nach der deukalionischen Fluth auf Gebirgen geretteten Hirten. Damals, sagt er, war kein Aufstand und kein Krieg (p. 110.), da die Einsamen sich lieben; auch fehlte es ihnen nicht an Nahrungsmitteln, wie an Wohnungen und Kleidung und sie waren daher nicht dürftig. Sie konnten, da sie weder Gold noch Silber hatten, nicht reich werden. Wo aber weder Dürſtigkeit noch Reichthum herrscht, da ist keine Eiſerſucht, kein Neid, da herrschen die edelsten Sitten. Bei jener Gutmüthigkeit oder Treuherzigkeit waren sie gut (ἀγαθὸν); was sie für gut hielten — war ihnen das Wahre.

Man erkennt in allen diesen Zeichnungen, in dem motivirten Urtheil, in der Angabe der Gründe den Philosophen.

Aristoteles dachte sich nach *Cic. de N. D.* 2, 37. Menschen, welche, erwachsen, plözlich den Himmel erblikten, über das Räthsel der Welt nachdenkend auf Gott schliessen. Allein eben diese waren ihm bereits unterirdisch eine Zeitlang gebildet! Es nannte aber Aristoteles auch den Menschen schon von Natur ein geselliges Thier; er würde sich, sagt er, auch ohne das bürgerliche Beisammenleben zu bedürfen, doch Heerdenweise versammeln.

Seneca war nicht der einzige Philosoph (wie Platner Aphorism. Th. II. S. 423. behauptet) welcher die Ahndung hatte, daſs die ersten Menschen vorzügliche Menschen gewesen seyen. Ihm gingen schon Platon und die Dichter voraus. Offenbar hielt sich auch Seneca blos an diese Dichter, da er das goldne Alter ausdrüklich erwähnt; auch dachte er sich nicht besonnene und zur Besonnenheit erwachte *Sapientes* unter ihnen. Er spricht überhaupt gegen Posidonius, daſs die Philosophie nicht die gemeinen Künste erfand, vielmehr nur die Gesellschaften und Gesezze gab und gründete. Im rohen Zeitalter gab es noch nicht Weise, sondern den Weisen

Aehnliche durch glükliche Talente. — *Primi mortalium — naturam incorrupti sequebantur, eamdem habebant et ducem et legem, commissi melioris arbitrio. — Illo ergo seculo, quod aureum perhibent, penes sapientes fuisse regnum Posidonius iudicat. Hi continebant manus et infirmiores a validioribus tuebantur. — Nec erat cuiquam aut animus in iniuriam aut caussa.* Erst mit den einschleichenden Lastern entstanden, nach ihm, Tyrannei, und Gesezze wurden nöthig. Doch sezt Seneca hinzu: *Felix illud seculum ante architectonas* (vor den Künsten) *fuit. — Omnia ista sagacitas hominum, non sapientia invenit. — Ad quaecunque natura nos cogebat, instruxit. — Non fuit tam inimica natura, ut cum omnibus aliis animalibus facilem actum vitae daret, homo solus non posset sine tot artibus vivere. Ante fortunata tempora, cum in medio iacerent beneficia naturae, non erant illi sapientes viri, etiamsi faciebant facienda sapientibus. — Sufficiebat natura, ut parens, in tutelam omnium. — Quidni ego illud locupletissimum mortalium genus dixerim, in quo pauperem invenire non posses? Terra ipsa fertilior erat illaborata* [nemlich als Gemeingut, für Genügsame] *et in usus populorum non diripientium larga. Nondum — avarus abscondendo quod sibi jaceret, alium necessariis quoque excluserat* [also Gemeinschaft der Güter]; *par erat alterius ac sui cura* [Ist dies nicht in das Schöne gemalt, so gilts doch nur von dem wohlwollendem Kinde]. *Arma cessabant, incruentaeque humano sanguine manus, odium omne in feras [?] verterant. — Prata sine arte formosa, inter haec agreste domicilium* [schon! also schilderte er doch nicht die ersten Naturmenschen]. *Sed quamvis egregia illis vita fuerit et carens fraude, non fuere sapientes, quando hoc iam in opere maximo nomen est. Non tamen negaverim fuisse alti spiritus viros et ut ita dicam, a diis recentes* [eben von den Göttern herkommend, unmittelbar aus ihren Händen. — Dies aber ist nicht mit Platner, als Seneca's Grund anzusehen; es war vielmehr nur Bestimmung ihrer Art von Weisheit]: *neque enim dubium est, quin meliora mundus nondum effetus ediderit. Quemadmodum autem omnibus indoles fortior fuit, et ad labores paratior: ita non erant ingenia omnibus consummata. Non enim dat natura virtutem; ars est, bonum fieri. — Ignorantia rerum innocentes erant. Multum autem interest, utrum peccare aliquis nolit, an nesciat. Deerat illis iustitia, deerat prudentia, deerat temperantia ac fortitudo. Omnibus his virtutibus habebat similia quaedam rudis vita.* Seneca entwirft in dieser merkwürdigen Stelle zwar ein freundliches Bild auch vom Herzen, allein mit schärferer Unterscheidung der natürlichen Gutmüthigkeit von der höhern Tugend.

Von diesen Vorstellungen Seneca's hatte Buffon schon eine Ahndung (wie auch Platner a. a. O. sagt). Er lieſs den ersten Menschen über die Welt und sein Daseyn nachdenken (*histoire naturelle T. III. p.* 364.) und legte ihn bereits Aufmerksamkeit und Verständigkeit bei. Seinen ursprünglichen Menschen, der von aller Thierheit weit entfernt ist, läſst er über grosse Gegenstände nachdenken. Die Geschlechtsneigung war in ihm nur Liebe, nicht Trieb.

Wie Buffon, so fand in neuerer Zeit schon vor ihm auch John Milton dichterisch ein goldnes Weltalter und zeichnete einen Urmenschen, erstaunt über Himmel, Luft, seine Glieder etc. An Beide schloſs sich Platner an. Dieser unterschied zwar (Aphorismen Th. 2. S. 422 f.) den Zustand der ursprünglichen Naturmenschen und den rohen Zustand einzelner wilder Menschen, dachte sich aber die allerersten Menschen nicht geboren, sondern aus der Erde als vollendete Geschöpfe hervorgegangen, nicht nur versehen mit den Anlagen der Vernunft, sondern auch mit ausgebildeten Werkzeugen der Sinne und Phantasie, und so, vollendet an Körper und Geist, auf einmal zum Gefühl des Lebens und zum Anblik der Welt erwacht. Von Thierheit und Wildheit weit entfernt durch das stets wach erhaltne Nachdenken über das Räthsel der Welt, besonders durch den ersten Tod, verlebten diese ersten Menschengeschlechter selige Jahrhunderte des goldnen Zeitalters in Geselligkeit. Ein allgemeines Wohlwollen Aller gegen Alle herrschte; sie blieben frei von der Herrschaft unvernünftiger Begierden. Erst in der Wildheit und vollends in der Rohheit ward es schlimm.

Die Dichtungen der Alten, gegen die Neuern gehalten, waren weit consequenter. In diesen erscheinen die ersten Menschen an Geist vollendet und über das Räthsel der Welt schon nachdenkend, — und dennoch herrscht nach ihnen später wieder die Thierheit über die Vernunft.

IV. Periode. Religiöser Glaube an einen vollendeten Urzustand.

Dieser Glaube entstand unter den **Juden**. Diese liessen sich von den ältern **poetischen** Gemälden ihres Volks verleiten, den ursprünglichen Zustand schöner zu denken, als er wirklich war.

Philon gab dem ersten Menschen zuerst grosse Vollkommenheit, und sagte, (*de mundi opif. p.* 92. *T. I. Pfeifer.*) daſs er dem Körper nach der Schönste, dem Geiste nach der Ausgezeichnetste gewesen seyn müsse und darin seine Nachfolger übertroffen habe.

Unsre **Entstehung**, sagt er, ist von Menschen; doch jenen bildete Gott. Je vorzüglicher der Urheber, desto besser das Erzeugte. Der erste gebildete Mensch muſste die Blüthe unsers ganzen Geschlechts seyn (p. 96.); in den Nachfolgenden ward der Abdruk schwächer, die folgenden Formen entarteter, wie die anziehende Kraft des Magnets durch zu viele Mittheilungen verliert. So empfing auch das Menschengeschlecht in jeder Generation schwächere Kräfte des Körpers wie der Seele. So können wir jenen ersten Menschen sogar den **einzigen Weltbürger** (*κοσμοπολίτην*) nennen. Die **Welt** war ihm sein Haus, seine Stadt (da es noch keine Häuser gab), wo er furchtlos lebte. Er war auch (p. 100.) weise als Autodidaktos durch göttliche Gunst und überdies Herrscher. Diese Herrscherkraft muſs stark gewesen seyn, da seine Nachfolger sie noch besizzen. Gott regte seine inwohnende Fertigkeit auf, und da seine denkende Natur noch rein in der Seele war, so rief er ihn zur Betrachtung und passendsten Bezeichnung der Thiere.

Rabbinen und **Kirchenväter** träumten über die Gelehrsamkeit der Adamiten, s. *Fabricii Cod. Pseudepigr. V. T.* *).

V. Periode. Annahme eines Zustandes der Rechtlosigkeit.

Die Neuern hätten den Schaz von Reisebeobachtungen über bisher unbekannte Völker benuzzen können, doch dies geschah erst von *Montesquieu*, *Rousseau*, nur noch sehr einseitig und ohne Princip. Früher bildete sich, zum Behuf der Rechtsphilosophie und aus Rüksicht auf einen bestimmten Staat, die Annahme eines Zustandes der Rechtslosigkeit. Ihr Urheber war Thomas **Hobbes**. S. dessen Schrift *de cive* 1642. *Leviathan* 1621.

Hobbes legte bei seiner **Philosophie über das Naturrecht** den **Naturstand** zum Grunde und zwar als historisches, in der menschlichen Natur gegründetes Factum. Diesen Naturstand stellte er von einer schreklichen Seite dar, und dem **Staate** entgegen. In ihm wurde alles wirkliche Recht durch den Widerstreit der Ansprüche der Individuen zerstört, und erschien wenigstens in der Ausübung als sich selbst vernichtend. So ward das Princip seines Naturrechts das **Recht des Stärkern**. Wie er allen Menschen **Gleichheit der Anlagen** sicherte, so auch Gleichheit der Rechte, doch unbeschränkt als *ius omnium in omnia;*

---

*) Hierher gehört auch D. **Berger's** *Antidiluviana* oder schrift- und rechtmässiger Beweis von den grossen Fähigkeiten und Kenntnissen der Einwohner der ersten Welt. Berlin. 8.

daher nun auch *bellum omnium contra omnes.* Sein *bellum* ist historisch richtig, nur gab er dem rohen Urmenschen theils erlaubte Selbstvertheidigung, theils Hang zur Unterjochung. Auch fand dieses *bellum* mit solchen Leidenschaften in dem ursprünglichen Stande noch nicht statt.

VI. Periode. Naturhistorische Hypothese mit bürgerlichen Rüksichten.

Hier erscheint J. J. Rousseau. Sein Anblik der ausschweifenden Ueppigkeit und zügellosen Verderbnifs von Paris, aus einem Dachstübchen, mufsten ein schwermüthiges Helldunkel vor einem Manne mit warmen Herzen, einer schwärmerische Einbildungskraft verbreiten. In seiner Gemüthsstimmung bemerkte er, dafs wir ausser Stande seyen, die Menschen recht zu kennen, indem alle Fortschritte des menschlichen Geschlechts es unaufhörlich aus seinem Urzustande entfernen. Er selbst fühlte, (*Préface zu discours sur l'origine etc. p. LVII.*) es sey schwer diesen Originalzustand im Allgemeinen zu zeichnen; auch habe er nur einige Räsonnements eingeleitet, einige Muthmassungen gewagt, mehr in der Absicht, die Frage aufzuhellen, als in der Hofnung, sie zu entscheiden. Andre würden leichter auf demselben Gange fortschreiten können. Er versprach sich zugleich für das Naturrecht viel von der Beobachtung des ursprünglichen Menschen. Dabei sagt er selbst S. LVII. *Ce n'est pas une légère entreprise de démèler ce qu'il y a d'originaire et d'artificiel dans la Nature actuelle de l'homme, et de bien connoitre un Etat qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement*

n'existera jamais et dont il est pourtant necessaire d'avoir des notions justes pour bien juger de nôtre état présent.“ Aller dieser Protestationen ungeachtet, spricht er in dogmatischem Tone. In dem Menschen nun, wie er aus den Händen der Natur kam, sah er ein Thier, welches am vortheilhaftesten organisirt war. Er sah ihn Futter unter Eichen suchen, aus dem Bache trinken, sein Lager unter dem Baume suchen. Zu einem Weibe gesellte er sich nach zufälliger Vereinigung. Nicht einmal Neugier oder Sorge für die Zukunft besafs er. Als ein freies Wesen, dessen Leib gesund, dessen Herz ruhig ist, kann er, nach Rousseau, nicht elend heissen. Die Ungeselligkeit blieb ein Hauptcharakterzug. Dabei stüzte sich Rousseau auf das Beispiel der Orang-Utang in Ostindien, die er als eine edlere Art betrachtete.

Man verkannte über einigen barokken und auffallenden Aeusserungen dieses Mannes die bessern Bemerkungen seiner Schrift und verkennt sie zum Theil noch. Allerdings hat sie und ihre Hypothese ihre schwachen Seiten. Diese liegen darin: 1). dafs seine Ansicht der Menschennatur keine reine und vorurtheilsfreie, sondern eine getrübte und einseitige war. Das, was er Natur nannte, war etwas ganz Negatives, — Uncultur. Er liefs die Vernunft der ersten Menschen blos Wirkung der Gesellschaft seyn, und übersah zu sehr den Vernunftkeim im Kinde, die Perfectibilität im Menschen, so wie sogar den Trieb zur Geselligkeit. Eben dahin rechnen wir seine schwankenden Principien. Auf der einen Seite sah er die Gleichheit der Rechte des Menschen ein, ahndete aber noch nichts von Gleichheit der Anlagen, ob er gleich eine doppelte (physische und moralische oder politische) Ungleichheit annahm und auch moralische Anlage zugab. Seine Zeichnung war widersprechend, indem er die Naturmenschen als ungesellig und doch gutherzig und mitleidig darstellte. Er schilderte ihn mehr phantastisch als nach der Wirklichkeit und war hier zum Glük inconsequent. 2) — Daſs er keine grosse Ansicht von der Menschenbestimmung hatte, daher schied er nicht den natürlichen von dem naturgemässen Menschen, hielt die Entfernung von der ersten Einfalt der Natur für Entfernung von der Natur selbst. Nur traurige Früchte der Cultur sah er. 3) — Daſs er auf schwachen und unvollständigen Zeugnissen (für Affen) mit einem vergeblichen Aufwand von Scharfsinn seine willkührliche Schilderung eines Naturstandes gründete. Er hatte minder die historischen Wilden als ein Ideal seiner Phantasie vor sich.

Dagegen sind die mildern Seiten: 1) das von ihm gefühlte und erregte Bedürfniſs, den ursprünglichen Menschen von dem künstlichen zu scheiden, nebst dem Gefühle der Schwierigkeiten dieser Unterscheidung. 2) — Das Streben, nicht aus Büchern, nicht aus der bürgerlichen Verfassung, sondern aus der Natur diesen ursprünglichen Menschen und seine Kenntnisse zu schöpfen, und dabei nicht plözliche, sondern allmäliche Uebergänge aus dem Naturzustand zu bemerken. 3) — Daſs er einen rohen und auch einen thierischen Zustand für den ursprünglichen nahm, und nicht einen sentimentalisch aufgeklärten, wie Dichterphilosophen vor und nach ihm, und doch auch nicht für so gar elend, als man sich ihn denke; vielmehr in Frieden mit der ganzen Natur, wenn er seine einfachen Bedürfnisse karg befriedigt habe; ohne Leidenschaften, ohne Erkünstelung. 4) — Daſs er auch diese einseitige Ansicht nicht immer beibehielt, sondern in seinen spätern Werken mehr auf den gesellschaftlichen Zustand berechnete.*)

Montesquieu glaubte in den hin und wieder aufgefundenen verwilderten, abgearteten Menschen wahre Naturmenschen zu sehen und dachte sie furchtsam (indeſs Hobbes von ihrem Muthe sprach).

Lord James Burnet of Monboddo nahm an (in s. W. *on the origin and progress of language* 1775. deutsch von Schmid), daſs Affe und Mensch Ein Geschlecht sey, daſs der Orang-Utang eine dem Menschen ähnliche Vernunft beweise und zu der Menschengattung gehöre. Er nahm dabei ganz rohe, thierähnliche Menschen an, die anfangs lange ohne Sprache waren. Wie Rousseau behauptete er auch Ungeselligkeit.

Aehnliche Meinungen stellten *Demaillet* (*Aegypt. T. II. p.* 102.), *Moscati* (*Appendix della corpor. differ.*) *Linné* (*Amoen. acad. T. VI.*) auf. *Virey* wünschte in s. *hist. naturelle T. I. p.* 190. aus diesem Grunde noch tieferes Studium der Naturgeschichte der Affen,

---

*) Auch Lamettrie ahndete wie Rousseau die Verwandtschaft mit den Affen. S. seine unter dem Namen *Charpe* herausgegebene Schrift: *Histoire nat. de l'ame, à la Haye,* 1745. 8.

besonders in den Gegenden unter der Linie. Vgl. *T. II. p.* 289. f.*)

VII. Periode. Unterscheidung der Anlagen und Verwerfung eines goldnen Uralters.

Kant unterschied zuerst die Anlagen für Thierheit und für Menschheit, und bestimmte die sich zuerst entwickelnde Anlage, verwarf aber dabei ein goldnes Uralter (was Hobbes noch nicht that). Er gab 1786. in s. muthmaſslichen Anfang der Menschen-Geschichte nur eine dichterisch allegorische Erklärung der mosaischen Urkunden, wo er freilich sagt: der Anfang sey mit der Existenz des Menschen und zwar in seiner ausgebildeten Grösse, weil er der mütterlichen Beihülfe entbehren muſs, [?] in Einem Paare zu machen. Dort läſst er die ersten Menschen nicht nur gehen und stehen, sondern auch sprechen. Dort schrieb er aber auch, daſs die Natur in uns zwei Anlagen zu zwei verschiedenen Zwecken (der Menschheit, als Thiergattung und als vernünftige Gattung) gegründet habe, — da die Naturanlage auf den blossen Naturstand gestellt war. Das Schattenbild eines goldnen Zeitalters ist (S. 58.), wo der reine Genuſs eines sorgenfreien, in Faulheit verträumten oder vertändelten Lebens vorfällt, beweist den Ueberdruſs am civilisirten Leben, wenn er dessen Werth lediglich im Genusse sucht.

---

*) Hierher gekören noch in literarischer Hinsicht: Stand der Natur 1775. 12. — Krafts Sitten der Wilden 1. Abth. — Untersuchungen über den Stand der Natur (von Hiſsmann). Berlin 1780. 8.

In dem Naturstande, als in einem rechtlosen und wilden, sah daher Kant einen Zustand des Krieges, wenigstens eine stete Bedrohung desselben.

In seiner Anthropologie fand er es S. 315. wahrscheinlicher, daſs der Mensch ein scheues und einsiedlerisches als ein geselliges Thier von Natur war. Eben dort fühlte er schon, daſs ein erstes Menschenpaar mit völliger Ausbildung ohne Naturinstinct mitten unter Nahrungsmitteln dennoch Gift zu geniessen, oder zu ertrinken in Gefahr war.

Meiners in seinem Grundrisse der Geschichte der Menschheit schrieb: „Die Beschreibungen eines ursprünglichen Standes der Natur sind erdichtet oder die Meinungen derjenigen ungereimt, die diesen Stand der Natur für die wahre Bestimmung des Menschen halten. Wohl gibt es sehr verwilderte Völker.“ — In seiner Abhandlung über den Stand der Natur (in dem Götting. hist. Mag. 1788. 2. Bd. 46. St. S. 697—713.) findet man nur Sammlungen theils von einigen Hauptmeinungen darüber, theils von den Beispielen einzelner bekannter sehr verwilderter Völker. Nur die Stämme von mongolischem Ursprung könnten solche wilde seyn. Er sagt, man müsse von diesem Zustande ausgearteter Verwilderung noch immer den ursprünglichen Zustand der Menschen unterscheiden, über den man übrigens nichts weiter hier erfährt. So vermiſst man philosophische oder psychologische Bestimmtheit. Es folgte 1790. dessen historische Bemerkungen über die sogenannten Wilden, oder über Jäger- und Fischer-Völker, in dessen hist. Mag.

Bd. 6. St. 2. S. 273—311. In dem frühern Aufsazze schilderte er mehr Verwilderte (wie er sie nemlich nannte), hier schon durch Lebensarten, und künstlichere Einrichtungen geregeltere Stämme. Seine Abhandlung: Würdigung des Zustandes der Wildheit macht den zweiten Abschn. des 1. Bdes seiner histor. Vergleichung der Sitten und Verfassungen des Mittelalters, mit denen unsers Jahrh. (Hannov. 1793.) S. 18—35. aus. Nach einem Auszug aus Rousseau's Beschreibung, wurden dieser die Nachrichten zuverlässiger Beobachter von dem wirklichen Zustande der wilden Völker S. 23. f. gegenüber gestellt, um zu zeigen, daſs sie ungleich elender seyn muſsten als Rousseau dachte. Meiners Auszüge machten freilich einen traurigen Contrast gegen Rousseaus idealischen Naturmenschen; allein wozu diese angehäuften Beispiele, da der Verfasser diesen Zustand selbst nicht für den ursprünglichen hielt.

Schiller in seinem Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaischen Urgeschichte 1791. in seinen Verm. Schriften, läſst den Anfang der Menschen sanft und lachend seyn, und in dessen wollüstiger Wiegenzeit die Natur Alles für ihn thun.

Pestalozzi's Nachforschungen stellen den unverdorbenen und verdorbenen Naturmenschen nicht in scharfen Scheidungen, doch in lebendigen Schilderungen auf. Treffend zeichnet er ihn ganz thierisch und im Elende.*)

Gegen Platners Behauptungen sprach der Verfasser der Schrift: über Offenbarung und Mythologie (Berlin, 1799. Abschn. 2. S. 35.) und erklärte für den Urzustand des Menschengeschlechts das Träumen der Kindheit. Schon Robertson (Gesch. von Amerika 1. Th. p. 354.) und Wieland (Vermischt. Schr. S. 217. f.) erinnerten an Kinder.

Krug lieferte in seinen Aphorismen zur Philosophie des Rechts 1800. 1. Bd. S. 137. eine deutliche Auseinandersezzung des Begrifs der Natur und Wirklichkeit des Naturstandes.

D. Darwin in seinem mit gelehrten Noten versehenen Gedicht: Tempel der Natur, behauptete noch, der Mensch verdanke als Mensch seinen Ursprung einer Affenart am Ufer des mittelländischen Meeres. Gelegentlich lernte die Affenart, sich der Maus, d. i. des starken Muskels des Daumens so zu bedienen, daſs Daumen und Fingerspizze sich berührten. Aus der steigenden Thätigkeit desselben in der folgenden Generation entsprang verfeinertes Gefühl, daraus klare Begriffe u. s. w. Von dem Sinne der Betastung leitet er dann Alles ab. Vor Einführung der bürgerlichen Gesellschaft konnte es nach Darwin kein hohes Alter geben, denn sobald lebende Wesen nur schwach und kränklich wurden, hatten sie kein andres Schiksal als getödtet und gefressen zu werden. Nur die junge Brut wurde von den Müttern vertheidigt.

---

*) Hierher gehören noch Erhard über die Unschuld und den Stand der Unschuld in Beziehung auf Gesezgebung, in Niethhammers philos. Journal 1795. 3. Hft. 1. S. 1—32. — G. W. Bartholdy über den Naturzustand im 1. Bde. seiner Umarbeitung der Geschichte des ältern Europa nach dem Engl. von Russel 1794. Bd. 1. — Philos. Versuch über die Geschichte der drei ersten Weltalter. St. Gallen 1794. 8. [eine unkritische Erzählung der Gesch. der Patriarchen, des ägypt., assyrisch. Reichs und der ersten griech. Staaten].

Alle bisherigen Ansichten lassen sich auf zwei Hauptgesichtspuncte zurükführen: a) auf eine mehr oder minder idealische Möglichkeit der dichtenden Phantasie (Unschuldsgemälde der goldnen Zeit) und b) auf eine mehr oder minder beschränkte empirische Ansicht der Wirklichkeit, wie sie nemlich erscheint in einzelnen wirklichen Stämmen.

Beide Ansichten betrachten wir gewissermassen als Extreme, bei denen also die Wahrheit ziemlich in der Mitte liegen dürfte. Beide nemlich sezzen eine Höhe und eine Tiefe, eine Ruhe und eine Unruhe, ein göttliches und ein thierisches Leben voraus, wie Keines den ersten Menschen, die doch auf irgend eine Weise den Namen der Menschen verdienen muſsten, eigen seyn konnte. Der Urzustand, den wir nun zu bestimmen haben, kann weder die Harmlosigkeit hoher Götter noch die Ausgelassenheit wilderer Thiere bezeichnen, vielmehr muſste er auf irgend einer Beschränktheit beruhen, in der der Mensch zwar schon im Keime da, aber noch nicht in der Blüthe, seyn kann. — Die Alten erblikten das goldne Zeitalter unter sich, die neuern Weltbürger vor sich. Alte Religionssagen sanctionirten jenen Traum; neuere

Religionsideen wekten die Hofnung einer graduellen Besserung der gesammten Menschheit.

Doch eben daher darf man (mit Laz. Bendavid in seiner Rede über den Nuzzen lit. Ges. 1799. Mai d. N: Berl. Mon. S. 570.) jene entgegengesezten Bilder von dem Zustande der ersten anfangenden Menschengeschlechter nicht blos als Extreme, sondern im Antagonismus der Vernunft betrachten. „Dort sieht sie in einer gesezlosen Zeit ein fürchterlich moralisches Chaos, auf der moralischen Welt Finsterniſs ruhen, sogar einen frühen Brudermord. Hier im lachenden Bilde erblikt sie Menschen in patriarchalischer Unschuld liebend im goldnen Zeitalter neben einander wohnen, wie noch den Idyllenzustand des Landmannes, bei den geringen Bedürfnissen, die man damals hatte, bei der schlummernden Leidenschaft des Ehrgeizes.“ Es konnte der Mensch doch nie ganz aus der Natur herausfallen, eben so wenig aus seiner Anlage.

Hier schlieſst sich nun die Beantwortung der Frage an: Ist der Naturstand etwas Wirkliches? oder eine Fiction?

a) Als poetische Fiction erscheint das goldne Zeitalter als etwas Ideales; in der philosophischen Abstraction aber sind die Bestimmungen der Menschen, in dem Naturstande nicht Erdichtung, sondern kommen wirklich noch an den Menschen vor. Da ist er etwas Reales.

b) Er ist etwas Wirkliches, aber im reinen Sinne und zu verschiednen Zeitaltern; als ein zweifacher Naturstand, geltend in verschiednen Perioden, mithin als der erste und der lezte, der ursprüngliche und der einstige; der aus Nothwendigkeit und der aus Freiheit. Bekanntlich eilt die Phantasie der Dichter immer der Wirklichkeit voran, im Dichter aber, mithin auch in der Dichtung, spiegelt sich ein reinerer, ein idealischer Mensch. Was Erdichtetes in diesem ist, ist der willkührliche Anstrich der Zeit; im Allgemeinen aber sind Angemessenheit des Glüks an das Bedürfniſs, Friede mit der Natur, und Schuldlosigkeit die wahrern Grundstriche. Doch ist es freilich mehr ein Freiheitsstand als ein Naturstand, obgleich auch in der Freiheit eine nur höhere und innere Nothwendigkeit liegt. So wie das Paradies der Juden wieder auf die Erde kommen sollte in dem tausendjährigen Reiche der Christen; so im 18. Jahrhunderte die philosophischern Ahndungen eines ewigen Friedens mit völliger Folgsamkeit gegen die Gesezze der Vernunft. Durch Ausmahlung dieses glüklichen Zustandes als eines wirklich erreichbaren Zustandes, machte sich noch der Abbé St. Pierre (1715.) vor Rousseau, der darau seinen Auszug lieferte, bekannt; mit mehr philosophischer Ergründung aber stellte ihn dar Iselin in seinen Träumen eines Menschenfreundes, Basel 1776. und von ihm selbst vertheidigt in Schlossers kl. Schrftn. Th. 1. S. 167—245. Kant (der in der Anthropologie S. 322. die Rükkehr in einen Stand der Unschuld durch das Feuer und Schwerdt [wohl nur, der Kriege] verhindert sah, schrieb 1795. seinen philosoph. Entwurf zum ewigen Frieden und stellte die Idee eines solchen Zustandes der Völker, in welchem zwischen ihnen das Recht herrschend wäre, als ein blosses Ziel dar, dem wir uns immer mehr nähern können, als eine Forderung der moralisch

praktischen Vernunft selbst, welche sagt: was soll kein Krieg seyn! Daher ist nicht mehr die Frage, ob dieser ewige Friede ein Ding oder Unding sey, sondern die Menschen müssen so handeln, als ob das Ding sey, um es herbeizuführen und dem heillosen Kriegführen ein Ende zu machen. Die Maxime, unablässig dahin zu wirken, wird Pflicht.

Wir gehen hier von mehrern, vorher nöthigen Unterscheidungen aus, und zwar:

1) In Beziehung auf das Subject, dessen Urzustand man sich denken soll. Sehr verschiedene Subjecte sind hier oft, nur mehr oder minder, vermischt worden, ob sie gleich nur eine gewisse Verwandtschaft haben.

(A. Unwillkührliche Thätigkeit.)

1) Die Urmenschen, die ursprünglichen Naturmenschen, d. i. die wirklich ersten und ältesten Menschenstämme, rohe Kinder der Natur. Diese denke man sich vorzüglich als Pflanzenähnliche, aufwachsend und vegetirend in der gröſsten Beschränktheit und Abhängigkeit, mithin von blinden Trieben gestossen und mit der so geringen Willkühr, daſs man hier die unwillkührlichste Thätigkeit bis zur Passivität annehmen muſs. Unschuld.

2) Wilde — Mitglieder wilder Völkerschaften — nicht mehr rohe Söhne der Natur, sondern schon unter näherem Einflusse der Lebendigen. Diese denke man sich mehr als Thierähnliche, minder vom Triebe gestossen, als von dem

Instinct geleitet, zwar auch noch in unwillkührlicher Thätigkeit, doch schon mit mehr Gewalt, mehr Widerstand; — einer Thiermenschheit mit mehr oder minder Aeusserung, ja Herrschaft der Thierheit in mehr oder minder unbändigen Leidenschaften, mit mehr oder minder Trennung der Menschenfamilien durch Miſstrauen, Uebelwollen, Zwietracht des Jägerstandes. Doch auch diese gleichen nicht ganz den höhern Thieren oder Affen. Es erscheint hier bei der unwillkührlichen Unwissenheit auch Unmenschlichkeit, doch nicht mehr Unschuld, sondern Gier der wilden Thiere.

3) Barbaren — d. i. eingeschränkte und geordnetere Wilde — mithin beruhigter und sanfter, gleich den zahm gemachten Hausthieren; Hirten. Auch hier ist noch eine unwillkührliche Gemüthsentwiklung; nur ist jezt in Einzelnen eine überwiegende Stärke entstanden. Daher wird hier (nach Platner S. 426.) der gehorchende Theil durch den herrschenden bezähmt. Dieser Zustand dauert oft noch unter den cultivirten Völkern fort.

(B. Willkührliche Thätigkeit.)

Von nun an gibt es zwei zufälligere und spätere Erscheinungen, wo das Unwillkührliche schon in schlimme oder gute Willkühr überging:

4) Verwilderte oder namentlich Verthierung — eine Unnatur (also eigentlich kein Naturzustand) entweder der unerwachsenen Kinder, die sich verlaufen haben oder wenigstens selbst überlassen waren (mithin nicht mehr reine Kinder); oder der erwachsenen Wildlinge unter cultivirten Völkern, die sich an kein Gesez binden.

5) Naturfreunde, Naturlieblinge im idealischen Sinne, die glüklichen und genialischen Menschen, welche Alles als Naturgabe ansehn und bei denen Freiheit und Natur sich anspruchlos verschmelzen. Die Naiven, die Kinder harmonisch-gebildeter Familien, wenn auch nicht Völker, die sittlich Einfältigen gehören hierher.

II. Unterscheidung, in Beziehung auf den Zustand dieser Subjecte. Es läſst sich ein sogenannter Naturstand unter sehr verschiednen Modificationen denken.

Sie hängen ab von dem Begriffe der Natur und den Gegensäzzen, die man der Natur gegenüber stellt. Natürlich ist nicht jeder logisch denkbare Zustand auch der ursprüngliche.

1) Im engsten Sinne macht der unwillkührliche Naturstand einen Inbegrif solcher Naturbestimmungen aus, die von der Natur allein kommen, und wo die Willkühr des Menschen noch nichts über das rechtliche Verhältniſs bestimmt hat. Die Freiheit ist in dem Instinctmenschen ursprünglich gebundener, allein nicht ganz entfernt.

2) Im weitern Sinne ist es der aussergesellschaftliche Naturstand, oder der Inbegrif von Bestimmungen, die der Mensch ausser der gesellschaftlichen Verbindung annimmt. Der Mensch wird geboren, mithin in gesellschaftlicher Verbindung, und darum ist der Stand, in welchen er tritt, ein nicht natürlicher, ursprünglicher, sondern erst entstandner.

3) Im weitesten Sinne begreift der ausserbürgerliche Naturstand die Bestimmungen in sich,

welche ausser dem Staate gegeben sind. Diesen behandelt das Naturrecht. Er geht den Staatsverhältnissen, wie das Negative dem Positiven voraus.

III. Unterscheidung in Beziehung auf die Quellen, aus denen wir unmittelbar oder doch mittelbar die Kenntniſs des Urzustandes schöpfen können.

1) Es gibt hier keine Quelle als Erfahrung; diese kann aber für uns nur eine fremde, oder eine uralte seyn.

2) Man nennt hier Geschichte. Selbst Gotsch sprach noch hiervon S. 302. Allein alle die Vorstellungen der Völker von den ersten Menschen, wenn sie alle Ein Paar annahmen, sind nicht einmal Sagen und Ueberlieferungen, sondern Erklärungsversuche. Man weiſst die Quelle ferner in Sagen nach, namentlich in den Urkunden der Semiten. Diese stellten freilich nicht sowohl Erwachsene, sondern Statuen mit unentwickelter Anlage dar. Allein diese sind Mythen und können nichts Anderes seyn.

3) Von den ersten Menschen dürfen wir weder eine solche Beobachtung überhaupt, noch ihres ganzen, werdenden Zustandes erwarten. Lernen doch Manche, die weit gelehrter als Adam sind, sich ihr ganzes Leben hindurch nicht kennen. So kann keine Ueberlieferung, keine Sage von den wirklichen ersten Menschen für den Historiker gelten. Ohnehin waren jene erst mit Erfindung der Schrift und da nicht ohne Zusäzze aufgesezt worden.

4) Gründen sich aber die Untersuchungen über den Naturstand auf blosse Muthmassungen, weil wir keine unmittelbare Erfahrung von ihm haben können? — Nur mittelbar müssen wir ihn kennen

lernen, und zwar a) durch alte und neue wilde Horden und Stämme. Allein ob wir gleich schon in den ältesten schriftlichen Denkmälern solche Beschreibungen finden, ob diese gleich durch ähnliche Beobachtungen vieler neuer Reisenden auffallend bestätigt werden, so reichen doch auch diese nicht hin. Zwar sind diese Nachrichten, wenn sie von psychologischen Beobachtern gemacht sind, von vielen Seiten zur Bestätigung und Erläuterung zu benuzzen, besonders in Hinsicht auf ganze Stämme; dennoch sind die Menschen, die sie aufstellen, jenen Urmenschen nur ähnlich, nicht gleich. Ich behaupte hiermit, daſs alle Nachrichten von rohen Horden wie von einzelnen jungen wild aufgewachsenen Menschen uns zum Theil verwilderte Menschen (welche lezte Delille für die einzigen Wesen hielt, welche einige Aehnlichkeit mit den Naturmenschen hätten) darstellen, oder daſs, wo sie ja ächte Wilde noch aufzeigen, doch die Urmenschen nie ganz darin anzutreffen sind. Mithin bleibt auch bei dieser Quelle noch immer eine Lücke. Kraft und Meiners beschrieben so wenig den wahren Sohn der Natur als Rousseau ihn traf.

b) Doch wir haben diese Urmenschen gar nicht so weit zu suchen. Die Urmenschheit, was konnte sie anders seyn als die Kindheit des Menschengeschlechts. Noch immer ist also die Menschheit im Kleinen das fortlebende Bild der Menschheit im Grossen. Das heutige Kind muſs dem Kinde des ersten Menschenvaters, auch das Kind des gebildeten Volksgenossen dem Kinde eines Stammwilden im Wesentlichen noch immer gleichen. Ein Jeder von uns war also einmal auch Urmensch, hat da welche ausser dem Staate gegeben sind. Diesen behandelt das Naturrecht. Er geht den Staatsverhältnissen, wie das Negative dem Positiven voraus.

III. Unterscheidung in Beziehung auf die Quellen, aus denen wir unmittelbar oder doch mittelbar die Kenntniſs des Urzustandes schöpfen können.

1) Es gibt hier keine Quelle als Erfahrung; diese kann aber für uns nur eine fremde, oder eine uralte seyn.

2) Man nennt hier Geschichte. Selbst Gotsch sprach noch hiervon S. 302. Allein alle die Vorstellungen der Völker von den ersten Menschen, wenn sie alle Ein Paar annahmen, sind nicht einmal Sagen und Ueberlieferungen, sondern Erklärungsversuche. Man weiſst die Quelle ferner in Sagen nach, namentlich in den Urkunden der Semiten. Diese stellten freilich nicht sowohl Erwachsene, sondern Statuen mit unentwickelter Anlage dar. Allein diese sind Mythen und können nichts Anderes seyn.

3) Von den ersten Menschen dürfen wir weder eine solche Beobachtung überhaupt, noch ihres ganzen, werdenden Zustandes erwarten. Lernen doch Manche, die weit gelehrter als Adam sind, sich ihr ganzes Leben hindurch nicht kennen. So kann keine Ueberlieferung, keine Sage von den wirklichen ersten Menschen für den Historiker gelten. Ohnehin waren jene erst mit Erfindung der Schrift und da nicht ohne Zusäzze aufgesezt worden.

4) Gründen sich aber die Untersuchungen über den Naturstand auf blosse Muthmassungen, weil wir keine unmittelbare Erfahrung von ihm haben können? — Nur mittelbar müssen wir ihn kennen

lernen, und zwar a) durch alte und neue wilde Horden und Stämme. Allein ob wir gleich schon in den ältesten schriftlichen Denkmälern solche Beschreibungen finden, ob diese gleich durch ähnliche Beobachtungen vieler neuer Reisenden auffallend bestätigt werden, so reichen doch auch diese nicht hin. Zwar sind diese Nachrichten, wenn sie von psychologischen Beobachtern gemacht sind, von vielen Seiten zur Bestätigung und Erläuterung zu benuzzen, besonders in Hinsicht auf ganze Stämme; dennoch sind die Menschen, die sie aufstellen, jenen Urmenschen nur ähnlich, nicht gleich. Ich behaupte hiermit, daſs alle Nachrichten von rohen Horden wie von einzelnen jungen wild aufgewachsenen Menschen uns zum Theil verwilderte Menschen (welche lezte Delille für die einzigen Wesen hielt, welche einige Aehnlichkeit mit den Naturmenschen hätten) darstellen, oder daſs, wo sie ja ächte Wilde noch aufzeigen, doch die Urmenschen nie ganz darin anzutreffen sind. Mithin bleibt auch bei dieser Quelle noch immer eine Lücke. Kraft und Meiners beschrieben so wenig den wahren Sohn der Natur als Rousseau ihn traf.

b) Doch wir haben diese Urmenschen gar nicht so weit zu suchen. Die Urmenschheit, was konnte sie anders seyn als die Kindheit des Menschengeschlechts. Noch immer ist also die Menschheit im Kleinen das fortlebende Bild der Menschheit im Grossen. Das heutige Kind muſs dem Kinde des ersten Menschenvaters, auch das Kind des gebildeten Volksgenossen dem Kinde eines Stammwilden im Wesentlichen noch immer gleichen. Ein Jeder von uns war also einmal auch Urmensch, hat da angefangen, wo der erste Mensch seine Entwiklung anfing. Alle Kinder sind kleine Wilde; doch auch Wilde sind sie wie jene geworden. Die Kindheit als Natur bleibt immer das Symbol aller ersten Entwiklung, ja ihr wesentlicher Charakter kann sogar das Hauptkennzeichen werden, an dem man das jugendlichere oder spätere Alter wirklicher wilden Stämme erkennen kann.

Diese Quelle ist uns nun immer offen, täglich ist sie vor unsern Augen. Allein nur kommt es darauf an, wie wir sie benuzzen können und sollen? Es gibt hier ein doppeltes Verfahren, das Beobachtende und das Experimentirende.

Sollten wir mit den Kindern Experimente machen? mit Säuglingen vielleicht Versuche anstellen? — Diesen Vorschlag deutete schon Ferguson an, und Wieland führte ihn weiter aus (S. Werke Th. 14. S. 228. f.). Es müſsten, sagt dieser, solche Versuche nemlich mit ganz kleinen Kindern angestellt werden, die nicht jung genug ausgehoben werden könnten, so daſs ihre Leiber und Seelen noch keine merkliche Veränderung durch die Eindrücke aus dem gesellschaftlichen Stande erlitten haben könnten. Er schlägt scherzhaft dazu (S. 232. f.) eine eigne Kinderfabrik von Karaiben oder Patagonen vor, die dem Rousseauischen Mann-Thier am nächsten kämen. Für die Kinder müſste ein Raum von wenigstens 30 Meilen, von einander abgesondert, bestimmt werden, oder ein Land von 400 Meilen in Umfange, noch unbewohnt und unter einem sehr milden Himmelsstrich. Ihre Ammen müſsten durchaus stumm seyn, aber, damit die Kinder auch

nicht die Ammen essen und auf zwei Füssen gehen sehen, die Kinder auch blind seyn, wenn auch nicht stokblind, also durch Binden. Wenn die Zeit der Entwöhnung des jungen Kolonisten käme (S. 241.), müſste man warten, bis sie wo nicht Eicheln, doch Kastanien gefunden hätten, dann sie in vier Bezirke abtheilen, von einerlei Geschlecht, dann etliche Paare von beiderlei Geschlecht, dann eine grössere ähnliche Anzahl einander näher, endlich von einer merklich ungleichen Anzahl beider Geschlechter. „Dies grosse Experiment (sezt aber Wieland S. 120. hinzu) wird auf diesem ganzen Erdenrunde schon viele tausend Jahre lang gemacht; und die Natur selbst hat sich die Mühe genommen, es zu dirigiren, so daſs den Naturforschern nichts übrig gelassen ist als die Augen aufzuthun und zu sehen, wie die Natur von jeher gewirkt hat und noch wirkt und ohne Zweifel künftig wirken wird.“

Also sichrere Beobachtungen müssen wir wählen. Nun entsteht die Frage: welche Art von Kindern und in welcher Lage? Etwa blos die sich selbst überlassenen oder gerade die in ihrer, ihnen von der Natur selbst-angewiesenen Sphäre lebenden?

Durch folgende Säzze wollen wir uns hier die Bahn sichern, um dabei allmälich und desto vorsichtiger fortzuschreiten:

1) Wir nehmen hier die ersten Menschen zwar für einen, doch noch nicht für den Menschen. Die sogenannten ersten Menschen waren also keine Menschen, sondern nur halbe, ja keine

Achtelmenschen. Man muſs (Wielanden S. 172.) zugeben, daſs nur derjenige den Namen des ersten Menschen verdienen könne, welcher der erste Mensch war, d. i. (nach seiner Erklärung) bei dem sich zuerst die vollständige (?) Anlage alles dessen befand, was den wesentlichen (?) Unterschied unsrer Gattung von den übrigen Menschen ausmacht. Allein wenn wir vom ersten Menschen sprechen, so kann er zwar allerdings im Besiz aller der (ohnehin unbestimmten und allgemeinen) Anlagen gewesen seyn, welche der Mensch entwickeln soll, nicht aber besonderer Fähigkeiten, geschweige Fertigkeiten: so kann er also auch noch nicht der Mensch in der eminenten und vollendeten Bedeutung, sondern nur ein Mensch, d. i. eines von den Menschenindividuen gewesen seyn. Als erstes Individuum aber dürfte er wohl noch weniger individualisirt gewesen seyn, als ein Wilder aus den rohen Stämmen der spätern Zeit.

2) Dieser erste Mensch ist uns nicht sowohl der erste in der Zeit als in der Entwiklungsreihe. Minder kommt es auf die Urzeit und die Urmenschen an (denn dies sezt immer eine Zeit voraus, und dies ist das Zufällige, blos die äussere Schranke bei dieser Untersuchung), als auf den innern und äussern — Urtypus der Menschheit. Dieser Urtypus ist das zuerst fixirtere, fester bestehende und beharrlichere erste Menschenähnliche, welches (sich nur noch unfixirt und in einzelnen, besonders höhern oder häuslichen Thieren, z. B. in aufmerkenden Spürhunden etc.) schon in Thieren hervorthut, zuweilen auch Analogon der Vernunft genannt. So in den Kunsttrieben, d. i. dem schon entwickelten Instinct. Dies bleibt und beharrt, läſst sich nie verwischen, indeſs die Zeit mit ihren Kindern, den Urmenschen, dahinschwand.

3) Der Mensch wurde immer geboren; der erste Mensch kann also auch kein Ungeborner gewesen seyn. Denn über die Erfahrung hinaus dürfen wir nicht; unser Hauptgrund bleibt also auch hier die Analogie. Noch jezt steigt kein Thier plözlich aus der Erde, wie gewisse Gewächse nach dem Regen; noch weniger erscheint der kleine Mensch gleich fertig. In seinem Geborenseyn liegt schon das Kennzeichen des Geschlechts, zu dem er gehörte, und zugleich ein Merkmal seiner Gattung, nemlich des thierischen. Aus Saamen entsproſs er, nicht wie die Pflanzen aus der Erde, sondern einem andern, ihn anfangs verschliessenden und in seinem ersten Aufwachsen und Ausbilden verwahrenden, thierischen Körper und Mutterschooſse. Also das Thier nennt der Mensch seine Mutter. Sie war seine Trägerin, seine Säugerin oder Ernährerin und Pflegerin; doch aber wie jede thierische Mutter, oft nicht einmal zart und wachsam.

4) Der erste geborne Mensch war aber eben darum noch immer nicht vollständiger und vollkommner Mensch, sondern nur halber werdender Mensch. Es gab demnach nie einen ersten Menschen im strengen Sinne, wie es keinen gebornen Menschen, d. i. einen mit der Geburt gleich fertigen vollendeten Menschen gab (wie es auch

jezt noch keine eigentliche Menschen-Geburten sondern mehr Menschwerdungen geborner Thiere gibt. Die Natur producirte blos Menschenkeime, die sich hernach selbst entwickelten, und producirte auch diese nur als thierische Natur. War nun die Thierart, aus welcher der Mensch stammt, eine edlere Race, so auch ihr Product, — edlere Thierjungen — Menschen. Eben daraus würde freilich beiläufig folgen, daſs wir an dem verlornen Urschema Adams eigentlich nichts verloren hätten, wenn wir auch wirklich Etwas von ihm verlieren konnten. Theils können wir es noch täglich sehen, in den höhern Thieren und den erwachsenen thierischen Menschen, wenn daran etwas Erfreuliches zu sehen wäre; theils könnten wir, wenn es etwas Göttlicheres wäre, es nie sehen, sondern nur inne werden, was also von einem Jedem selbst abhängt.

5) Der erste Mensch war nicht ein Einzelner noch weniger ein Einziger. Selbst wenn wir mit unsrer jezzigen Bildung und Einsicht die ersten Menschen hätten beobachten können, wir würden sie kaum von den Thieren unterscheiden haben. Wenn noch jezt die Menschheit in die Thierheit zuweilen zurüksinkt, daſs man kaum den Menschen in ihm finden kann, wie vielmehr muſste er sich unter den frühern verlieren. Schon darum wäre es unmöglich, den ersten Menschen zu bezeichnen, so wenig als jezt unter den Säuglingen das Genie, das sich erst spät hervorthat.

Es gab nie einen ersten einzigen Menschen, der in der weiten Schöpfung allein unter lauter Thieren aufgestanden wäre. In der Natur wird

nichts auf einmal und plözlich, und so auch der Mensch nicht. Er würde aber auch in der längsten Zeit nicht Mensch geworden seyn, wenn er — allein und immer nur unter Thieren gelebt hätte und geblieben wäre. Erst unter Menschen wird der Mensch ein Mensch. Vielmehr strebte der Mensch mit Andern erst allmälich aus der Thierheit zur Menschheit auf. Lange konnten einzelne Thiere, wie noch jezt, zu den Menschenähnlichen aufgestrebt haben; allein so lange diese menschenartigen Erscheinungen nicht in Mehreren hervortreten, und auch dadurch sich erhalten konnten, so lange konnte man noch von keinen ersten Menschenindividuen sprechen. Die Natur läſst nur das Vollendetere dauern. Eben darum waren aber auch die ersten Menschen sich keineswegs selbst und allein überlassen, einzeln und isolirt; — eben so wenig auch ungesellig. Ein Mensch ist kein Mensch und wird Keiner. Er wäre untergegangen, wenn er sich nicht angehalten und angeschlossen hätte an Andre. Er lebte also sogleich unter Mehrern seiner Art, wie die Thiere noch jezt.

6) Der erste Mensch war ein Kind, doch eben daher freilich nicht das Kind, d. h. kein Kind harmonisch ausgebildeter und eben so besonnen bildender Aeltern; es muſste vielmehr dieser erste Mensch eben so von unten herauf dienen, wie wir alle, zugleich aber auch noch langsamer und zögernder und zurükbleibender. Ein sechsjähriges Kind aus unsern neuern Anstalten im gebildeten Deutschland, geschweige aus dem künftigen einsti-

gen Menschenfamilien, in denen die Tugend, die häusliche wie die öffentliche, Gewohnheit seyn wird —, war noch ein Gott an Geistesbildung gegen den ersten Menschen. Sechsjährige Kinder, ja noch jüngere sind unter uns auch schon weit verschiedener von einander als jene ersten Menschenstämme, welche grössere und längere Gleichheit der Bedürfnisse wie der Fähigkeiten hatten. Wenn man einen Wilden gesehn hat — und dieser war ja noch immer nicht der erste Mensch, so hat man fast alle gesehn; so bei weitem nicht unter sechsjährigen Kindern unsrer Völker.

7) Der erste Mensch war eben daher auch den Thieren ähnlicher als den Menschen, und dadurch selbst im Unwesentlichen von den Kindern der gebildeten Völker unterschieden. Zwar war er von natürlichen Mitteln umgeben, welche die Entwiklung der Anlage nothwendig herbeiführen, auch wohl erleichtern muſsten. Allein der Mensch war anfangs mehr Natur als Freiheit, und daher schloſs er sich näher an das Thier an. Denn was der Wilde nicht mit der Kindheit gemein hat, ist das Veränderliche an ihr, das was von der Zeit, dem Zufalle der Erziehung abhängt. Das Thier lebt mehr im Stande der Natur, das Kind mehr im Stande der Unschuld. Die ersten Menschen hatten wie die Thiere bestimmtere und bestimmendere Instincte als die jezzigen Menschen, welche sich früh über die Instincte ihrer Kindheit erheben können, wenn sie sich auch nicht immer erheben. Die ersten Menschen umfaſsten mehr und länger mit den äussern Sinnen als unsre Kinder, deren Sinne im

Einzelnen oder Ganzen wo nicht abgestumpft, doch früher untergeordnet werden. Auch schreitet eben daher ihre Entwiklung nicht nur nicht so weit, sondern auch ungleich langsamer vor; denn nur allmälig entwickeln sich immer mehrere und mehrere Fähigkeiten.

Die Aehnlichkeit mit den Thieren geht allerdings oft weit. Die grossen Affen sind (nach Virey *Hist. nat. I.* S. 421 f.) meist bis zum Lächerlichen geschmeidig in ihren Geberden, haben eine grosse Heftigkeit der Begierden, und die Affecten der Freude und Traurigkeit, der Liebe und des Hasses, wie der Furcht verrathen sich in ausdruksvollern Grimassen. Ihre Manieren gleichen den menschlichen. Die höhern Familien der Affen schliessen sich leichter an und sind für Anhänglichkeit empfänglich. Ihr Gedächtniſs ist stark bei schlechter und guter Behandlung; nicht selten sind sie heimtückisch. Sie bleiben Monogamen, und ihr Instinct der Attroupirung verräth eine Art von Geselligkeit, welche gewisse Regeln für den Raub wie für die Sicherheit des Geraubten bildet. Sie bestrafen ihre Jungen. Ihr starker Nachahmungstrieb ist bekannt. *)

Es war der Urzustand allerdings ein Zustand thierischer, d. i. der rohsten Bedürflichkeit, des

---

*) Forster (Supplement zu der zweiten Reise Cook's Th. 5. S. 77.) fand gewisse Bewohner der Insel von Mallicolo den Affen am ähnlichsten. — Die Tibetaner glauben sich von einer Race mit den Affen, indem sie meinen, ihr Gott Cenresi habe sich in einen Affen verwandelt. S. *Alphabet. Tibetan. p.* 210.

thierischen Bedürfnisses im Hunger und Durst, in Frost und Hizze und zu gewissen Zeiten in der Geschlechtslust. (Dennoch möchte ich den Menschen darum nicht ein bedürfniſsvolles Kind nennen.) So aber lebt noch der grosse Haufen der Menschen, der in seiner natürlichen Roheit bleibt, und von Wankelmuth und Kurzsichtigkeit, Furcht und Aberglauben beherrscht wird.

8) Die ersten Menschen waren ferner noch nicht ganz wild, sondern erst halb wild, ja wohl auch dies nur scheinbar und vielmehr eher mild als wild. In jedem Ursprünglichen, Unbestimmten, Abhängigen, liegt Milde, daher auch selbst das Thier als Junges ursprünglich milder als später ist. Und man kann die ersten Menschen noch von denen wilden Völkern unterscheiden, welche es im ächten Sinne, das ist die weder Barbaren noch Verwilderte sind. Daher unterscheiden wir noch die Urmenschen von den Wilden der heutigen Zeit. Schon durch die beschränkteste und unwillkührlichste Thätigkeit unterscheiden sie sich. So kennen schon die indischen Stämme in Nordamerika älterliche Liebe und es schien wahrscheinlich, daſs sie erst durch das unmenschliche Verfahren der Kastilianer in eine gewisse Wildheit hineingeschrekt worden sind, die ihnen nicht natürlich war. *) Die niedrigste Stufe der Uncultur zeugte zwar die extensivgröſste und die intensivkleinste Thätigkeit, allein immer mehr negativ als positiv. Daher eben so unschuldig als unwissend, träge — leichtsinnig, ungesittet, doch auch leidenschaftloser, einfältiger, einfacher, genügsamer, vertrauender als der Wilde. Eben so furchtloser, schaamloser, überhaupt gefühlloser, aber auch religionsloser (denn als blosses Naturwesen kann der Mensch keine Religion haben) verworrener, aber auch sprachloser *); denn wenn auch schon die ersten Menschen hätten sprechen konnten, so herrscht doch auch hier ein Unterschied. Nicht ein articulirtes Sprechen, sondern ein kreischendes Kindergeschrei war die Sprache der ersten Menschen.

---

*) S. Wieland a. a. O. S. 168.

Also auch uns ist (wie Platnern 2. §. 722.) der Stand der Wildheit nicht der wahre Naturstand; allein darum weil in ihm Feindschaft und Rachgier (§. 1023.) nicht nur nicht da sind, sondern sogar noch schlummern, daraus folgt noch nicht, daſs er ein Idyllenleben war. Eben so wenig waren die hundert und achtzig Bewohner der Insel St. Kilda unter den hebridischen Eilanden, von fünf englischen Meilen in Umfang, welche Martin 1748. besuchte, bei aller Einfalt und Unwissenheit, die weder zur Lebensnothdurft noch zum Wohlseyn des Menschen gehören, Naturmenschen, wenn sie auch Meiners (hist. Vergleichung des Mittelalters 1, 57.) als Unschuldsmenschen und unverdorbene Kinder der Natur beschreibt. Sie kannten schon Ackerbau und Geschiklichkeiten. Wie wenig La-

---

*) Erst in der Menschenform, (sagt Gotsch 325. richtig) erhöhte die Natur das Sprachorgan des Thieres zur Redefähigkeit, durch mehrere und vielseitigere Zeichen sich mitzutheilen.

chendes der Zustand andrer Wilden habe, dies bezeugen mehrere Reisebeschreibungen. Viele Völkerschaften des nordöstlichen Asiens, und nordwestlichen Amerikas gehen entweder ganz oder gröſstentheils nakt. Die Feuerländer starren unaufhörlich vor Kälte, denn ihr ganzer Leib ist unbedekt, ein kleiner Theil des Rückens ausgenommen. Tragen die Wilden ja Kleidungsstücke, so tragen sie sie, ohne sie auszuziehen. Hunger, Mangel an Schuz gegen die Unbequemlichkeiten der Witterung, (Meiners a. a. O. S. 30. f.) unvermeidliche Gefahren schleichen beständig um die armseligen Wohnpläzze der Wilden her. So wohnen die tigerartigen Waldmenschen (Meiners hist. Mag. 2, 706. f.) auf Bäumen und von diesen springen sie wie reissende Thiere herunter, um ihre Beute und selbst Menschen, wenn sie sie überwältigen können, zu erhaschen und zu verzehren. So gibt es wieder ungesellige, d. i. schüchtern gemachte Halbmenschen auf der Insel Lücon, welche immer allein umherirren und Menschen fliehen, ohne Ehe, ohne Häuser, schlafend auf der Stelle, wo sie von der Nacht überfallen werden. So die verwilderten Californier (S. 710.) welche ohne Schaam, Reue, Ekel und Eifersucht sind. So bezeugten die unglüklichen und ausgearteten, stumpfsinnigen Pesserähs oder Bewohner des Feuerlandes, weder Staunen, noch Bewunderung, noch Neugier, so wenig als die Einwohner von Neu-Caledonien.

Von solchen halbwilden und halbcultivirten, theils verwilderten Völkern kann man allerdings kein Bild des ursprünglichen Zustandes der Menschheit

rein abziehen, doch nicht weil sie von den übelgearteten und geistlosen Race der Mongolen sind. (wie Meiners 712. will) sondern weil dies sehr unnatürliche Erscheinungen sind.

9) Schon aus diesen läſst sich ein reineres Bild des Urzustandes der ersten Menschen fassen oder vorbereiten, namentlich zunächst die Frage beantworten, ob es ein (hobbesischer) Zustand des Krieges oder des Friedens unter den Menschen war?

Je schwächer oder schlummernder jezt noch die Leidenschaft war, desto stärker war der Trieb der Selbsterhaltung, daher die Härte und der Kampf in dieser Zeit. In dem sogenannten Stande der Unschuld müſste der Geselligkeitstrieb über Alles herrschen und der Mensch mit sich und Andern in Frieden leben. Der Stand der Unschuld aber, wo man nicht durch die Pflicht bestimmt wird, und dennoch vollkommen pflichtmässig lebt, ist Idee und in der Erfahrung liegt nicht das Abbild derselben. Früh schon dringen die Bedürfnisse auf den Menschen, ihn und seine Geselligkeit beschränkend, ein. Die Gefühle der Bedürfnisse des Hungers und Durstes u. s. w. werden peinigend in dem rohen Zustande und diesen Druk will die Natur von sich abwälzen und jener Gefühle sich entreissen. Wie das Kind sich nicht im Essen stören läſst, so auch nicht der Wilde. Es macht aber der anfangs doppelte starke Erhaltungstrieb den ursprünglichen Menschen hart gegen Andre, feindselig, ja rachgierig, wie das Thier. Ein kalter Thiersinn ergreift ihn; er liebt die Trägheit, nur darf er nicht gestört werden. Dennoch hegt er nicht die Bosheit der spätern cultivirten Menschen; bei ihm hat der Instinct des Selbsterhaltungstriebes nur eine rauhe Aussenseite als Gegengewicht gegen den Geselligkeitstrieb. Die Erbsünde entstand ja nicht im Urleben, sondern im zweiten.

Wo die blosse Natur, ohne Freiheit gebietet, gebietet sie gewaltig. Bei dem ausserbürgerlichen Stande muſs sogar Krieg statt finden, wenigstens die Rüstung dazu, da Jeder der Richter in seiner eignen Sache ist und sie mit Gewalt durchsezzen kann. Es ist daher ein Zustand stets drohender Anfeindung, ein rechtloser Zustand. Wie das Thier müssen also die ersten Menschen auch immer zum Kampfe fertig gedacht werden.

Aus diesen Zügen wird man sich ein anschaulicheres Gemälde eines solchen Thiermenschen zusammensezzen können. Man denke sich einen unbekleideten, vollkräftigen Menschen, mit umherflatternden Haarlocken, mit stierem und zuweilem wilden Blik, mit Nägeln, die ihm jezt statt der thierischen Krallen dienen, von grosser Gestalt, mit der Keule umhergehen, oder stumm in seiner Höhle weilend. Sein Durst zieht ihm ans Wasser. Er bricht den Apfel vom Baum, aber er hat diesen noch nicht selbst gepflanzt. Er rennt schnell fort einem Thiere nach, er kämpft mit ihm, mit Gier zerreiſst er es. Mit seiner vollkräftigen Natur stürmt er zur Befriedigung des Geschlechtsgenusses, und diese allein fesselt und bindet ihn an eine Gesellschaft.

Wie aber sah es in der Seele dieser Menschen aus? Wenn nicht ein Seelenschlaf, eine psychische

Lethargie hier zu finden war, doch ein Seelentraum. Wie anders war es in der Seele als wie in einer Traumwelt, in welcher eine Dämmerung des dunkeln Bewuſstseyns, welches zusammenflieſst mit dem Gedachten, ein umherschweifendes Bilden der regellos thätigen Phantasie herrscht? Alles, was er ahndete, muſste in unbestimmte Gränzen zerfliessen. Sein eignes Gefühl des Lebens, des Bewegenden und Veränderlichen lieſs ihn das Haltbare und Feste als etwas Lebendes erblicken. Die unstäte Einbildungskraft breitete das Kolorit des Furchtbaren darüber aus. Dieser Cyklus aber dauerte lange fort, bis dann die Bilder zu Objecten wurden. Sich so unbewuſst trat der Mensch in die Welt, er konnte sich in der Thierheit wieder verlieren; er würde aber auch in einem ewigen Schwanken zwischen Schlafen und Träumen geblieben seyn, wenn ihn kein Bedürfniſs erwekt hätte.

Waren aber die ersten Menschen mehr selig oder elend? Der Begrif des Glüks ist relativ. Wenn wir ein nothdürftiges Leben und ein kümmerliches zugleich ein kummer- und gramvolles nennen, so war es jenen nicht so. In ihrem thierischen Leichtsinn lebten sie unbekümmert um den andern Morgen, wie das Thier. Doch muſste ihre Abhängigkeit sie wie jeden Sclaven scheu, und die Furcht wiederum mistrauisch und listig machen. War es noch kein religiöser Aberglaube, der sie folterte, so doch ihr eigener, der mit ihrem Zagen zusammenhing. Wäre auch die erste sie umgebende Natur nicht die freundlichste gewesen, sie hätte sie doch nicht erschöpft. In dem Nebel ihres Thiersinns und in ihrer Gedankenlosigkeit war ihr Glük eben so relativ als ihre Unschuld. Sie blieben der Ball unzähliger Einflüsse.

Nie war der Mensch unabhängig und konnte es nicht seyn; und so auch nicht der erste Mensch. Mit dem ersten Athemzuge steht er mit der Natur in enger Verbindung. Und die ersten Menschen muſsten noch abhängiger seyn, theils durch die unter allen thierischen Wesen am längsten ausdauernde Kindheit des Menschen, theils durch das Hingeben des nakten Körpers an alle Luftveränderungen. Thierische Freiheit bleibt ein Phantom.

Diese Zeichnung ist keine Schilderung, nicht ins Schöne, aber auch nicht in das Häſsliche willkührlich carricaturirt. So roh auch dieser Zustand, so dürftig dieser Anfang unsers Geschlechts erscheint, so ist er dennoch wahr. Die Gründe zu unsrer ganzen Ansicht nahmen wir hier gar nicht aus der Moral, vielmehr aus der Natur des Menschen selbst, so weit Erfahrung und analogische Schlüsse führten. Nicht blos die Aehnlichkeit jedes Kindes mit dem Thiere, die sich seit Jahrtausenden nicht verlor, nicht nur das noch an den erwachsenen Menschen haftende Thierische, sondern auch die merkwürdige Erfahrung, daſs der Mensch in allen Anfängen nothwendiger Aufschritte oder natürlicher Bildungsstufen, den Kindern gleich ist oder wird, und werden muſs, um von einem festen Puncte, von einer sichern Grundlage auszugehen.

Ist nun unser Gemälde nicht übertrieben, so sind seine allerdings dem ersten Anblik nach düstern, ja abschreckenden Farben dennoch für den wirklichen Menschen weder entehrend noch niederschlagend. Der rauhe Stein, in welchem der Diamant sizt, sezt den Edelstein selbst nicht herab; die Kinderspiele entehren nicht den Mann; die ersten wilden Schöſslinge des Urstammes unsers Geschlechts erniedrigen die Natur selbst nicht. So ist die Herabsezzung folglich nur scheinbar, nur der niedere sinnliche Stolz kann dadurch gedemüthigt werden. Alles in der Natur geht aus der Nacht zum Morgen und Tage, aus dem Chaos zur Ordnung.

Und wie viel herrlicher geht nun erst der Mensch hervor! Der Mensch kann nicht nur aus der tiefsten Tiefe immer kräftiger und freier sich erheben; sondern er thut es auch wirklich, er wird, was er ist, durch sich selbst. Freilich „scheint der Mensch seiner centaurischen Natur nach (wie Wieland sagt) ein sehr widersinniges Ding, doch hat selbst der thierische Theil eine sonderbare Willigkeit, sich von dem geistigen Theile zäumen und regieren zu lassen.“ Nun kommt Alles auf die Behandlungsart dieses Thieres an. Soll es grade so gedeihen, wie es eher nüzlich als schädlich ist, so muſs es bald gehorchen. Die Sinnlichkeit soll nicht ausgerottet, aber auch nicht verweichlicht werden.

So kläglich und ärmlich der Urzustand ist, so siegt der Mensch dennoch über alle ihn drückenden Uebel. Sie drücken Ihn, den anfangs Unbesonnenen, ohnehin nicht so als es uns scheint, und wird er ihrer inne, dann ist auch schon der mächtige Gegendruk bereit, und dieser Gegendruk wird die grosse Triebfeder seiner Erziehung, Erhebung, Vermenschlichung. Und wirklich unterscheidet sich der Mensch schon früh von dem Thiere, schon da, wo er mit steigender Sensibilität unruhiger umhergetrieben wird, und in dieser Unruhe sogar die Eingebungen seines Instincts zulezt nicht mehr schuldlos ahndet. Doch er wird nicht eher Ruhe finden, bis er das ausschliessend gebietende Recht seiner thierischen Sinnlichkeit im Kampfe wider sich selbst verdammt hat. Und dann erst erscheint der Mensch, — erst durch diesen doppelten, sich wechselseitig beschränkenden Anspruch seiner Natur an sein Glük, und an sein Recht.

Es ist der Urzustand als Entwiklungsepoche, wenn auch als die erste rohste, unwillkührliche zu denken, in der sich die physische Anlage vorzüglich, wenn auch nicht allein und nicht ausschliessend ausprägt. Er konnte hier weniger von andern Naturwesen unterschieden werden, weil sich die übersinnlichen Anlagen weniger entwickeln konnten. Erzogen muſste der Mensch und auch die ersten Menschen werden. Und wer sollte sie erziehen? Man sagt: ein vernünftiges, ja nur ein göttliches Wesen. Allein dies würden jene Kinder der Thierheit nicht begriffen haben; die Kluft würde zu groſs seyn, wie Kinder noch jezt sich einander oft besser erziehen als Aeltern und Lehrer es vermögen. Ein höheres, d. i. ein kräftigeres Lebendiges konnte nur der Erzieher seyn, mithin immer ein verständigerer oder sinnigerer Genius in den Thieren. Dabei blieben sie gewiſs langsamere Schüler der sie umgebenden Thiere, von deren eigner Klugheit es wieder abhing, wie viel sie von Gewandheit, Kunstfertigkeit und Lebensweise lernen konnten. Eiserne Noth ward Erregerin, Schmerz das Gefühl, in dem der Mensch sein Steigen (denn Leben ist Fortschreiten) vernahm.

Doch in diesem weitern Fortgange ist die Verwilderung nur zu leicht. Allen Erfahrungen nach wird es dem aufgeklärten Menschen leichter, sich an die Lebensart von Wilden, als dem Wilden, sich an die Lebensart gebildeter Völker zu gewöhnen. Den Irrländer Selkirk (Jenisch S. 398.), den ein brittisches Schif auf eine menschenlose Insel ausgesezt hatte und den man nach drei Jahren wieder aufsuchte, fand man ohne alle vernünftige Besonnenheit und ohne alle menschliche Sprache, mit Thieres Schnelle und Wildheit umherkletternd. Eine merkwürdige Verthierung eines schon gebildeten Menschen! So viel vermag peinigender Bedürfniſsdrang!

Wie lange aber dauerte dieser Zustand der Thiermenschheit fort. — Der Zustand der Natur hört nie auf, und der Mensch kann aus seiner Urnatur nicht fallen. Nach einigen lebte der Thiermann mit seinem Thierweibe Jahrhunderte in diesem umherschweifenden Leben, nach Jenisch (1, 431. f.) nur kurze Zeit, und zwar vielleicht kaum einige Monate (S. 461.). Dennoch gesteht dieser selbst (S. 433.), daſs die Sittengeschichte der Thiere ein noch wenig bearbeitetes Feld sey; noch mehr (S. 461.), daſs der philosophische Geschichtschreiber sogar den möglichst schlimmsten Fall annehmen müsse; daſs der Mensch bis zu einer solchen Rohigkeit zurüksinken könne. Möge auch die immerdauernde Regsamkeit des Geschlechtstriebes den Menschen früh an Eine Gattin gebunden haben, ist wohl jezt der Mensch entbundener? Ja ist wohl jene an keine Zeit gebundene Neigung zur Begattung bereits in den ersten Menschen so vorhanden gewesen? Waren ferner die ersten Thiermenschen wohl bereits so spät reifend zur Selbstbehülflichkeit, oder brauchte der junge Thiermensch minder Zeit, um durch sich selbst zu bestehen, wie noch jezt im Orient Alles schneller reift? Nicht möglichst frühe Entfaltung, sondern die der sich selbst entwickelnden Natur gemässe Entwiklung muſste die Absicht der Natur seyn. Phantastisch bleibt ja die Vorstellung, den ersten Menschen in den Schoos der üppigsten Natur zu sezzen, als einen Liebling.

Zustand der Wildheit.

Wir verlassen das Gebiet der Meinung, und schliessen uns jezt der empirischen Geschichte zur Seite an, eintretend in die Betrachtung des Zustandes der Wildheit der zweiten Epoche in der ersten Hauptperiode.

Fast scheint es (schrieb schon Tiedemann zu der Reise in Oberpensylvanien 1802. S. 7.), als ob die reiche Quelle für die Kenntniſs dieser sogenannten Wilden, die wir aus so manchen Stämmen, besonders an den grossen Seen in Amerika ziehen, versiegen werde, ohne noch von uns gehörig benuzt zu seyn, da sie mit fürchterlicher Schnelligkeit ihrer Vernichtung entgegen gehen. — Indeſs ist doch noch mehr als die Hälfte der Erde mit rohen, wenn auch nicht mehr mit ausgezeichnet rohen Halbmenschen besezt. Es ist aber auch deren Beobachtung hier nöthig und die der Kinder allein reicht nicht mehr aus; denn theils müſsten hier schon erwachsene Kinder beobachtet werden (und wie ganz anders sind diese unter uns Aufwachsenden vor jenen!), theils würden immer Kinder nur Einzelne seyn, nicht so grosse Massen, gleich ganzen Stämmen, darstellen.*)

Prämissen.

1) Die erste Bemerkung, welche bei jeder Epoche zu wiederholen bleibt, ist: Es bleiben mehr oder minder Eigenschaften aus der ersten Epoche, welche in der folgenden noch fortdauern. Dies hier um so mehr, da die Verschiedenheit der Menschen jezt noch die möglichst kleinste seyn muſs und zunächst nichts anders seyn kann als erstes Product der ersten Modificationen der Uranlagen der ersten Menschen. Bald mehr oder minder fühllos und gleichgültig bleiben sie.

2) Vor Allen kam es darauf an, die thierischen Menschen aus ihrer brütenden Trägheit und abhängigen Feigheit herauszutreiben. Hingegeben der dumpfesten Gefühllosigkeit, der leichtsinnigsten Sorglosigkeit, was sollte vollends unter einem brennenden Himmelsstrich aus ihnen werden? Und nun vollends mehrere Menschenalter hindurch von Vater zum Sohn und Enkel? Entschlummern muſste ihre

---

*) Hierher gehört Robertsons Geschichte von Amerika, Buch 4. Th. 1. S. 376. f. Meiners oben angef. histor. Bemerkungen über die sogenannten Wilden oder über Jäger- und Fischer-Völker, in dessen Gött. histor. Magaz, 1790. Bd. 6. S. 273. f. Meiners denkt sie sich aber mit zu heterogenen Bestimmungen, doch von derselben schlimmen Abkunft; auch trennt er übrigens nicht genau.

edelste Kraft, sich verlieren in thierischen Stumpfsinn. Den Bewohnern mancher Inseln des Südmeers verschaft die Natur Alles, was sie bedürfen; selbst ihre Kleidung wächst ihnen auf den Baumen. Sie erstaunten über Europäer, wenn sie dieselben in Einer Linie mehr als Einmal hin und her gehen sahen.*) Leichtsinnig verkauft der Karaibe des Morgens seine Hangmatte und weiſs des Abends nicht, wo er schlafen soll. Mit gleicher Unbesorglichkeit und ohne Vorsicht gehen sie dem Tode entgegen.

Soll der Mensch aus dieser Schlaffheit gerettet, soll er überhaupt erzogen werden, so ist dies nur durch die einzige Art der Erziehung, durch Erregung und zwar durch eine sehr kräftige, möglich.

5) Diese kräftige, tiefe Erregung war die Noth um ihn und der Schmerz an ihm. Was hätte wohl die erstarrte, unbiegsame Seele sonst erweicht, was kann sie noch jezt erweichen als diese? Nur die dringendste Gefahr konnte zuerst seine Trägheit, Leiden seinen leidentlichen, äusserlich abhängigen Zustand, obschon immer nur nach oft wiederholten Versuchen und nur allmälig besiegen. Wie ein tief Schlummernder konnte er nur durch die stärksten Reize zum Erwachen gewekt werden. Doch auch die drückendste Noth hätte dies noch nicht vermogt, wenn den äussern Erregungsmitteln nicht schon einige innere Empfänglichkeit vorangegangen wäre; widrigenfalls würde sie die Noth vielmehr gänzlich niederdrücken und verzehren. Diese Empfänglichkeit muſste nun schon in der

---

*) S. Gotsch Geschichte der Cultur etc. S. 332.

vorigen Periode und natürlich in den ersten Fähigkeiten des Menschen, im Gefühle vorbereitet seyn. Welche könnte dies seyn? Ich finde sie in der allmächtigen Furcht. Furcht ist aber eben, wie Freiheit und List, immer Zeichen der Schwäche, selbst bei den Thieren. Diese ist es, die den Faulen zuerst zittern und grinsen läſst, obgleich noch nicht weinen. Sie treibt ihn an zum Baumklettern, zum schnellen Laufe. Sie schärfte den Sinn, leiser wird sein Schlaf, feiner sein Geruch, wachender sein Ohr, fernesehend sein Auge. Erst jezt ahndet, und wittert er seinen Feind, vernimmt und beachtet das Schnauben des Raubthiers. So rochen die Wilden in Amerika die Spur der Spanier.*)

4) Es lassen sich mehrere Arten der Noth und mehrere Veranlassungen derselben denken; die Natur ist reich an Weckungsmitteln dieser Art, und man darf sie auch da, wo sie stiefmütterlich erscheint, nicht so arm machen, um nur bei Einer Art, Einer Veranlassung stehen zu bleiben. Man findet solche Nöthigung a) in dem Hunger, b) in der Furcht vor Störung des Genusses, c) in der Todesfurcht. Bald geräth der Mensch auch auf einen unfreundlichen Boden und eine wüste Steppe, bald verheert ein reissender Strom seine Fruchtbäume, bald verdrängt ihn aus der freundlichern Gegend die vermehrte Menschenmenge, bald stöſst er auf heiſshungrige reissende Thiere. Da umringen ihn tausend Gefahren des Todes; mit ihnen ringend durchtreibt er sein armseliges Leben.

---

*) S. Gotsch a. a. O. S. 355.

5) Der Mensch muſs erst recht stark seine drückendste Abhängigkeit fühlen, er muſs erst bis zum Affect unruhig werden, bevor er zum Ergreifen von Rettungsmitteln — der lezten! — getrieben wird. Der Mensch muſs sich erst schwach fühlen, bevor er sich stark glauben kann. Wie der Feige in der schlimmsten Gefahr als ein Verzweifelnder kämpft, so knüpft sich jezt der Muth, ja die Tollkühnheit an die Furcht. Des Menschen Leben ist jezt so schwankend und ungewiſs, er muſs so zahllosen Gefahren trozzen, daſs dieser Muth freilich nicht als Tugend, sondern als Gemüthsbewegung zu betrachten ist. Er wird es nicht leicht wagen, ungleichen Gewalten entgegenzutreten, er wird die Gelegenheit nicht aufsuchen, um sich zu messen, vielmehr wird er sich noch seiner Gewandheit und Schnelligkeit rühmen, mit welcher er dem Tode entging, seine List, mit welcher er den Feind unbewafnet und hinterrüks dahinstrekte. Doch wird er es auch als Schande betrachten, die Annäherung des Todes zu fürchten; mit fast fühlloser Standhaftigkeit wird er die sinnreichsten Martern dulden.

6) Mit den drückendern Gefühlen schreiender Bedürfnisse, die sich der Mensch vorher nicht gestand, empörten sich die Bewegungen seines rohen Gemüths immer mehr zu Leidenschaften. Und Leidenschaften waren es allerdings, die den kräftigen ungebildeten Menschen zuerst tief aufregten. Sie verstärkten seine Unruhe, sein Miſstrauen, seine Feindseligkeit, seinen Haſs. Doch eben sie trennten auch zuerst die Menschen in Massen, wenn auch nicht im Einzelnen. Indem sie ihn

auf der einen Seite ungeselliger machten (und die Menschen müssen sich ja tausendfältig trennen auf dieser Erde, damit sie sich selbst mehr trennen lernen und freier ausbilden), so trieben sie auf der andern Einzelne zu einer noch engern Gesellschaft, und wäre es der mörderliche Bund einer Räuberhorde zunächst gewesen. Die Leidenschaften des wilden Menschen sind aber um so feuriger und kräftiger, je mehr sie eingeschränkt werden. Die Beleidigung weiſs der Wilde nicht zu unterdrücken und unversöhnlich ist seine Rache, ohne Grenze seine Härte und Grausamkeit. Wilde können die härteste Todesstrafe für die Feinde erwählen, verlängern sie, und nach tausendfachen Martern können sie sie sogar verzehren. Wo aber findet diese Erscheinung, seines Gleichen zu verzehren, ihre Erklärung? Zwar ist die Rachgier auch Thieren eigen, allein nicht ein Quälen des Beleidigers.

Zu dieser unnatürlich schreklichen Gewohnheit der Anthropophagie*) konnten mehrere Ursachen mitwirken. Dieser Cannibalismus, wie Franzosen ihn (. B. Walkenaer p. 88.) nennen, war nirgends empörender als in Afrika, und nirgends allgemeiner als in Amerika. So unter den Wilden am Oronoko, in Paraguay, Brasilien, an der Hudsonsbay, unter den Eskimos, Irokesen, Mexikanern, Caraiben und Brasilianern. Nach Robertson (Gesch. von Amerika I, 418. 560.) gibt es keine andre Ursache dieser Unmenschlichkeit als die bitterste, wüthendste Rachgier und der unversöhnlichste Haſs, nicht Mangel an Speise. Daher litten, nach ihm, von ihrer blutigen Grausamkeit seltner Weiber und Kinder, die mehr ein Opfer der Wuth des ersten Ueberfalls waren; daher fraſsen die wildesten Stämme keine Andren als Kriegsgefangene oder das Fleisch der erschlagenen Feinde; daher konnte auch die äusserste Hungersnoth (S. 561.) die Mexikaner nicht zur Verzehrung der todten Leichname ihrer eignen Landsleute bewegen. Daher die Kriegslieder der Indianer: „Ich will tödten, ich will Sclaven fortschleppen, ich will ihr Herz fressen, ihr Fleisch dörren, ihr Blut trinken.“ Daher rufen sich die kriegenden Irokesen auf: Kommt, laſst uns diesen Stamm fressen. — Daſs die Rachbegierde viel Antheil daran habe, sieht man schon daraus, daſs jene Unsitte in fruchtbaren Gegenden herrschen konnte, und daſs sie sogar vor einigen Jahren in einer der ersten Städte Europens Statt finden konnte.*) Doch man darf gewiſs noch eine andre Ursache und zwar für die Entstehung dieser Erscheinung annehmen. Dies ist der nagende Hunger. Wozu kann dieser den Menschen nicht führen! Die Jagd ist nicht immer glüklich; da wird schon der erste beste Mensch, der im

---

*) S. Meiners *Comm. de Anthropophagia et diversis eius causis, in Comment. Soc. Gotting. Vol. VIII.* und dessen Geschichte der Menschh. S. 192. f. F. L. Walther von Menschenfressenden Völkern und Menschenopfern, Hof. 1785. 84. S. 8. Der Verfasser suchte es durch eine Induction wahrscheinlich zu machen, daſs ursprünglich alle Völker Menschenfresser waren.

*) Vgl. *Virey hist. naturelle T. II.* 42. *n.* 1.

Weg kam, angefallen. Dies besonders in äusserst unfruchtbaren Ländern, wo alle Nahrung, selbst die von wildwachsenden Wurzeln und Früchten fehlt. Der Krieger sah in seinen Feinden anfangs nur Thiere und verzehrte sie. So (nach Meiners)*) die Haufen, die hinter den Eskimos in dem Innern des nordöstlichen Amerika umherziehen, deren erstarrende Natur kaum einige niedrige Gestrüppe, geschweige Fruchtbäume, aufkommen läſst, und welche Meiners nicht mit Unrecht als ein Beispiel reiner Jägerhorden betrachtet. Nicht selten sind ihre Horden auf ihren 3—400. Stunden langen Streifereien so unglüklich, in vielen Tagen kein Wild anzutreffen, und dann sehen sie sich gezwungen, zuerst die ungenieſsbaren Pelze und Häute, die ihre Kleidung ausmachen, hinabzuwürgen, und wenn auch das Nothmittel ausgeht, endlich ihre eignen Kinder zu verzehren. So auch die Wilden um den englischen Niederlassungen am Hudsonsflusse.

Allein man berüksichtige folgende Beurtheilungsgründe der Menschenfresser: a) Man unterscheide den ursprünglichen Grund von der spätern Ursache. Der Hunger ging Allem voraus, als noch die Menschen zerstreut lebten und sich zuweilen als Fremde auf ihren Streifereien trafen. Späterhin geschieht die Menschenfresserei mehr aus Rachsucht und Hohn an Feinden und Kriegsgefangenen als aus Hunger an den Verwandten des eigenen Stammes; nur die äusserste Noth kann sie zu dem lezten führen. Es muſsten auch nur solche hinzugekommene Ursachen die Quelle seyn. Dazu kommt endlich noch ein wilder Stolz, der dadurch mit Schadenfreude oder mit dem Vergnügen, die Rache zu verlängern, über die Feinde triumphirt, und der nur durch das Verschlingen der Feinde ganz befriedigt wird. Davon zeugen die Nationalgesänge. (S. Robertson Bd. II. S. 524.)

b) Wo die Körper der Gefangenen verzehrt werden, werden sie (selbst nach Robertson Bd. I. S. 420.) nicht so grausam gemartert als unter den Völkern, die solcher abscheulichen Gastmale weniger gewohnt sind. So glaubten die von Mexiko zurükkehrenden Indianer ihren Freunden ein Geschenk mit dem gedörrten und eingesalzenen Fleische der Mexikaner zu machen.

c) Wo dagegen der Hunger sie zur Verzehrung ihrer Kinder nöthigt, da fühlen sie selbst sehr schwer ihr Unglük. Ellis war (nach Meiners S. 278.) an der Hudsonsbay mit Engländern bekannt, die einen Wilden und eine Wilde sahen, welche auf ihrer Reise zu der englischen Factorei zwei von ihren Kindern zu verzehren genöthigt worden waren. Er erzählte dem englischen Gouverneur sein Unglük mit einem Gefühl des tiefsten Schmerzes. Jener war Unmensch genug, dabei zu lachen, worauf der Wilde die Bemerkung äusserte: daſs dies keine Sache des Lachens sey. — Dazu kommt noch ihre so beschränkte Ansicht von den Nothwendigkeiten des Lebens, ihre Vorstellungen vom Werthe des Menschenlebens. Daher wüthen sie oft eben so gegen sich selbst; daher haben mehrere ihrer Frauen die Gewohnheit, von Zwillingen

---

*) Ueber die Wilden, im Götting. *histor. Magazin*, Bd. 6. St. 2. S. 277.

das Eine zu morden, oder sogar als Frucht in Mutterleibe zu zerstören. Bei andern Stämmen verlangen sogar die Greise, sobald sie nicht mehr vermögen selbst auf die Jagd zu gehen, ihren Tod und zwar von ihren Kindern, als den lezten Liebesdienst, dessen sie sich nicht entziehen können. Man darf also aus der äussern Handlung nicht zu voreilig schliessen, als ob schon hier Menschenhaſs in einer Menschenbrust Plaz gegriffen hätte, und keine Spur des Mitleidens vorhanden sey, vielmehr ist diese Sitte, da, wo sie noch unter Thränen geübt wird, das Resultat der härtesten Noth, und ihrer Unwissenheit, die sie noch nicht zu besiegen, noch nicht zu vermeiden wuſsten. Wie hätten Wilde eine Ahndung davon haben und verstehen mögen, daſs sie gegen ihr eignes Geschlecht wütheten.

d) Zur Leckerei und Delicatesse konnte Menschenfleisch erst späterhin und nur durch den Nebenbegrif der Süssigkeit der Rache dienen (obgleich Forster und Pauw es darauf zu beschränken scheinen).

e) Zulezt konnte es sogar durch die Religion geheiligte Sitte werden; so durch die Menschenopfer. Doch findet sich hier schon mehr Ahndung von Menschenwerth und grössere Resignation und Uneigennüzzigkeit als in jenen. Sobald jedoch in dem rohen Gemüth das Gefühl der Sympathie aufsteigt, sobald — und dies noch früher — minder Gelegenheit zu Kriegen ist, dann kommt, wie z. B. in Otaheite, diese entehrende Sitte ab.

7) Soll man nun diese zweite Epoche näher charakterisiren und bezeichnen, so kann dies auf doppelte Art geschehen. Entweder durch innere oder durch äussere Merkmale. Das Lezte ist das gewöhnlichere, daher spricht man da von Jäger- und Fischer-Stämmen. Allein dieses äussere Merkmal kann wenigstens nicht das charakteristische seyn, um so mehr da es ein zufälliges, nicht allgemeingültiges ist; denn es ist nur eine Art roher Kraftäusserung. Als inneres Merkmal nenne ich nun: wilde Thätigkeit, Kampf mit der Thierheit ausser wie an sich, erste durch die nöthigende oder peinigende Natur abgedrungene, obgleich nur noch halbe, Entthierung. Durch diese Art der Thätigkeit wird die Trägheit, wenn auch noch nicht gänzlich überwunden, doch einigermassen eingeschränkt.

Aeussere Merkmale sind z. B. die allmäliche Veränderung der Nahrungsmittel, (neben den Pflanzen auch das Fleisch). Doch hängt dies natürlich sehr vom Boden ab, auf dem sie waren, oder von ihrem Aufenthalte (Waldmänner, Troglodyten). Vorzüglich aber wird seit Ferguson und Meiners unter Wildheit begriffen

das Jäger- und Fischer-Leben.

Hier hat man sich an folgende leitende Begriffe zu halten:

1) Es gab und gibt noch keine reinen Jäger-, Fischer- und Hirten-Menschen, wie man gewöhnlich mehr voraussezt als beweist. Die wenigen ursprünglichen Nahrungsmittel oder Subsistenzarten mögen zwar nach und nach, doch auch nur zufällig gewählt und bald gefunden worden seyn. Diese sind sehr früh schon, mehr oder minder, in

Vereinigung in Gebrauch gekommen. Daher gibt es auch keinen reinen Urjäger, sondern mehr oder minder Halbjäger.

2) Wo wir diese verschiedene Lebensarten trennen, da geschieht es also mehr im Begrif, durch logische Absonderungen. Da es aber nur Annäherungen an diese reine Idee eine solche Lebensart geben kann, so können jedesmal

a) nur diejenigen Völker Belege für solche abgesondert betrachtete Lebensarten abgeben, welche eine oder die andre Lebensart zu ihrer Hauptbeschäftigung und — jedoch dies schon später — zu ihrem Hauptgewerbe machten. Also auch hier: *a potiori fit denominatio.* Eine Classification der Völker in dieser Hinsicht ist noch nicht geliefert worden und nur durch möglichstvollste Induction zu veranstalten. (Auch Meiners hat sie noch nicht geliefert.)

b) Sodann müssen nun aber auch diese gleichsam reinen Lebensarten immer nur als Bedingte betrachtet werden. Der Grad des ausschliessendern Vorzugs der einen vor der Andern hängt nemlich immer sowohl als die Folge der Lebensarten oder der Wechsel, die Aufhebung derselben von gewissen innern Bedürfnissen und äussern Bedingungen ab. Diese äussern Bedingungen sind die Beschaffenheit der Lage, des Himmelstrichs und Bodens. Es wird der Mensch in wald- und thierreichen Gegenden natürlich ein Jäger; der Mensch hingegen, der weniger Thiere fand, und dabei an fischreichen Strömen oder Seen, wie in Grönland, lebte, wird ein Fischer. Doch sezte Fischerei

schon mehr Kunst voraus als die Jagd. Wo dagegen auf einen an Waldungen leeren Boden die Jagd abnimmt, wo zugleich nicht Fische in Menge vorhanden sind, wo also kein andres Erhaltungsmittel als die Bezähmung von Hausthieren übrig bleibt, da wird der Mensch ein Hirt. Doch sezt auch diese Bezähmung wieder mehr Kunst voraus.

c) Eben daher können wir auch von allgemeinen nothwendigen Eigenschaften der Jäger, immer nur unter ausdrüklicher Voraussezzung gewisser innerer und äusserer Bedingungen sprechen.

3) Eben daher sind die sogenannten Lebensarten nur als Beschäftigungs- und Erhaltungsarten oder Nahrungszweige und als solche nur wieder als Erweckungs- und Bildungsmittel zu betrachten. Das Hauptaugenmerk bleibt immer das Aufstreben und Erweitern der menschlichen, namentlich der innern Natur.

4) In diesen Erhaltungsarten unterscheide man:

a) die ersten Versuche jener Beschäftigungen von der je mehr und mehr geregelten Lebensart oder gar dem durch sie erst später begründeten und festgesezten Stande.

b) die Eigenthümlichkeiten des allmälig zur menschlichen Besonnenheit erwachenden Gemüths, welches die eigentliche Jagd erst vorbereitete, von denjenigen Eigenschaften, welche die Folgen einer schon bestimmten Beschäftigung oder seiner Lebensart waren, wie z. B. hier in Jägervölkern.

c) die Producte jener ersten aufstrebenden Thätigkeiten in dem Thiermenschen von den Erzeugnissen dieser schon regelmässigern Beschäftigungen.

5) Wenn man von der Jagd spricht, als Hauptbeschäftigung der Wilden, und nicht mehr als erste Nebenbeschäftigung oder gar als später Zeitvertreib, so hat man sich zunächst mehrere Arten und Abstufungen derselben zu denken:

a) Erste unwillkührliche Ergreifung des ersten gefallenen, oder erste Erwürgung eines schwächern Thieres, welches in seine Hände fiel und dessen sich sein Hunger höchstens nur mit der Keule, mehr oder minder mit ihm ringend, bemächtigte.

b) Erste besonnenere, mit mehr List oder Reflexion, mit mehr Geschiklichkeit und Uebung verbundene Verfolgung gewisser Thierarten mit verschiedenen verwundenden, oder gar vergiftenden Werkzeugen, mit Pfeilen und Bogen. Da werden unter Stammen, die sich vorzüglich mit Jagd beschäftigen, erfahrne und gewandte Jäger weit mehr geschäzt als geschikte und tapfre Krieger. Der Jäger erlangt Ansehen, wenn er die wilden Thiere sicher aufsuchen, weit in einem Zuge gehen, oder schnell laufen kann er wird; desto mehr gerühmt, je sicherer er mit dem Wurfspieſs oder Bogen zu treffen, je ausharrender er alle Beschwerlichkeiten des Weges und der Witterung zu ertragen weiſs. Auch ist ihre Gewandheit und erlangte Sicherheit in ihrem Jagen sehr groſs und dem der Thiere oft gleich. Es ermüden die Wilden die Bären bisweilen so sehr, daſs sie kleine Kuppeln dieser Thiere, wie Heerden von Schafen, in ihre Dörfer bringen. Schon der Knabe spielt mit den Waffen, hört, wie in Grönland, begeisternde Lieder von rühmlichen Jägerthaten. Auf der Erdenge Darien wuſste ein achtjähriger Knabe in einer Entfernung von zwanzig Schritt schon ein schmales Rohr mit einem Pfeilschuſs zu spalten. Diese Jagd geschieht erst von einzelnen Wilden, um die schreiendsten Bedürfnisse der Gegenwart zu befriedigen; nachher etwa um die der nächsten Woche für seine Familie auszufüllen; dann in ganzen Gesellschaften mehrerer Wilden, auch wohl unter kundigen Führern, zur Versorgung auf Wochen und Monate.

c) Bändigung und Bezähmung der schwächern Thiere und Abrichtung zum Dienst des Menschen (z. B. der Hund zur Jagd) mit Auswahl der listigen und der an sich ungenieſsbaren, so wie der verwandteren.

Doch wie konnte der Mensch auch nur dazu kommen, Er, der anfangs selbst den Thieren sich näherte und gleichsam mit ihnen im Frieden lebte — wie konnte er dieses Würgen der lebendigen Schöpfung über sich gewinnen? Schon hier verräth sich das Göttliche im Menschen, seine Erhebung. Also Ursachen der Jagd muſsten vorhanden seyn und diese waren folgende:

1) Noth zwang ihn ebenfalls auch hier. Nakt und hungernd stand er unter den von der Witterung geschüzten Thieren. Dennoch muſste auch in ihm selbst noch die Furcht oder die Ehrfurcht vor ihnen überwunden werden, und dies geschah da-

durch, daſs er die Thiere, wenn auch nicht alle, doch gewisse, und zwar eben die schwächern unter sich bemerkte, eh' er sich ihrer zu bemächtigen wagen und wollen konnte. Die schwächern Thiere leisteten keinen grossen Widerstand, sie waren, auch in grösserer Menge, bald aufgerieben. Dies nöthigte die Menschen zur Verfolgung der wildern, wo etwas mehr als Kraft und Schnelligkeit entschied. Der erste Krieg — wenn man dies so nennen will — war ein Kampf mit den Thieren. Doch geschah dies anfangs ohne Grausamkeit. Dies um so mehr, da der Wilde das Thier, besonders das stärkere, weit mehr verehrt als der mehr Gebildete. Selbst noch da, wo er in ihm einen Geist ahndete, findet dies statt. So stekt der Jäger dem Bären, den er erlegte, seine Pfeife ins Maul, um ihm den Rachen durch Einblasen in den Kopf mit Rauch anzufüllen und bittet ihn demüthig, ihm das, was er an seinem Leibe verübte, nicht übel zu nehmen. *)

2) Reflexion auf seinen Nuzzen, seinen Unterhalt, kam später dazu. Diese fragte nach dem Vortheil, bereicherte den Gewinn, und suchte die Lebensweise zu erleichtern.

Einfluſs dieser Hauptbeschäftigung.

Ueberhaupt genommen — hat auch sie ihre schlimmere und ihre bessere Seite. Jene liegt vorzüglich in dem Begriffe und Ausdrucke: Wildheit — welche freilich leicht in Verwilderung und Verthierung übergehen kann. Wirklich verwildert der Mensch bei dieser Lebensart; denn a) das oft einsame, oft umherschweifende Leben entfernt von ruhigem Zusammenleben, macht kek, und doch auch scheu vor andrer Gesellschaft. b) Die Gewöhnung an den Anblik des Blutvergiessens und des Tödtens muſs das Gefühl abstumpfen und gegen andre Erscheinungen gleichgültig machen. c) Das Verzehren des rohen blutigen Fleisches stumpft das Zartgefühl ab. Auch werden die Wilden gierig und überfressen sich bis zum Erkranken.

---

*) Meiners a. a. O. S. 285.

Der besondere Einfluſs aber zeigt sich

1) auf den Körper.

Die Entwiklung des Körpers und seine Stärkung bis zur Abhärtung ist eine bessere Seite. Die Wilden von Nordamerika sind (nach Berichten der Reisebeschreiber) meist gut gebaute Menschen, unter denen ein Verwachsener etwas sehr seltnes ist. Sie haben einen festen, ungezwungenen Gang und wirklich edlen Anstand. Sie irren oft ganze Tage umher, ohne etwas zu sich zu nehmen, übernachten in den schlechtesten Lagern, oft von Schnee umgeben, neben und mit ihren Hunden ohne Obdach. Minder schön, oft häſslich sind ihre Weiber.

2) Auf den Geist.

Dieser Einfluſs zeigt uns die Gemüthscharakteristik der Wilden.

1) Gefühlsvermögen.

Sinnliches Selbstgefühl ist erwacht, und zwar in wilder Stärke. Daraus erklärt sich eine Menge herrschender Eigenthümlichkeiten der Wilden. Daher die Selbstgenügsamkeit; daher Geringschäzzung Andrer, besonders der Schwächern, also auch der Frauen; daher Stolz, als hohe Meinung von seinen Vorzügen, Troz auf Stammesehre; daher auch Eifersucht; daher ferner Sinn für Glanz und Puz, und zwar zunächst durch schrekliche Verzierungen, um sich furchtbar zu machen. Daher beschmieren sie sich auf eine für uns lächerliche Art das Gesicht mit den auffallendsten Farben, was zum Theil zur Sicherung gegen den Stich der Sonne oder der Insekten geschieht; daher glauben sie durch Einschnitte in die Haut, punctirte Figuren, mit durch Nasen und Ohren gezogenen Knochen Aufmerksamkeit zu erregen. Uebrigens erwacht das Gefühl für das Anständige noch nicht. Nichts gilt ihnen die Reinlichkeit des Körpers, der Kleidung und Nahrung.

Bei geringerer Anstrengung und Ausarbeitung der frühen Gefühllosigkeit werden sie stumpfsinnig, bei grösserer noch immer sorglos, ohne Rüksicht auf Zukunft und auf das Aufsparen für das Alter. Dagegen herrscht hohe Zufriedenheit mit der Gegenwart. Ein kecker Muth zeigt sich hier mit Eitelkeit nicht selten wie mit Gefühllosigkeit verbunden. So bittet kein Indianer um Pardon und spottet der Martern der Feinde und schlägt ihnen grössere vor. Auch gingen aus den muthigen Jägerstämmen die ersten Eroberer hervor.

Der Jäger, wie er als Kind von seinen Aeltern nicht geehrt wurde, achtet das höhere Alter nicht, da Jeder für sich sorgen muſs und Jeder nur so viel gilt als er vermag. Da aber dadurch das

Alter, welches überdies die Beschwerden des Jägerlebens am drückendsten fühlt, zum traurigsten wird, so ertönen nicht nur unter den Wilden bange Klagen über das Alter *), sondern das Alter fühlt sich auch am meisten und ersten für den Ackerbau geneigt.

2) Begehrungsvermögen.

Noch herrscht der sinnliche egoistische Trieb, aber dennoch treibt er schon Kräfte aus und erregt Thätigkeit. Der mächtige Selbsterhaltungstrieb wekt Neugier. Bei der herrschenden Genieſslust und Gefrässigkeit sorgt jeder für sich allein, so lange er Kraft hat. Dabei belebt ihn Sinn für Lustigkeit, Spieltrieb, Trieb zur Freiheit und Gleichheit, zum Wagen seiner Kraft. Daher sind unter ihnen Spiele und Hazardspiele beliebt, wie unter Menschen, welche an keine regelmässige Beschäftigung gewöhnt sind. Die sonst so gleichgültigen Amerikaner verweilen lange Zeit beim Spiele, und ihre Seele ist dabei gespannt. Nicht mehr Zeitvertreib bleibt es, sondern es wird bald Mittel der Habsucht, und treibt sie bis zu dem Spiel um ihre Freiheit.

3) Erkenntniſsvermögen.

Merkwürdig ist das stille, oft gewaltsame Ausschlagen der ersten Geistesfunken mitten aus dem Sinnenleben heraus. So geschärft auch schon die Sinne geworden waren, so trieb doch schon der Instinct und die Noth den Geist auf.

---

*) Tiedemann zu der Reise in Oberpensylvanien S. 135.

Es gibt Wilde allerdings selbst noch ohne alles Staunen. Beschränkt auf sich selbst ist ihnen Alles um sie her gleichgültig. Bei Neuhollands Bewohnern bemerkten die Engländer nicht das geringste Erstaunen über ihre grossen Schiffe. Ihre Unwissenheit und völlige Unbekanntschaft mit Menschen, oft selbst von dem nächsten Stamme, macht, daſs sie höchstens die Fremden für furchtbar, d. i. entweder als höhere Wesen oder als mächtige Feinde betrachten. Die erste Spur von Besonnenheit, das erste Bewuſstseyn seiner selbst geht aus dem Gefühle hervor, aber aus dem angenehmen Gefühle seines Seyns, wo der Mensch sein Bedürfniſs befriedigt hatte. Mit seiner Subsistenz sicherte er sich auch die Dauer seines Selbstbewuſstseyns. Das Selbstgefühl sezt Selbstbefriedigung voraus. Es äussert sich aber die Besonnenheit oft da, wo man es minder vermuthet, So in der Bekleidung mit Thierfellen, im Bedecken der Schaamtheile mit Fellen oder Blättern, und Bewaffnung; dies alles aus Reflexion, wenn auch diese Reflexion noch nicht bis zu den tieferliegenden Bedürfnissen dringen konnte. Dennoch sind wir hier noch keineswegs ganz bei dem blossen Menschen, geschweige bei dem vollendetern. Das Thier selbst schüzt seine Jungen gegen Kälte in seinem Nest; auf der andern Seite wissen die sonst Alles nachahmenden Affen, welche die Wärme des Feuers sehr lieben, nie selbst es durch Zulegen von Holz zu unterhalten. Analoge Erscheinungen gibt es allerdings auch dafür, daſs Thiere sich nach der Vorstellung einer Bedeckung bekleiden.

Eine zweite Spur von klarer Besonnenheit verräth sich in der egoistischen List, in dem Wiz beim Fange der Thiere, oft mit schlechten Werkzeugen; so auch in der Erfindsamkeit von verschiedenen Mitteln.

Ihr geistigeres Leben konnte jedoch erst durch ein völliges Herausreissen aus der gewöhnlichen Sinnenwelt beginnen. Dies verwickelt die Phantasie. Unwillkührlich geschah dies erst im Traume, später durch den Glauben an Bedeutungen in den nächtlichen Erscheinungen, mithin auch an das Vorbedeutende der Träume. Die Erfahrungen am Unbegreiflichen erzeugten die Liebe zur Exaltation, zum Trunk und zu Berauschungsmitteln. Die quälende Langeweile wird vertrunken. Die so erwachte und aufgeregte Phantasie lieſs so die vorher zusammenschmelzende Sinnenwelt in bestimmtere Gestalten sich kleiden und diese als Objecte, freilich aber auch als wahre und wirkliche behandeln.

Sprache.

Mit der aufgeregten Empfindung verstärkte sich auch das Gefühl der Sympathie und das Bedürfniſs der Mittheilung bis zu einem Sprachtriebe. Das innige Gefühl wurde laut, der Hauch des Kindes ward zarter als vorher das wilde Geschrei der Kinder. Das grosse Weckungsmittel des schlummernden Geistes ward die Sprache.*)

---

*) Unbegreiflich ist's wie Jenisch Th. II. S. 10. 16. die sogenannte Anlage der Sprache blos im Körper finden konnte, — dieses Geistigste des noch ungebildeten Menschen, gleich-

Uns liegen nur hier der Ursprung der Sprache im Menschen und die Wirkungen derselben auf den Menschen zur Betrachtung vor.

1) Hier ist ihr Begrif natürlich der weiteste, — in dem Sinne, wo auch Thiere sie haben, als Ton und Zeichensprache zugleich. Denn wer kann es leugnen, daſs auch sie die Töne ihrer Empfindungen moduliren durch hörbare verschiedene Laute? Und haben sie nicht ihre Zeichensprache, die selbst der Taubstumme besizt? In dieser Bedeutung war die erste Sprache — die absichtliche Bewegung des vorher trägen Körpers, die zu einer ausdruksvollern Gebehrde ward, also auch der sprechende Tanz. Als Sprache des Herzens mag er ja noch oft gelten!

Im engern Sinne betrachten wir sie dann als Inbegrif von Tönen. Doch auch hier eilt man in den Theorien über den Ursprung der Menschensprache zu schnell mit dem Menschen. Die erste Sprache, welche Menschen zu reden wagten, bestand gewiſs aus sehr wenigen, und überdies sehr bedeutungsvollen, mit aller Macht starker Empfindung ausgesprochnen Tönen. Es muſste die ganze Seele, ja der ganze Körper muſste mitsprechen, und da war die erste Sprache die Sprache des Affects. Diese Töne waren aber anfangs entweder gar nicht oder noch wenig articulirt und begleiteten die stärkern Bewegungen des Gemüths, die Affecte der Furcht, des Zorns, wie noch bei unsern sprachlosen Kindern. Daher sprechen Mädchen schneller als Knaben, da sie innerlich reizbarer sind. Die Menschen an der Küste des Feuerlandes gaben den ersten Europäern, die sie besuchten, blos den Laut: „Pescheräh“ zu hören. — Von allgemeinen Namen schritt man zu eigenthümlichen, von dem um schreibenden endlich zu Zahlen. — Es kommt dazu, daſs die ersten Worte keine nachgesprochnen, sondern ausgesprochnen, d. i. aus dem Innern herausgesprochenen und durch die lebhaftesten Gesten, wie bei den Kindern, gleichsam hervorgearbeitet und auch noch später hin dargestellt und unterstüzt waren.

2) Ursprung der Sprache aus dem Menschen.

Man fragte oft: ob die ersten Worte blosse Nachahmungen der hörbaren Natur waren? Sie waren zunächst ein Nachhall des innern Tons der aufgeweichten Empfindungen, und dann erst, aber bald darauf, wo nicht zugleich, ein Wiederhall der vom schärfern Gehörssinne der Wilden rascher aufgefaſsten und nun erst, bis zum Wiederholen verstandenen Naturtöne.

a) Die eigentliche Quelle der Sprache war von jeher das Herz. Der Mensch muſs leben, wenn er sprechen soll, aber vorzüglich innerlich leben, ein Sprechendes in sich haben, wenn er sprechen kann. Andre nennen hier die Vernunft, und auch der Vernunftkeim muſs entwickelt seyn, allein die schon entwickelte Vernunft wird nicht dazu erfor-

---

sam als würden Maschinen mit Sprachwerkzeugen sprechen können. Camper wollte doch schon, so ähnlich auch das Stimmorgan des Affen und Menschen ist, einen Unterschied zwischen dem OrangOutang und dem Menschen antreffen. S. Zimmermanns Zoologie. Art. OrangOutang.

dert; das erste lebendige Gefühl seiner selbst reicht hin.*) — b) Es kommt hinzu, daſs die ungebildeten Menschen weit schärfer und auch zarter sprechen hörten als die Gebildeten, und zwar nicht blos äusserlich, sondern auch innerlich. Daher konnten sie im Affect durch die Alles belebende Phantasie Töne hören, welche Andre nicht hörten; daher hörten Mörder ganz eigentlich das schreiende, Rache fordernde Blut. — c) Dies war die Natursprache, welche der künstlichen, die in lauter willkührlichen Zeichen bestand, erst allmälig folgte. Das thierische Geifern ging in den zartern Menschenhauch über, die kreischenden Kindertöne in den abgesezteren, immer mehr articulirten Menschenzuruf. Dies ist der Anfang, der wie überall in der Entwiklung das Schwerste ist. In jener Natursprache aber stimmten alle Menschen überein, in dieser Willkührlichen näherten sie sich anfangs blos und gingen in der Folge immer weiter aus einander; in jener lag mehr die Zeichnung der Empfindungen und Gefühle, in dieser mehr Bezeichnung der Begriffe. — Auch in den Tönen liegen allgemeine Grundtöne, die in allen Sprachen wiederkehren, wie im Sehen und Hören. Künstlich gebildet zu werden fing die Sprache zuerst dann an, als die Phantasie ihre innern Bilder zugleich ausser sich zu sehen anfing, mithin schon früh. Wie das innre Auge sah, so hörte auch das innre Ohr, und so wurde die erste Sprache gewissermassen zugleich Gesang. Als man durch Worte, die Zeichen anschaulicher Gegenstände, sogar das minder Sinnliche und endlich das Uebersinnliche bezeichnen wollte, da muſste die Sprache als arm erscheinen und alte Zeichen erhielten nun neue Bedeutung. In der Articulirung der Sprache selbst aber enthielt die erste Sprache schon die Nothwendigkeit Poesie zu werden. Daher besizzen die wildesten Stämme Gesang und Poesie.

3) Einfluſs der Sprache auf den Menschen.

Waren nun erst Reihen von Tonzeichen gefunden; was wirkten diese auf raschere, weitere, mannichfaltigere Bildung? — Allein auch eine solche — einfache, und zwar nicht geistvolle, doch seelenvolle Sprache? Es kann viele Sprachkenner unter uns geben, die dennoch sehr schlecht sprechen, d. i. ohne das wahre ursprüngliche, aus dem Innern stammende, Leben; ohne jenen sprechenden Ausdruk, der vom Herzen kommt und das Herz ergreiſt und den keine Deklamation, keine Mimik erreicht. In den ersten vernämlichen Lauten, welche zuerst die stumme Stille der niedern Thierheit unterbrechen, lernte die begeisternde Phantasie des Wilden zuerst das Verständliche und Verständige, das lebendige und belebende Wort, mithin sogar das Göttliche selbst finden, aufsuchen und beachten. Licht erhellte nun das innre Chaos, schöpferisch wekte es früh Leben und Geist. Doch dies freilich nur nach und nach. Der erste Eindruk der menschlichen Natursprache war aufregend, auffordernd, hinreissend, stark bewegend. Wir erheben uns gemeiniglich nicht zu einem nähern Begrif von der Macht der Sprache auf Menschen. Was vermag aber nicht jezt, da unsre Gedächtniſsmenschen eine Menge Sprachen erlernten, noch Ein Wort mit seelenvollem Blicke, mit eigen sprechendem Tone! Was muſste das erste Menschenwort wirken! Es muſste schon durch sich selbst bald Mehrere wecken und befremdend wirken, wie auf unsre Kinder jedes neue Wort. — Als aber die leidenschaftlichen Aeusserungen sanfter, die Töne der Gefühle also auch milder und eindringender wurden, dann wurden die Menschenlaute sanfter bewegend, also auch ruhiger erregend, kurz Gedanken-weckend. Wie noch jezt die Töne der Vögel als Gesang den gebildeten Menschen anziehen, so wurde noch mehr der allmälig aufweichende Mensch vom Menschentönen angezogen. Mit den ersten Aufregungen der Phantasie muſste schon das Geschrei eines Kindes ihn unwiderstehlich zurükhalten, ihn, dessen Phantasie es oft auch da in der Aussenwelt tönen hörte, wo die Natur zu den kältern Menschen nicht mehr spricht. Noch mehr muſsten ihn aber die Gemälde seiner Dichter fesseln; nur als begeistert konnten sie ihm erscheinen. Mit einer Art von Andacht hörte man sie sprechen.

---

*) Will man ein Kind sprechen lehren, so muſs man auf sein Herz wirken; daher lehren die Mütter am ersten sprechen daher lernen die Mädchen es früher als die Knaben.

Die Wirkung der Worte auf die Menschen welche jezt statt findet, weicht weit von der frühern ab. Jezt wirkt mehr die Rede, früherhin die Sprache. Doch auch jezt können noch einzelne, sinnvolle und kräftige Worte sprechend genug eine Wahrheit aussprechen und auch Andre ansprechen. Aus jener Wirkung aber ging die frühe Neigung zu Wortspielen und Etymologieen hervor.

Schon die erste bildliche Sprache muſste den Geist in Thätigkeit sezzen und mehrere Combinationen erzeugen. Was gewinnt aber erst in der Folge der Beobachtungsgeist an Mannigfaltigkeit, das Gedächtniſs an Festigkeit, das Vorstellungsvermögen an Klarheit und Bestimmtheit, die Ideenverknüpfung an Leichtigkeit durch die Sprache und das Sprechen. Welche Riesenschritte machen unsre Kinder von dem Augenblicke an, wo sie sprechen können! Je mehr die Sprache nicht blos Gefühle, sondern auch Vorstellungen und besondre deutliche, mit Bewuſstseyn Ergriffene ausdrükt, desto mehr keimt der Vernunftcharakter des Menschen.

Betrachten wir die einzelnen Jäger als ein Ganzes, als eine Gesellschaft, kurz als einen Jäger-Stamm, so läſst sich das Gesez annehmen: „Die Menschen dieser Bildungsstufe sind näher an einander gerükt als Familien-Mitglieder, doch weiter aus einander gerissen als Theile verschiedener Stämme.“ Der Trieb zur Geselligkeit hört nie auf, in dem Menschen zu wirken, mithin auch nie, Früchte zu tragen; (wie sich selbst die ungeselligen Thiere zu einander halten). Gibt es doch selbst unter Jägerstämmen ganze Gesellschaften mit Anführern vereint, um auf einem besondern Gebiete jagen zu können. Dabei wird eine Verlezzung des Gebietes bestraft, wie der Einbruch von Fremden in das Gebiet. So sehen die Wogulen das Revier, das sie eingeschlossen haben, als ihr Eigenthum an und geben genau

Achtung, daſs Niemand in der Nachbarschaft ihrer Gehege Holz fälle.

Dies führt uns auf die Bildung eines Eigenthums. Natürlich geht die Geschichte dieses Begrifs von dem äussern und sinnlichen Eigenthum für den Körper zu dem innern und geistigen Eigenthum für die Seele, von dem momentanen zu dem bleibenden, von dem physischen zu dem vertragsmässigen, von einem angenommenen zu einem willkührlicher ergriffenen, endlich zu einem freier erworbenen über.

Das Eigenthum wird angesehen a) als etwas (in der Jagd) Selbstergriffenes mit Mühe, Gefangenes oder Gezähmtes; b) als ein Theil unsrer Selbstmacht; c) als etwas, was ich mir versichert habe, was also nur der Willkühr und Benuzzung, und zwar meiner alleinigen und ausschliessenden, unterworfen ist; d) als etwas Genieſsbares oder Genuſsvolles (in der Phantasie), und endlich e) als etwas ausschliessend Besessenes, Unverlezliches. Daher stammt jedes Eigenthum aus dem Trieb der Selbsterhaltung, denn der Mensch will nicht blos sich selbst erhalten, vielmehr ist er ursprünglich sich nicht Selbstzwek, er sucht nur das Mittel, ein Etwas, was er sich als etwas ihm Eignes, Zugehöriges oder gar Gebührendes aneignen will.

Deshalb können aber doch verschiedene Stufen des Eigenthums unterschieden werden. Es ist das Eigenthum

1) Etwas blind Angenommenes (Ererbtes), ihm von der Natur selbst Entgegengebrachtes. So ist die erste Nahrung des Kindes sein erstes Eigenthum, ohne daſs er es noch als solches kennen lernt. Mit dem ersten dunkelsten Selbstgefühl erwacht die Vorstellung eines Eigenthums.

2) Etwas willkührlich Eingenommenes — doch nur momentan — welches der Mensch wieder verläſst, wenn ihm ein Andres besser gefällt. So wechselt das Thier wild umherstreifend die Weide, das Kind die Spiele und selbst seinen Umgang. Sättigung ist hier der Grund des Aufhörens des Genusses, Wohlgefallen der einzelne und erste Grund des Besiznehmens. Hier sucht der Mensch nur für den gegenwärtigen Genuſs, mit Leichtsinn für die Zukunft, ja er sucht es nicht einmal, sondern nimmt es nur mit. In diesem Sinne aber konnte allerdings der erste Menschenstamm eben sowohl als die Thiere die ganze weite Erde sein nennen, und in diesem Sinne gab es (dies gegen Jenisch 2, S. 44.) allerdings ursprünglich noch kein Mein und Dein. Doch gilt dies nur von der Wahl; so bald ein Stük Land gewählt, ein Lager besezt, eine Speise ergriffen ist, so bezeichnet es der Wilde wie das Kind durch: Mein. In diesem Sinne also hat sogar das Thier schon die Ahndung eines Mein und Dein, und läſst sich das, was es einmal gefaſst hat, nicht sogleich entreissen.

So konnte also auch hier sich das vereinen, was uns widersprechend scheint: Eingrif in das Gemeingut der Erde (was Civilisirte oft Diebstahl nennen) und Ueberlassen des einmal ergriffenen Funds oder Fangs. Daher können Wilde die Speise ihrem Mitwilden nicht von dem Munde rauben und dennoch Fremden Dinge stehlen, die sie ihm wenigstens jezt entbehrlich glauben. Bei aller Achtung der Wilden gegen das Eigenthum ihrer Brüder, gilt dennoch der Raub an Fremden ihnen für kein Unrecht. Die Spanier hätten sich also nicht wundern sollen, wenn sie die Bewohner der Marianischen Inseln so stehlen sahen, daſs sie diese die Diebes-Inseln nannten.*) Jene Wilden, die Alles zu nehmen gewohnt waren, was ihnen vorkam, und Niemand noch dadurch zu stören glaubten, mogten freilich manches Ueberflüssige bei den Spaniern entdekt haben. In der Periode der Jagd, d. i. des Thier-Raubes kann die Neigung zum Berauben und Wegkapern nichts Auffallendes, nichts Seltnes seyn, wenn auch keineswegs Hang zum Stehlen herrscht. Man kann nicht mit Robertson (1, 389.) sagen, daſs Völker, die von der Jagd leben, vom Eigenthume nichts wissen. Er gibt aber selbst zu, daſs die Jagdreviere für das anschliessende Eigenthum des ganzen Stammes gehalten werden, daſs sich aber kein Einzelner ein Recht auf eine Gegend dieser Jagdreviere anmaſst, da sie Allen mit gleichem Rechte zugehören. Wirklich also sind Familien, geschweige ganze Stämme ohne alles Eigenthum nur ersonnen; ja es entstand sogar früh genug ein persönliches, wenn gleich kein lang dauerndes, oder sich übermässig anhäufendes Eigenthum. Die Beschwerlichkeit der Jagd als das einzige Erwerbungsmittel lieſs dies schon nicht zu, eben so wenig aber ihre Begriffe von einem unveräusserlichen Eigenthum. Daher waren ihm auch die Unterschiede

---

*) *Walkenaer hist. p. 42. f.*

der Stände erst später bekannt; daher haben ihre Sprachen keine Worte für arm und reich.

Nur unter den rohsten Jägervölkern und wilden Nomaden kennt man Gemeinschaft der Güter, und einen ungetheilten Vorrath. Das durch die Jagd gewonnene gehört der Familie. Bald wird aber durch das Höherstehen einzelner Mitglieder, die sich auszeichnen, die Gemeinschaft zerrissen.

3) Das Eigenthum als etwas ausschliessend in Besiz Genommenes, durch Bearbeitung des unbeweglichen Bodens. Dies sezte schon Reflexion über Sicherheit und bleibenderes Eigenthum voraus, was bei Ackerbauenden Völkern eintritt, sobald man die Früchte als Producte seines Fleisses, als Folgen seiner Bearbeitung der Erde ansehen kann. Es wächst also das Eigene am Eigenthum, je mehr Fleiſs angewendet wird. Niemand darf da den Andern in der Bearbeitung des Bodens stören; verläſst er ihn, so tritt ein Andrer in den Besiz. Daher konnte bei den Peruanern sogar jährlich eine andre Vertheilung des Bodens oder der zum Feldbau tauglichen Ländereien statt finden, aber auch Alles dies erst mit dem Ackerbau. Daher konnte in Mexiko, sogar Privateigenthum entstehen. Die Bürger besassen hier eigenthümliche Ländereien, von denen man das bewegliche Eigenthum an Gütern oder Waaren unterschied.*) Jagd und Fischerei steht bei den Grönländern Jedermann überall frei, und es hat sich Niemand zu beschweren, wenn Unbekannte an fischreiche Orte kommen. Wer an einem

---

*) Robertson a. a. O. Th. II. S. 362 und 318.

Strande Holz findet, dem gehört es, ob er gleich nicht da wohnt.*)

Zu dem bleibendern Eigenthum gehören dann auch Waffen und Geräthe. Der Jäger sucht ein Verdienst darin, Andre mit Geschiklichkeit deren zu berauben. Doch schon die Sorge, sich dabei zu verbergen, ist ein Beweis, daſs er die Idee eines erworbenen Eigenthums hatte.

Ohne Eigenthum würde die Selbstständigkeit des Menschen nicht möglich seyn. — Nur wo es das Streben nach Aequivalent berührt, da zerstört es die Menschheit.

Jedes Eigenthum ist etwas Angeeignetes, etwas Unterworfenes, daher steht mit der Vorstellung von Eigenthum die von Herrschaft in Verbindung.

Der erste Herr ist nicht sowohl der Reichste als der relativ Mächtigste und Gebietende, d. i. der in seiner Familie Angesehenste, folglich immer der Familien-Vater. Daher herrscht der Vater über das Kind wie über sein Eigenthum; denn von ihm hing sein erstes Leben, sein Athmen ab; von ihm sein zweites, seine Ernährung; von ihm endlich sein ganzes weiteres Leben. Zu dieser relativen Macht gehört ferner physische Stärke. Alles schwächere Lebendige ist daher ebenfalls sein Unterthan, d. i. sein Sclave. Mithin der Gefangene, der Ohnmächtige, das Weib.

---

*) Cranz Geschichte von Grönland S. 234.

Der zweite Herr ist, da die Generationen sich häufen, der Aeltere. Dies ist eigentlich minder der Gebietende als der Angesehene und dadurch der Herrschende durch Erfahrung, also durch Weisheit und Rath.

Der dritte Herr ist der, welcher Beiden gleicht, entweder an Kraft des Körpers oder des Geistes, besonders unter Schwachen und Unwissenden. Nach der ersten schiedsrichterlichen Gewalt entsteht sogleich eine schüzzende Macht. Entschied die Familienherrschaft über Talente, so gebietet nun die schüzzende militärische Dictatur. Die Erscheinung bestimmter Regenten und bestimmter Gesezze ist noch später. Dort aber sind es also nicht mehr die Bande des Bluts oder der Abkunft, welche abhängig machen. Es ist das Gefühl der Noth, das Bedürfniſs des Schuzzes. Am Ende sind Stämme sogar gezwungen, einen an ihre Spizze zu stellen, wenn sie ihn auch vorher, wenigstens als Heerführer nicht hatten, oder hernach wieder aufgeben sollten. Je schwächer der Untergebene an Körper und Geist und je stärker der Herrscher ist, desto mehr wird er Despot und Tyrann, also mehr Beherrscher als Regierer. Früher vermag Stärke weniger, sondern es gilt da Klugheit als Schuzmittel des Staats; daher die Senate unter Wilden. Bald bestimmt dabei kindische Einfalt, bald Zufall, bald Vorurtheil die Wahl.

Mit den Begriffen des Eigenthums und der Herrschaft verknüpft sich noch der Begrif vom Recht, das ist, von dem was recht ist, was dem Besizzer eines Eigenthums gebührt. Der erste Beweggrund zur Annahme des Rechts konnte natürlich kein andrer seyn als die Furcht, erst dann die Besorgniſs für sein Eigenthum und noch später die Menschenachtung. Hier zeigt sich dann die erste Entwiklung der sittlichen Anlagen, wie in der Schaam.

Selbst im Kriege übten Wilde gewisse Rechte. Was auch die List unternehmen mogte, so war doch das Gesez heilig. Und Gesezze waren anfangs nicht gegeben, sondern herbeigeführt durch die Zeit und die Umstände, und zwar a) durch die momentane äussere Noth, und b) durch nothwendig gewordene, vermittelst jener Noth aufgedrungene Sitten eines Stammes.

Oeffentliche Verbrechen waren früher seltner; an ihrer Stelle standen Privatbeleidigung, Diebstahl, Mord. Später erst ward die Schuld oder Unschuld zur öffentlichen Untersuchung gezogen. Die älteste Strafe aber lag in der Blutrache, denen später das Lösegeld folgte.

Die bisher erwähnten Erscheinungen, die sich einigermassen ausbildeten, hatten auf die Sittlichkeit des Wilden grossen Einfluſs; mit der moralischen Natur des Menschen hing wenigstens mittelbar auch die intellectuelle Anlage in ihm zusammen. Die Kenntnisse des Wilden waren freilich aus der rohsten und zufälligsten Erfahrung, und oberflächlich genug geschöpft, allein Manches wuſsten sie sogar besser als wir, weil wir bei einer einseitigen Art von Bildung das Interesse dafür verloren haben. Dahin gehört besonders die Thierkunde, in der der Wilde sich scharfsinnig genug zeigt. Eben dahin mögten wir sogar eine gewisse Witterungskunde rechnen, für die jezt vielleicht nur unsre kränkelnden Zeitgenossen noch ein verzärteltes, oder überreizbares Ahndungs-Vermögen haben. Weiter müssen hier das schärfere Augenmaaſs und das treffendere Gehör, so wie der weitere Geruchskreis des Wilden genannt werden. Was ihre Pflanzenkunde betrift, so mögte sich dieser bei den noch starken und gesunden Körpern der Wilden und ihrem noch ungeschwächten Instinct vorzüglich auf die diätetischen und medicinischen beschränken. Darin — in solchen Hausmitteln — bestand die beginnende Arzneikunde, welche freilich weit weniger Naturkunde als bei der ihnen unerklärbaren Kraft mancher Pflanzen, mehr Wunderkenntniſs, kurz eine Art von Religion, ja ein Theil derselben war.

Religion.

1) Was die Religion sey, deren Ursprung wir hier anzuwinken haben, dies ist hier nothwendig die erste Frage. War sie etwas Aeusseres oder äusserlich sich Zeigendes? Etwas Objectives oder über uns Gedachtes? Nichts weniger. Vielmehr ist und war sie und wird immer seyn etwas durchaus und schlechthin Inneres, ja das tiefste und geheim-

ste Innere, welches eben daher so oft und namentlich noch von unsern Zeitgenossen als das Zarteste und Unaussprechlichste, als Angelegenheit des Gemüths gedacht wird.

Religion im eigentlichen, zugleich weitesten Sinne, wie sie hier gedacht werden muſs, ist überhaupt das Wesentliche in jeder besondern, nicht blos wirklichen, da gewesenen, sondern auch als möglich noch gedenkbaren Religionsart, — Glaube an ein übersinnliches Seyn, — möge dies nun als ein Beharrliches in uns, oder ein Unwandelbares um uns, oder ein Ueberirdisches über uns geahndet, — möge es extensiv stark und bis zum Ungeheuern groſs, oder intensiv mächtig und still erhaben gefühlt, — möge es endlich als ein Göttliches oder ein Ewiges gedacht werden: immer bleibt der Hauptbegrif: das innigste und gewisseste Bewuſstseyn, daſs mitten unter dem betäubenden Wechsel Etwas ist, Etwas vorherrscht und den Wechsel der Erscheinungen belebt oder überlebt, beherrscht oder überwältigt, — und daſs nichts ausser ihm in dem vollen Sinne ist und lebt, dauert und überdauert — nenne es nun der Mensch in seiner Menschensprache Geist oder Gott, ewiges Wesen oder unsterbliche Seele.

Diese Religion verhält sich zur Religiosität wie die Vernunft zur Moralität, oder wie die Menschheit zum Menschenthum, oder wie die Regung des Gewissens zur Gesinnung der Gewissenhaftigkeit, wie die moralische Richtung zum durchgreifenden intelligibeln Charakterzuge des Menschen, wie die Blüthe zur Frucht. So das Verhältniſs der Religion zur Religionsart, wie das der Vernunft zu Vernunftsystemen.

Es hat aber jenes Innere schon sehr verschiedene Formen, von dem dunkelsten, tiefsten, erschütterndsten Gefühle und dem damit verbundenen Zustande an — fort zu der Gesinnung und der damit verbundenen oder angenommenen Fertigkeit und Eigenheit (Gewissenhaftigkeit) — weiterhin zu dem stummen, sinnlich rohsten objectiven Begrif und der gegen den Gegenstand zugleich lautwerdenden Aeusserung (Verehrung, Cultus aus Ehrfurcht) — bis hinauf zur höchsten, das Object und Subject vereinenden Idee, das ist, den unbeschränkten, unbedingten und nothwendigen, aber auch allgemeinsten und klarsten Begrif, und der innigsten, lebendigsten Ueberzeugung.

Jede ihrer Formen aber, auch schon das Gefühl, hat wieder besondere Modificationen, die hier nur angedeutet werden, von dem ersten stärkern, affectvollen Gefühl des Aufschreckens vor einem Mächtigen geht sie zur Furcht, der Angst, des Schauers, — zu den sanftern Gefühlen der Scheu und Schaam — Ehrfurcht und Staunen — Dankbarkeit und Bewunderung — Liebe und Verehrung des Heiligen.

Wo ihr Ursprung, d. i. das urerste Aufkeimen derselben erspäht werden sollte, da müſste man grade ihre allererste, obgleich eben daher freilich niedrigste, uns unwürdig erscheinende, Ur-Form als die natürlich erste Erscheinung, als die erste Frucht jenes Keimes sich zur Aufgabe wählen.

Diese erste Urform der Religion dürfte sich sogar, wie jedes Eigenthum des Menschen, bereits auch im Thiere, wenigstens in manchen Thierarten, wenigstens im ersten Erwachen oder Träumen finden, obgleich dadurch die Religion nicht als aus der Thierheit entsprungen zu denken wäre. Nenne man es auch nur ein Analogon von Religion. Wer könnte noch die Religion in den blossen Begrif, geschweige in das Dogma sezzen, was freilich das Thier noch nicht hat. Müfsten wir sie auch nur in dem ersten träumenden religionsartigen Gefühle, mithin in irgend einem Aufschrecken, irgend einer sich abhängig findenden Furcht finden. Wie man wenigstens manchen Thieren, mitten in ihrer Gebundenheit an den sich immer gleichen, sie nie verführenden Instinct, moralisch artige Bewegungen, ja anhängliche Treue beilegte, so kündigt sich in ihrem Instinct ebenfalls der heilige Zug einer Scheu vor dem ihnen Unbegreiflichen und Uebermächtigen an. Auch das aufseufzende Thier ist in seinem Instinct ergriffen von dem heiligen Schauer des wunderbaren Mächtigen. Daher dürfen wir auch eine Religion den Thieren leihen, wie den unendlichen Lebenshauch, wenn auch nicht die Religion, so wenig als das Leben, das Hellste und Freieste.

In diesem Sinne und von dieser Seite gab es nun nie absolute Religionslosigkeit, nie einen durchaus religionslosen Menschen oder Menschenstamm, da sogar Thierarten, wenigstens die höhern, nicht religionslos zu nennen wären, so wenig als moralisch gott-los, geschweige intellectuell Gottesleugner. In ihnen Allen lebte jenes religionsartige Gefühl der Abhängigkeit, der Scheu vor der an sich und vollends ihnen unbegreiflichen Uebermacht, und in dem Menschen jener heilige Trieb, der vom Himmel stammt und zum Himmel führt.

Dagegen gab es wohl in einem andern Sinne auf der niedrigsten Stufe des thierisch menschlichen Lebens und Werdens eine relative Religionslosigkeit, d. i. ohne merkliche, ohne wenigstens sinnlich wahrnehmbare Aeusserung, ohne auffallenden oder ganz deutlichen und bestimmten Ausdruk für das tiefe Innere der Religion. So wie es ursprünglich nach unsrer obigen Erörterung sorglose Menschen mit der Fähigkeit zu sorgen, sprachlose mit der ebenfalls noch nicht zum gehörigen Gebrauch entwickelten Sprachfähigkeit gab, so auch religionslose ohne deutliche Entwiklung der religiösen Anlage, oder ohne Religions-Cultur und ohne Religions-Begriffe, — ohne Opfer oder Tempel, ohne Dogma oder Mysterium — ja noch höher: ohne religiöse Handlung und ohne religiöse Ideen. Ohne Bewufstseyn ist anfangs die Religion da, — in der Furcht und zagenden Angst, ja selbst etwas, was man gar nicht beschreiben, nicht aussprechen kann, daher auch ohne alle vernehmbare und bestimmte Zeichen, weder im Blik, noch in der Gebehrde, geschweige in Tönen und Worten. In diesem Sinne würde sogar dieser Mensch, könnte er sprechen, auf unsre Frage: ob er Religion habe, — sie verläugnen können und jene dennoch haben, wie der Böse sein Gewissen, welches er so gern ganz sich selbst abschwöre!

2) Was war der *Ursprung* dieser *Urgestalt* der Religion? Woher stammt sie?

Nicht Menschen, nicht *einzelne* Menschen erfanden sie. Wenn aber die Religion etwas Inneres ist, so stammt sie auch *zunächst* aus dem Innern. Sprechen wir blos von der *Menschen-Religion*, so stammt auch *sie* blos aus der *Menschennatur*, so ist auch sie kein äusserlich aufgedrungener Dienst. Es kam der Mensch zu der ersten *wirklichen* Religion durch seine Urgefühle und Triebe, daher die Beschränktheit derselben. Es lebt aber und wird und gedeiht die Religion *so*, *wie* der *Mensch* gedeiht, und daher gilt überall die Regel: Wie der Mensch so sein Gott, wie sein Herz so sein Himmel. Immer mahlte mehr oder minder der Mensch sich selbst in seinen Göttern. Daher auch der Parallelismus der religiösen und moralischen Cultur des Menschen, die Farbe, welche hier von dem *besondern* Nationalcharakter eines jeden Stammes und wieder von der individuellen Sinnesart eines jeden Einzelnen entnommen wird. Daher gibt es ferner sehr viele und verschiedene innere Quellen der Religion, und jeder Mensch hat eine eigene. Daher endlich wurde die *wahre* Religion erst *da* gefunden, und wird noch mehr da gefunden werden, wo der Mensch gefunden und geachtet *wurde*, und je *mehr* er gefunden, anerkannt und vollendet werden wird, gleich der Frucht, welche desto edler wird, je edler der Baum war, in den das Pfropfreis eingepflanzt ward. Nur aus dem reinen Herzen geht Reines hervor, in dem wahrhaft Freien hört aller *Dienst* auf, und die Religion erscheint als freie, sich selbst erhebende und erklärende Huldigung gegen das *weite Herz* der *Welt*, welches sich über alle Lebendige ausbreitet, welches auch in ihm schlägt, auch ihn belebt und bethätigt.

In dem *Ursprünglichen* unsers Gemüths selbst liegt der Ursprung, folglich die lezte und höchste Quelle aller Religion in der ursprünglich *gegebenen* religiösen *Anlage*, natürlich, wie dies bei jeder Anlage vorausgesezt wird, zugleich mit dem Entwiklungsgesez, an welches sie im Allgemeinen gebunden, und mit dem *Ziele*, welches ihr ebenfalls ursprünglich gesezt ist. Diese Anlage ist daher unveränderlich, *diese* Quelle flieſst ewig.

Wir erkennen demnach in jeder Religion *etwas* a) *Ursprüngliches* und *Angebornes*, etwas Reales und Gegebenes, etwas Wesentliches und Nothwendiges, etwas Allgemeines und Unbedingtes, und eben daher etwas weiter nicht Ergründliches noch Begreifliches oder Abzuleitendes, vielmehr etwas *Unbegreifliches* und Unaussprechliches.

Und *dieses* ist das eigentlich *Göttliche* wie *Ewige* in der Religion. Wir nannten es etwas *Angebornes*, d. h. nicht etwa der Gottes*begrif* ist ein angeborner, dies schon darum nicht, weil der Begrif immer nur erst Menschenwerk ausmacht, und es nicht angeborne Begriffe gibt, — sondern vielmehr das ursprünglich Eingepflanzte, welches über alle Daseynsformen, ja selbst über alle Vernunft, oder wenigstens über jeden beengenden Begrif überschwenglich hinausgeht. Eben daher hieſs es etwas *Gegebenes*, welches jeder besondern lebendigen Wesen-Art auf *seine* Art, d. i. immer lebenvoller sich mittheilt. In *diesem* Sinne hat die Offenbarung einen psychologisch sehr gültigen Sinn; in diesem Sinne kann Religion als inspirirt von dem Einen göttlichen Hauche im All von Jedem betrachtet werden, der seines Göttlichen inne geworden ist. Denn sonach bleibt die Gottheit immer erster Urheber der Möglichkeit der Religion, d. h. Begründer des Bedürfens und Könnens der Religion. Es war der erste Saame der Religion — man darf es sagen — schon in des Menschen Brust geworfen, da sie noch unbereitet war, aber auch freilich nur als Keim, dessen Einpflanzung aber doch das Aehnliche aller möglichen Religion begründet, ja selbst die ewige Religion, welche nie veraltet, welche ewig jung und ewig neu, aber zugleich unsichtbar an sich ist.

Wir erkennen in der Religion ferner:
b) etwas Bedingtes, Besonderes, Entwickeltes, ja Gemachtes. Daher ist allerdings etwas Poetisches, d. i. etwas Gemachtes in der Religion, freilich mit dem erhabensten Dichtungsvermögen. Wie aber das Thier und der Mensch nichts er-schaffen können, (sofern unter Schaffen eine Schöpfung aus Nichts gedacht wird,) sondern nur er-finden, so ahnden sie das Göttliche nur im Leben. Dieses Bedingte ist eben daher auch ein Veränderliches, je nachdem die Bedingungen verschieden sind, die innern wie die äussern — es ist die sich zwar hervorthuende Erscheinung, die perceptible Form, die aber dennoch wechseln. Doch finden wir diese Religionsformen und Arten eben darum als ergreifbar und erkennbar — sey es nun noch im ersten Werden vom dunkeln Gefühl aus, wie in dem noch sehr gebundenen Thiere, — oder im merklichern Ausstreben — in der entbundenern menschlichen Natur und ihren zufälligen, tausendfältig verschiedenen Modificationen und äussern Lage. Daher der Anthropomorphismus in allen menschlichen Religionen.

Obgleich also das Uranfängliche in der Religion der Gottheit selbst gehört, oder der Natur — so gehört doch das Beste in der Religion dem Menschen oder der Freiheit. Gehört das Gedeihen des Saamens Gott und dem Menschen, so gehört die Frucht und ihr Gebrauch dem Menschen allein. Nur kann man nie numerisch Einen Menschen vor Allen auszeichnen oder einen Ersten angeben, in welchem ausschliessend vor Andern der erste religiöse Begrif entstand. Daher gibt es in diesem Sinne keine Stifter der Religion, sondern nur einen politischen Urheber dieser bestimmten, geregelten, bürgerlichen Form. Daher ist z. B. in der mosaischen Religion Vieles vormosaisch.

An diese allgemeine Analyse lassen sich die näheren Bestimmungen der Bestandtheile der Religion anschliessen — des Göttlichen wie des Sterblichen, des Ueberirdischen wie des Irdischen oder namentlich des Menschlichen.

Jenes Göttliche, jenes Ueberschwengliche, über alle menschliche Erfindung Hinausgehende — was kann es anders seyn als die ursprüngliche Anlage, der Trieb; denn es gibt kein kräftigeres Leben, keine fruchtbarere Mutter; — und welcher Trieb wohl anders als eben der Trieb zum Unendlichen selbst, jener momentan fortreissende und doch stillfortstrebende Anstoſs, jene mächtige Anregung zum Seyn, mithin zu einem unvergänglichen Leben, dem alles Handeln untergeordnet ist. Was ist das Unendliche Anders als ein Seyn; im Endlichen nur herrscht Wechsel und Tod, obgleich Werden im Unendlichen, im Seyn liegt? Dieser tiefen Quelle, die im höhern Erkenntniſsvermögen, der Vernunft, ihren Ursprung findet, dient als Veranlassung und erster Anstoſs im höhern Thiere das Gefühl, welches sich in mehrere Gefühle, die in ihm wechseln, zertheilt, — und zwar erst erscheint als das der fremden Uebermacht wie der eignen Ohnmacht, Schwäche, Abhängigkeit des hülflosen und bedürftigen Menschen. Dieser wurde aufgeschrekt, vielleicht durch einen äussern Schrek, wie durch die dem Taubstummen begegnende Naturbegebenheit *). Als zweiter Anstoſs dient die Einbildung und nachher der Schluſs. Durch das Erkenntniſsvermögen wird die Religion zur objectiven.

Man hat die Quelle Vernunft genannt, und wirklich ist die Vernunft, auf deren ursprünglichem Ausspruch mit einem Gefühle des Nothwendigen der Glaube an Gott beruht — die unerschöpfliche Lebens- und Bildungskraft aller, mithin auch der religiösen Anlage unsrer Natur. Nur wäre die blosse Vernunft ohne das Herz, d. i. ohne ein tieferes und zwar sittliches Bedürfniſs, nie auf Gott gefallen. Auch wäre die Religion nie Glaube, vollends nicht herzlicher Glaube geworden. Ohnehin muſste der erste Glaube durch Unkunde ein Wunder oder Aberglaube seyn, und man wollte Wunder sehen, statt sie zu denken.

Was religiöses Gefühl heiſst, macht nichts Anderes als das moralische Gefühl, auf das Göttliche oder Ewige bezogen, aus; das moralische Gefühl aber wieder nichts als das unmittelbare und innigste, wenn auch nicht klarste, Selbstbewuſstseyn. So waren alle Kräfte im religiösen Menschen zusammen thätig, wenn sie auch nicht immer gleich entwickelt, noch gleich deutlich ins Bewuſstseyn aufgenommen waren. Auch die niedrigste Religion entbehrt nicht der moralischen Keime. Wie heilig wird daher Religion, wie unverlezlich, auch in ihrem dumpfesten Aberglauben! Wie thörigt doch aber auch die Furcht vor Atheismus! Reisse den heiligen Keim aus dem Herzen wer da kann!

Die erste Form jenes energischen Triebes läſst ihn fast nicht erkennen. Er kündigt sich zunächst an in dem Antagonismus mit dem Selbsterhaltungstriebe, — mit dem Glauben an die Realität seiner Träume. Geister treten früher in die Seele als Gott.

Die erste Gotteskunde war so eine Geisterkunde, die erste Weltansicht die eines Pandämonions, wo in zahllosen lebendigen Einzelwesen oder Gespenstern das Ganze zerstückelt war. Der Mensch fühlte sich von höhern Mächten abhängig, deren Zorn er besänftigen muſste. Ehe und bevor sich der Mensch zu der reinen und klaren Idee des allerdings nur Einen Göttlichen erheben konnte,

---

*) S. Wallroth's an einem Taubstummen gemachte Beobachtungen, in Moriz Magaz. für Erfahrungsseelenkunde. Bd. 4. St. 2. S. 42 f.

das der Mensch nur im dunkel abgeschatteten Bilde in seinem Herzen trug, muſste er vorher es in allen Gegenständen suchen, und allen denen wirklich leihen, denen er ein Herz, d. i. etwas Lebendiges, zutraute — muſste er es objectiv erst vor sich hinstellen, und im Einzelnen, folglich nach und nach, bearbeiten, ehe er diese verschiednen Geister zu einem Allgemeinbegrif abstrahiren und construiren konnte. Daher sah er anfangs nie das Leben, sondern tausend Lebendige, nie die Bewegung, sondern tausend Bewegliches, eher die Menschen als den Menschen, also auch ursprünglich nie die Eine Gottheit, sondern tausend Götterwesen. Gewiſs war also der erste Gottesbegrif nicht monotheistisch, wenn es auch die Religion als etwas Subjectives, als Anlage gewesen wäre, auch nicht blos polytheistisch, sondern sogar pandämonistisch.

Nicht gleich in der ersten Periode des Lebens erscheint der Glaube an das Göttliche als Offenbarung; vielmehr ist die Erscheinung des Wachens oder des Träumens und in ihr das Sprechende, Imponirende, Gebietende gegeben, also der Wille, das Gesez, das Gebot des Göttlichen zuerst als Offenbarung, d. i. als Eröfnung von Aussen — weil das Aeussere erst das Innere wecken kann. Diese Offenbarung war ganz eigentlich unmittelbar und zwar auf der Bildungsstufe, wo er zuerst auf dem Reflexionspuncte stand, und zwar wo sich zuerst dunkel eine doppelte Gesezgebung hervordrängte, in wiefern dem Gesez in seinem Gliedern ein Andres gegenüber stand, dessen er sich als seines Gesezzes bewuſst wurde, indeſs ihm jenes als ein fremderes erschien.

Dargestellt, d. i. gedichtet oder gedacht wurde das Göttliche immer unwillkührlich anthropomorphisch, jedoch immer von übermenschlicher Macht, wenigstens List. Die Gemüthsbewegung, z. B. des Schreks gibt dem Gegenstande Leben, kurz jede Kraft als einem dem Ich gleichen Wesen und ficht oft so mit ihrem eigenen Schatten. In diesem Sinne — wo es nicht auf einen schärfern Begrif von einem reinen Geiste ankommt — kann man wohl den Spiritualismus (mit Jenisch) für älter als den Materialismus halten. Doch konnte der Mensch keinen Geist ohne Körper und völlig unsichtbar denken. Sollte der Mensch gar unsterblich seyn, so muſste sein Körper gut und lange erhalten werden. Die erste Ewigkeit war wie die Göttlichkeit gewiſs beschränkt auf die nächste und irdische Zukunft.

Das Göttliche ist in der ersten Periode ein Zaubervolles, Bezauberndes und Begeisterndes, dessen weitere Eigenschaften noch diese Welt hergibt. Er erscheint daher in Spukgestalten und besteht in Schuzgeistern, oft nur für einen Tag, an dem es sich zu erkennen gibt. Seine Gunst, hat man sie erkannt, dient als Hausmittel und Verwahrungsmittel; der Wirkungskreis dieser Macht aber bleibt beschränkt. (Ausser dem Hause wirkt der Hausfetisch nicht.)

Die Gegenstände, welche hier die Verehrung auf sich ziehen, sind verschieden an Zahl, mehr oder minder gewählt. Der Cultus selbst ist stumm oder laut, mehr oder minder frei, der Grad der Annäherung an das Göttliche verschieden. Wird die Sprache das Mittel, so tönt diese zuerst im Geschrei, damit der Gott es wirklich vernehme.

An Unsterblichkeit konnte hier der Mensch nicht denken, denn ob er gleich einen Schatten vom Leben kennen gelernt hat, so ist doch seine Seele selbst um ein Schatten und, wie der Gott, vergänglich. Doch wie sie vergänglich ist, so kann sie auch durch einen Zauberschlag wiederkehren; denn Vernichtung faſst die Vorstellung noch nicht, nur ein Verschwinden liegt in ihr.

Die Dauer dieser Fetischperioden reicht so weit fort als der Mensch sich selbst als Fetisch, d. i. als bezauberter Kloz oder Stein ansieht, oder wenigstens als solchen behandelt.

Die nächsten Fetische werden dann die Thiere, bei denen aber die Classen nicht willkührlich angenommen werden können, wie die Religionsgeschichte ausführlich lehren muſs.

Auch der Thierdienst entstand nicht plözlich, sondern war schon in der frühern Verehrung vorbereitet. Schon hatte man bewegliche Körpertheile von Thieren zu Fetischen erhoben gehabt, als man die Thierkörper zu Bezaubernden machte. Die gräſslichen, furchtbaren, und wirklich schädlichen Thierkörper sah man von bezaubernder Kraft belebt; daher wurden nun die Thiere furchtbarer Art zuerst zu Heiligen, d. i. die durch ein Göttliches Wirksamen. Als Furchtbare scheute man sie und dies gab den Cultus her. Diesen heiligen Thieren stehen dann die reinen (die genieſsbaren), bei denen nicht Furcht den Genuſs störte, entgegen. Jene Heiligkeit und diese Reinheit der Thiere aber war nichts weniger als eine moralische, sondern nur eine diätetische und oft nach sehr sinnlichen Gefühlen bestimmt.

Bei diesem Glauben an ein wirksames Lebendiges vorzüglich in manchem lebenden Thiere lernte der Verstand sie immermehr als Geister höhrer Art, als absichtlich handelnden Wesen, ihren Instinct als Stärke, ihre Fertigkeit als Weisheit betrachten, und so entsteht die zweite Modification des eigentlichen Thierdienstes, wo die Furcht sich in Scheu der Dankbarkeit auflöſst und eine ruhigere Betrachtung beginnt. Statt der zitternden Verehrung der schädlichen Thiere herrscht innigere Anbetung der nüzlichen Thiere, welche nun sogar über jene erhoben werden. Dabei entfaltet sich sowohl die Ahndung eines Antagonismus in der Natur (indem das Nüzliche über das Schädliche gesezt wird), als auch die Ahndung von der die Thiere bewohnenden Seele und von der Verwandtschaft der Gefühle mit der ehrwürdigen thierischen Natur im Menschen. Dies aber konnte erst im Hirtenleben statt finden.

Das Jagen war freilich eine Art Friedensbruch mit der Natur; doch im Kampfe mit der äussern Thierheit, sollte der Mensch die Thierheit näher kennen und auch dadurch seine eigene bezähmen lernen.

Das erste

Fischen

war eine Jagd auf die grössern Fische mit dem Pfeil. Es wurde der Fischfang desto mehr mit der Jagd verbunden, je mehr die Gesellschaft anwuchs, je weniger folglich dieser Erwerb durch die Jagd vor dem Hunger sicherte.

Zu dieser Modification der alten Lebensweise trug die Lage des Aufenthalts viel bei. Die Nähe von Wasser begünstigte sie, wo es nun wieder darauf ankam, ob er an kleinen oder grossen, vielen oder wenigen Flüssen, Seen oder Meeren, mehr oder minder fischreichen Gewässern lag.

Die Ichthyophagen an den nördlichsten Vorgebürgen und Küsten von Asien, Amerika und Europa sind (selbst nach Meiners) als Jäger zur See anzusehen, welche nicht sowohl Fische als See-Thiere, wie Wallfische, Seehunde und Seekühe fangen. Diese geben ihnen zugleich Alles, was zu ihrer Lebensnahrung und Nothdurft gehörig ist.

Es ging aber auch das Fischen von dem Einfachen zu den Zusammengeseztern. So hatten die Neuholländer, die Dampier sah, ihre Jagd nur auf die hinter kleinen Dämmen gefangenen und von dem weichenden Ocean zurükgelassenen Fische gerichtet und dazu keine andern Waffen und Werkzeuge als Hörner und Steine. So nähren sich die Pesserähs vorzüglich von Muscheln, die sie vermittelst eines knöchernen, an einer langen Stange befestigten Hakens von den Felsen oder von dem Grunde des Meeres losreissen.

Dabei hat man ferner die wilden Fischerstämme, welche den Fischfang aus Noth und zum nothdürftigen und ausschliessenden Unterhalt machen, zu unterscheiden von den reichern Völkern, welche den Fischfang als ein eignes Gewerbe, als einen einträglichen Handlungszweig treiben, die sich durch ihre übrigen Fertigkeiten, Kenntnisse und Einrichtungen schon auf einer höhern Stufe der Bildung befinden. Nur von jenen wilden, eigentlich reinern Fischervölkern kann hier die Rede seyn.

Der Zustand der Ichthyophagen ist im Ganzen weniger gefahrvoll und ihre Nahrung weniger ungewiſs als die der Jäger. *) Auch gewähren die Fischer die abwechselndste und am wenigsten trügliche Nahrung. Dies muſs auf ihren Charakter einwirken.

---

*) Vgl. Meiners Abhandlung S. 291. des 6ten Bds. vom Götting. Magazin.

Die wilden Fischervölker sind aber in ihrem Charakter natürlich wieder verschiedener Modificationen fähig, je nachdem ihr Fang mit Leichtigkeit oder Schwierigkeit, mit mehr Sicherheit oder Gefahr geschieht, — je nachdem es mehr momentanes, oder fortgehendes, sogar geregeltes Geschäft ist, — je nachdem die äussere Lage und das Klima die Richtungen der Thätigkeit verändert.

Die Leichtigkeit des Fangs hat bedeutenden Einfluſs. So steigen mehrere Arten von Fischen zur Laichzeit in solchen Schaaren gegen die Ströme des Oronoko an, daſs man nur ein Canot mit einigen Kindern ausschicken darf, wo die laichenden, sich gegen den Strom anstemmenden, Fische so erschrekt werden, daſs sie sich selbst in den Kahn werfen. (S. Meiners S. 306.) Eben so verlassen im Anfang der Regenzeit, wenn der Oronoko zu steigen anfangt, die Fische den Strom und wenden sich zu den flächern Gegenden am Ufer. Hier finden die Wilden den ganzen Strom von Fischen erfüllt, und die Seichtigkeit des Wassers läſst sie sogar die Fische auswählen und ohne besondere Kunst mit Stöcken tödten. Nach der Regenzeit treten die Schildkröten aus dem Wasser, um ihre Eier in trokne Stellen des Ufers zu legen. Um diese Zeit, wo sie haufenweise kommen, wirft man sie ohne Mühe auf den Rücken und die zahllosen Eier werden selbst nach drei Tagen durch die Sonnenhizze ausgebrütet. Die Völker an der nordöstlichen Küste an Asien, namentlich die Bewohner der Halbinsel Kamtschatka erhalten ganze Schwärme von verschiednen Arten von Forellen, welche das Meer vom Frühling

bis zum Herbst eintreibt. Man schöpft die Fische wie Wasser an den Ufern der Flüsse. In diesen Gegenden, wo die Natur selbst den Fischfang so erleichterte, findet man daher nicht künstliche Werkzeuge. Eben hier hat aber auch diese, so leichte Beschäftigung Trägheit, obgleich auch einfache Genügsamkeit zur Folge.

Wegen der unsichern und dürftigen Nahrung, welche z. B. den Neuseeländern, das Meer hergibt, sind sie gezwungen, in einzelnen Familien von einer Bucht und einem Theile der Küste zum Andern umherzuziehen, weil sie in grössern Haufen den Hungertod befürchten müſsten. (S. Meiners S. 293.)

Schwierigere Arten des Fischfangs bilden natürlich mehrere Fertigkeiten so wie Erfindungen aus, so wie sie mehr Vorübungen voraussezzen. So geht die Erziehung der Grönländer vorzüglich darauf aus, sie zu geschikten Seehundsfängern zu machen, so wie man den Mann nach der Geschiklichkeit im Seehundsfange hoch oder gering achtet. Erst erhält der Knabe zur Uebung Pfeil und Bogen, späterhin ein Boot aus schmalen Latten und Queerreifen mit Seehundsfell überzogen; im funfzehnten Jahr geht er dann schon mit auf den Seehundsfang aus. Mit diesem leichten Boote oder Kajak fährt und fischt der Grönländer auch in dem stürmischsten Wetter. Durch ein Loch desselben läſst er sich ins Wasser, hält das Boot im Gleichgewicht, in der Rechten seine Harpune, in der Linken das Ruder. Was sie erbeuten, trägt ihnen aber auch reichlich ein; denn für viele Bedürfnisse gibt ihnen der Seehund und der Wallfisch Befriedigung.

Wo das Fischen minder leicht ist oder wo man gewisse Fischarten erwarten muſs, da hält man strenge auf Behauptung seines Fischplazzes. So ist unter den Tungusen einer jeden Fischerfamilie ein gewisses Fischerrevier angewiesen.

Unter Hirten muſste die Summe der Fertigkeiten erhöhter seyn, denn sie selbst standen auf höherer Stufe. Unter dem Fischervolke zeigt sich die Erfindsamkeit bei denen am meisten, welche mit mehr Schwierigkeiten zu kämpfen haben, und weit weniger in ihren Schiffen, als in ihren Geräthschaften und Werkzeugen, also eher in der Combination einer Angel, eines Nezzes als eines Kahns, so wie in dem, was sie aus den Fellen etc. der Fische bereiten, namentlich das Gift, mit dem die Wilden in Guiana ihre Pfeile bestreichen. Daſs sie aber auch schon mit wenig brauchbaren Geräthschaften ihre Arbeiten sehr sicher und geschikt vollenden, stimmt mit der Fertigkeit, die sie auf den gebrechlichsten Kähnen über den reissenden Strom führt, zusammen. So sind solche Völker auch als Taucher und Schwimmer unübertrefliche Meister. So zeigen sie sich noch kunstreicher als die Jäger.

Barbaren.

Dem Wilden stehen die Barbaren gegen über und über demselben. Auch bei ihnen herrscht zwar noch Uncultur (s. oben S. 53 und 192.); doch sind sie schon mehr als Wilde, wenigstens eingeschränkter — gleich ihren gezähmten Hausthieren. Die noch unwillkührliche Gemüthsentwiklung und Erziehung nähert sich jezt wenigstens im Einzelnen bereits einer sich fixirenden Willkühr.

Gewöhnlich findet man sie in den sogenannten Nomaden, oder Bedwinen — kurz in dem Hirtenzustande. Allerdings kann Barbarei in ihrem noch minder gehässigen Sinne vorzüglich mit dieser Lebensart in Verbindung existiren, ob sie gleich keinesweges an sie allein gebunden ist.

So wie mehrere Gemüthsfertigkeiten der vorigen Stufen auch auf dieser blieben, so hatten auch beide Arten der Subsistenz neben einander Fortgang. Bisher fing der Mensch die Thiere, und lebte von getödteten Thieren als Jäger und Fischer. Leicht war der Uebergang sich der Thiere lebendig zu bemächtigen, und auch von lebenden Thieren schon zu leben. Hatte eine Familie auch nur ihre Wälder oder Ufer verlassen, so war der Uebergang von der Jagd — zu dem Hegen —

von diesem zu dem Bändigen, Ankirren und Weiden der Thiere — von diesem endlich zur Viehzucht.

Diese sezt einen Erhaltungstrieb und Erhaltungsgeist voraus. Das einzelne und nächste sinnliche Interesse bestimmte den Gebrauch für den Nothfall. Gemäſs diesem Sinne für die Zukunft, überzeugte der Mensch sich allmälig, daſs ihm Thiere das Leben erhalten können, ohne sie tödten zu müssen. So ward aus manchem Jäger ein Hirt und eine neue Lebensart; das Nomadenleben, doch nicht im gleichen Grade, wie das Jägerleben, begann.

Jeder Fortschritt läſst sich immer am ersten von den Erfahrnern und Aeltern erwarten; hier um so mehr, da der Greis im Jägerstande in schlechter Lage war, wenn er sich aus seinem frühern Jägerleben nichts aufgespart hatte. (Vgl. oben S. 233.) Die Jagd wurde demnach dem Jüngern und Rüstigen der jezt ohnehin grössern Familie überlassen; die Viehzucht blieb den Bejahrten oder Schwächern.

Eine andre Richtung jenes Erhaltungstriebes, welche dem Jäger zum Hirtengeschäft zog, war, daſs er nicht blos sich und die Seinen, sondern wirklich auch manche Thiere, die er gebrauchen konnte, erhalten wollte. Er sah, daſs dem Wilde sowohl als selbst den Fischen, um sie nicht ganz auszurotten, gewisse feste Orte zur Fortpflanzung gegeben werden muſsten. Freilich muſste die Noth vorausgehen und dringender seyn, ehe eine solche Reflexion sich im Gemüthe erheben konnte.

Die Beschaffenheit der äussern Natur wirkte hierzu natürlich das ihrige mit. Der Hirt ist zwar meist zugleich noch Jäger (so Esau), wie alle tartarische Nomaden es sind; das eigentliche Hirtenleben aber, wie es die Nomaden treiben, ist vorzüglich da ein Abkömmling des Jägerlebens, wo Wildpret und Fische abnehmen, dagegen Futterkräuter üppiger wachsen und weite Ebenen sich verbreiten, wie in der grossen Tartarei.

Mehrere rauhere Eigenschaften des zerstörungssüchtigen Lebens der Thierwürger werden, indem sie bleiben, schon durch den Geist der Erhaltung gemildert. Eben dieser Geist aber bewirkt eine gewisse Achtung gegen manche Thiere, welche der sicherste Weg zur Vermenschlichung ist. Der Mensch entthiert sich nur dadurch, daſs er die Thiere menschlicher behandelt, zarter schont. Es entsteht sogar eine gewisse Dankbarkeit gegen die Thiere, welche fortfahren, sie zu nähren und zu kleiden. In der Ankirrung und Bezähmung der Thiere ging er wohl von der Ankirrung der den Menschen befreundetern brauchbaren Thiere zu der Bezähmung der wildern. Eine Jagd bleibt immerfort, die nämlich gegen die reissenden, dem Menschen feindlichen Thiere, welche er einst noch bändigen kann. Das Schaaf als ein schwächeres und doch sanfteres und einträglicheres Thier wurde wohl zuerst gezähmt und gezogen.

Wirklich hatte nun erst der Mensch sich die Thiere unterworfen und dauernd unterjocht. Nur das Lebendige wird beherrscht, das Todte nur geraubt. Indem er sich mit dem Thiere zu einem sanftern Umgange befreundete, blieb er auch in seinen Sitten milder und treuer der Natur, wenn dies auch gerade kein arkadisches Schäferleben gewesen wäre. Kaum sollte man glauben, daſs aus dieser Thierunterwerfung auch ein so grosser Gewinn für engere Menschenverbindung erwachsen sollte. So haben das Schaaf und die Ziege der häuslichen Vereinigung und Verfassung der Menschen nicht wenig aufgeholfen; denn sie gewöhnten ihn zuerst an häusliche Freunde. Durch das Kameel, dieses sogenannte orientalische Landschiff, sind eine Menge Wüsten gangbar worden. Und wie sehr hat diese Thierbändigung noch erst in der Folge den Menschen, wie viel beim Handel, Ackerbau und bei höhern Geschäften schon das Rind und der unter uns so verachtete Esel, der im Orient flinker war und noch ist, genüzt!

Man darf sagen, daſs die Natur dem Menschen alle Thiere unterwarf, wenn er sich auch noch nicht aller, gleich leicht, lebendig bemächtigen kann. Die für ihn brauchbaren, d. i. die ihn tragen, ihn nähren und kleiden, ihm die körperliche Anstrengung zum Ziehen oder Treten ersparen — hat er unter seine Botmässigkeit gebracht, ja man darf sagen, in sein Haus gezogen. So in Asien und Afrika (nach Walkenaer S. 107 f.) der Elephant; in den drei Theilen der alten Welt das Pferd, der Stier, Esel, Schaafbok.

Zugleich war es ein entscheidender Vorschritt, daſs die Thiere nun erst die Substituten a) einer undankbaren oder wenigstens hartnäckigen todten Natur wurden. Von nun an konnte der Mensch

selbst auf den unfruchtbarsten Boden und in den strengsten Klimaten fortdauern, wie das Kameel in den brennenden Wüsten Arabiens, das Rennthier auf Lapplands Eisgebirgen, welche beide allein alle Bedürfnisse der Bewohner befriedigen. Doch sie wurden auch b) Substituten der Menschenkraft; denn nun erst konnte er sie als wirksame Mittel für seinen Zwek benuzzen, die stärkern oder muntern und wachsamern Thiere gegen die schwächern oder sorglosern. So vielleicht schon bei den frühern Jägern nicht blos der Hund, sondern auch manche Vögel, besonders die dazu abgerichteten Raubvögel. Ja selbst die Fischer bei den Chinesen benuzzen den Seeraben für die Fischerei. Dazu ersezten und vertraten auch immer mehr die Thiere die Stelle der mit der Hand und überhaupt mit dem Körper arbeitenden Menschen.

Die Nahrung, welche die verschiedenen Hausthiere gewähren, ist jezt theils mannigfaltiger theils sichrer geworden. Jenes, indem die Hirten nicht mehr wie die Jäger allein das Fleisch geniessen, sondern auch die thierische Milch; dieses, indem die Nahrung der Hirten nicht mehr so ungewiſs, vom Zufalle abhängig ist als bei den Jägern. Der Ueberfluſs der Nahrung hat aber auch schon eine Art von Leckerei zur Folge.

Der Begrif des Eigenthums bildet sich nun weiter aus, und zwar durch Vermittlung der Unentbehrlichkeit begrif es anfangs nie Dinge, welche Jeder nur allein gebrauchen kann. So ist es nun mehr auf Dinge gerichtet, die nur zu gewissen Zeiten zur Hand sind. Damit entsteht aber auch die erste

Form der Ungleichheit, der Zustand der Gemächlichkeit bei Armen und Reichen, d. i. Begüterten, was vielfache Modificationen auf das Leben überhaupt überträgt.

Wie der Mensch das gefangene Thier jezt nicht mehr durchgängig tödtete, so auch nicht mehr den gefangenen Menschen. Doch freilich ist ein solches Ueberleben oft noch schlimmer als der Tod; denn hier tritt der Ursprung der Sclaverei ein. Der Sieger behält über die überwundenen Feinde als die ersten Sclaven zwar noch jezt eine unbedingte Gewalt, ein Recht über Leben und Tod; allein der Hirt, wie er mehr Lebensmittel und Eigenthum erhält, bedarf auch mehrerer Hände. Dennoch behandelt er diesen Sclaven selbst als ein Eigenthum, braucht ihn zu Zwecken und stellt ihn mithin mit seinem Hausvieh unter Eine Classe. Auch müssen sie sich sogar Verstümmelungen des Körpers gefallen lassen, sobald es die Eifersucht ihrer Herren will. Als eine andre, milder behandelte Art von Sclaven sind die von den Herrn Ernährten, welche sich bei der Ungewiſsheit des Jagd- und Fischertrags an ihn anschliessen, um von seinem Ueberflusse sich zu erhalten. Dasselbe leichte Nahrungsbedürfniſs macht nun aber auch die eignen Kinder und Frauen der Hirten zu ihren Sclaven. Persönliche Dienstbarkeit, sagt Meiners (Gesch. d. Menschh. C. 15. §. 2.) richtig, ist älter als Leibeigenschaft. In dem Verhältniſs aber, in welchem der Despotismus stieg, wurde auch die Behandlung der Sclaven stets milder. — Dieſs alles muſste seinen entscheidenden Einfluſs haben.

Einfluſs des Hirtenlebens.

(vgl. S. 230. f.)

1. Auf den Körper.

Der Einfluſs auf dem Körper ist hier nicht so merklich als vorher. Er verlor seine wilde Stärke, er wurde aber auch weichlicher, selbst durch die beginnenden Leckerbissen, aber so ward er auch träger.

2. Auf den Geist.

1) Das Gefühl wurde zarter und besonders sympathetischer. Mit dem friedlichern ruhigern Leben begann eine geselligere Anschliessung, zugleich mehr Schonung der Schwächern, obgleich freilich immer noch aus sinnlichem Interesse. Daher scheute man unter den Schwächern zunächst mehr die Frauen, insbesondere als ergiebige Quellen jener damaligen Art des Reichthums und Segens, nämlich der Kinder, d. i. arbeitender oder erwerbender oder beschüzzender Hände. Dann ehrte man die Alten, wobei die Patriarchalität geachtet werden konnte, — ferner die Kinder, daher man jezt auch den schwachen Kindern das Leben, in der Voraussezzung, daſs sie als Hirten noch immer Dienste leisten könnten, lieſs; so wie man sich jezt auch der Verkrüppelten annahm. Endlich ehrte man auch die Fremden; daher die Pflege derselben und die Gastfreiheit. So kann der Fremde auf seine Sicherheit rechnen, wenn er einem Araber nur einen Gruſs, nur einen Trunk Wassers ablocken konnte.

Mit dieser geselligern Anhänglichkeit an mehrere Menschen hängt der grosse Umfang und Verbindung der Verwandtschaften zusammen. Bei den Nomaden vereinen sich dadurch nicht blos einzelne Familien, sondern ganze Stämme und Völker. Dabei erwachen zärtlichere Gefühle gegen Gatten; — Ehe.

Dieselbe Erweiterung des Herzens verräth sich auch in der zartern Behandlung und Beurtheilung der Thiere, in denen sie immer mehr eine wohlthätige (nüzliche) Seite auffassen. Daher kann sich jezt die Zoolatrie, welche aus Reflexionen über ihre Nüzlichkeit und daher Heiligkeit stammt, befestigen.

2) Das Begehrungs-Vermögen betreffend, — beginnt der durch die nähere und innigere Vereinigung der Menschen merklicher gewordene Geselligkeitstrieb schon mehr den Selbsterhaltungstrieb einzuschränken, wenn er ihm auch noch jezt nicht ganz die Wage halten sollte.

Die begonnene äussere Ruhe hat eine Neigung zur Behaglichkeit begründet; die entstandene Muſse gebiert aber auch freilich nur zu leicht und bald einen Hang zum Müssiggang, wobei sich der Mensch, der reich wurde, schon auf die abhängigern, und wären es auch nur seine arbeitenden Hausthiere, verlaſst. In den Untergebenen entsteht eine demüthigere Ehrerbietung gegen höhere.

Mit dem erweiterten Eigenthum verstärkt sich das Streben nach Sicherheit des Eigenthums.

Die Vermehrung seiner Bedürfnisse bewirkt allmälig auch ein Streben über die Gegenwart hinaus

und zwar theils in der Sorge für eine immer bequemere Zukunft, theils in der Neigung zum Trunk, welche in dem Behaglichen der Begeisterung ihren Grund hat, wie das Spiel.

Aus dem Hange zur Trägheit erklärt sich der Stammes- und Ahnenstolz, so wie auch die Anhänglichkeit an alte Gewohnheiten, Trachten. So hängen auch die Nomaden in Arabien so stark an ihrer, obgleich nicht ganz zwangslosen Lebensart, und haben dabei einen so hohen Geist, mit Verachtung auf die sich anbauenden Völker herabzusehen, daſs sie auch nach Jahrtausenden nicht von ihrer Lebensweise abwendig gemacht werden können.

Doch nährt ihre unruhige Lebensweise auf Reisen auch eine gewisse Freiheitsliebe. Jede Störung ihrer Ruhe treibt die Nomaden leicht zum Weiterziehen; eben daher waren aber auch Hirtenvölker Ländereroberer, und die Verwüster der Städte.

Uebrigens beginnt die erste willkührlichere Erziehung, welche aber mehr Menschenzucht, zum Theil gar ein Abrichten von Sclaven ausmacht.

3) In Hinsicht des Erkenntniſsvermögens fördert die Gemächlichkeit ein Bedürfniſs, regiert zu werden, die Muſse den Geist des Nachdenkens und steigende Aufmerksamkeit und Erfindsamkeit — neben nicht blos fortdauernder, sondern zum Theil auch steigender Lethargie des Geistes. Früh schon lernten die Horden in der grossen Tartarei die Kunst, aus der Milch selbst berauschende Getränke zu verfertigen, aus den Häuten ihrer Rinder und dem

Haar ihrer Cameele sich Kleider und Filze für die Gezelte zu fertigen (S. Gotsch a. a. O. S. 550.).

Die geselligere Annäherung bewirkt mehr Ideen-Mittheilung — daher die ersten Sagen, mithin auch die erste Poesie, wenn auch gerade noch keine Schäferidylle.

Aus der Scheu gegen die furchtbaren, d. i. gescheuten und heiligen Thiere ging man über zur Dankbarkeit gegen die nüzlichen.

Erst durch die äussere Unterordnung der Thiere unter des Menschen Absicht und Willen war die innere Unterordnung der Thierheit unter die Menschheit möglich und vorbereitet.

Erst nach Bezähmung und Vereinigung der Thiere in Heerden konnte der Mensch die Thiere zur Verbesserung oder Beurbarung und Bearbeitung des auch härtern, und undankbarern, Bodens benuzzen.

Wie übrigens die Hirtenstämme anfangs noch die Nebenbeschäftigung mit der Jagd und Fischerei beibehalten, so können sie auch wohl zu dieser als wie zu einer Hauptbeschäftigung zurükgehen, ja wohl in die Sitten von Jägern und Fischern zuruksinken. So Esau.

Zweite Epoche.

Epoche der ausschliessenden Richtung des Verstandes auf Befriedigung des Bedürfnisses der Bequemlichkeit im bürgerlichen Verein — der Ausbildung der logischen Geschiklichkeit des Geistigen.

Aufklärung.

In der zweiten Epoche beginnt die erste Periode der eigentlichen Cultur, welche die vollendetere Vermenschlichung oder Humanisation in sich schlieſst.

Diese kann man sich sehr natürlich mit einer Lebensweise vereinigt denken, bei welcher mehr Reflexion und ein freierer Spielraum der höhern Kräfte gedenkbar ist. Und dies findet man in der Lebensweise des Feldbaues oder der ackerbauenden Stämme. Denn die erste eigentliche Cultur ist minder die Viehzucht als die Cultur des Bodens, d. i. die Bewegung eines unbeweglichen Guts oder die Umbildung von etwas Beharrlichen.

Der Uebergang von der Beschäftigung und Lebensweise des Thier-Weiden zum Erdbau ist schwerer und daher langsamer als der von der Thierjagd zur Viehzucht. Es finden sich sogar noch jezt weite Gegenden der Erde, wie die grosse Tartarei, wo der Mensch, bewogen durch mehrere Bequemlichkeit, immer Nomade blieb. Ergiebige Weiden laden zur Fortsezzung des Hirtenlebens ein.

Frei ist der Nomade und ungebunden an den Boden, leicht bricht er sein Zelt ab und zieht weiter. Daher betrachtet er die Bewohner der festhaftenden Hütten mit Mitleiden wie gefesselte Lastthiere, ja wohl sogar mit Verachtung als eine Abart der Menschen. Auch scheut und flieht der noch bequem und einfach lebende Nomade die Arbeit, die mühsamere Ausdauer, die drückende Last des Ackerbaues. Daher überläſst er schon die Oekonomie mit allem Zugehör, schon wie der Altdeutsche und Nordamerikaner, den Weibern. Auch täuschen die Arbeiten des Ackerbaues die mässigsten und sichersten Hofnungen.

Zur Erschwerung oder Beschleunigung wirkte hier gleichfalls die Beschaffenheit der Umgebungen der äussern Natur mit. Die noch uncultivirten Gegenden sind entweder Steppen oder mit Wäldern bewachsene Ebenen oder Gebirge, oder auch fruchtbare, üppige und lachende Gegenden. Zuerst schwinden immer mehr die dicken, unermeſslichen Wälder und die in ihre lange Nacht dringenden Sonnenstrahlen erwärmen immer mehr die Gegenden, in denen sie standen. Doch bald kommt auch hier die Noth dazu. Die zunehmende Bevölkerung zwang den Menschen zur Stillung steigender Bedürfnisse, und das Bedürfniſs ward auch

hier ein mächtiger Sporn. Am frühsten erfolgte die erste Art des Landbaues in solchen Gegenden, wo der Gebrauch der thierischen Nahrung minder nothwendig war, mithin in wärmern und ergiebigern. So die Nordamerikaner an den schönen Ufern des Ohio und Missisippi.

Vorbereitet war die Empfänglichkeit für Ackerbau durch die frühste Benuzzung des Ertrags der Erde in der Pflanzenkost. Kein Volk der Erde lebt gar nicht von Pflanzen, auf welche sie zum Theil schon als Thiermenschen ihr Instinct führte. In der Folge lernt der Mensch noch durch die Thiere genauer und umfassender das Pflanzenreich kennen. So lernt er auch von Wurzeln leben, je mehr er zu ihrer Aufsuchung getrieben wird. Damit er aber auch dann, wann der Pflanzengewinn nicht reichlich genug ist, nicht Noth leide, so suchte er diese fortzupflanzen, und dies geschah in folgenden Stufen. Nachdem er die wildwachsenden Körner, Früchte und Wurzeln gesammelt hatte, ahmte man, wo diese fehlten, nun zuvörderst die Natur nach, und pflanzte erst selbst; endlich säete man auch selbst. Sonach ist der erste Feldbau:

1) Gartenbau, ein Pflanzenversezzen und Besäen einiger Gartenbeete mit der Hand — um das Nöthigste seiner Hütte zunächst zu haben — wohl in unfruchtbaren oder unfruchtbar werdenden Gegenden.

2) Der Feldbau eines grössern Stüks Landes, wo bereits Werkzeuge, doch anfangs noch sehr einfache, z. B. ein Spaten, eine Schaufel gebraucht

werden. Die ersten Feldbauer waren wiederum die Schwächern, also die Weiber und die Sclaven. Der erste Feldbau blieb daher den Weibern überlassen, a) weil der Mann bei den ersten Anfängen des Feldbaues, wo er noch nicht ergiebig genug ist, auf die Jagd und Fischerei ausgeht und also auf jenen nicht achten kann, wenn er auch wollte, und b) weil er auch noch nicht will und mag, da er nach seinem willkührlichen Recht des Stärkern die Weiber als seine Sclaven betrachtet und behandelt, und ihnen daher so viel aufbürdet als er nur immer kann.

3) Der Getraidebau. Wo noch hinlänglich Baumfrüchte wuchsen, da wird noch nicht Korn gebaut; wo hingegen wenig Baumfrüchte vorhanden sind, da wird nur Korn gebaut. Doch gibt es auch Gegenden, wo beide neben einander gedeihen. So im südlichen Amerika und Luisiana.

Allmälig, also ohne Zwang, übernahmen auch freie Männer einen Theil der Feldarbeiten, welche mit dem Fortgange der Bildung ganz dem männlichen und stärkern Geschlechte zufielen. Dieser freiwillige Antheil des Mannes an dem Feldbau konnte aber nicht eher entstehen, bis er sich überzeugt hatte, daſs Pflanzen ihm seine Subsistenz hinlänglich sichern können. Die gröſste Erleichterung war hier mit der äusserst wichtigen Erfindung des ersten, freilich noch sehr rohen, Pfluges gewonnen, welcher sicher die gröſste Erfindung eines Mannes genennt wird. Als man den Pflug dann mit Thieren bespannen lernte, welcher Fortschritt war nicht dadurch gethan!

4) Eine neue Stufe, oder wenigstens eine neue Modification des Charakters der ackerbauenden Völker bildet endlich die hinzugekommene Einführung des Handels, der Manufacturen und abgesonderter Handwerker und Künstler.

Wichtig waren die Wirkungen dieser Art der Thätigkeit und mit Recht sprachen Griechen und Römer den heiligen Göttinnen, der Demeter und Ceres, selbst diese für die Menschen wohlthätige Erfindungen zu. Es kam mehr Ordnung in das Leben der Menschen wie in das Leben der Götter. Natürlich war der von den Jahreszeiten abhängige Ackerbau mit der Sternenreligion verbunden; zum Himmel erhob der Mensch mit Ehrfurcht den Blik und leitete den Segen und die Befruchtung der Erde von den himmlischen Gaben freundlicher Sternengeister ab, unter denen nun bald, wie in der menschlichen Regierung, ein oberster Geist, ein hochster Gott, Helios oder Sol (nicht die Sonne, wie wir Nordländer sagen) entstehen und als Himmelsherrscher erscheinen konnte.

In den Begriffen vom Eigenthum erscheint jezt die Idee eines Grundeigenthums, die sich so lange nicht bilden konnte, als der Mensch noch keinen bleibenden Wohnplaz, mithin auch nicht ausschlieſslichen Anspruch an den Besiz des Bodens hatte. Mit der Einführung des Ackerbaues entstand die erste Erweiterung des Grundeigenthums, welches nicht als eine nothwendige und sogleich erscheinende Folge des Ackerbaues ist. Jeder verlangt nun, daſs der bepflanzte Boden nur bis zur Erndte und nicht länger sein bleibe. Völlig zu Stande kommt jedoch der Begrif des Grundeigenthums erst, wenn schon Dorfschaften errichtet sind, die ihre Plätze nicht mehr wechseln, wenn dasselbe Ackerland jedes Jahr tragbar gemacht werden kann, wenn mithin Jeder sein Land auf beständig verlangt, also zum ewigen Besiz, zum Besiz auch auf seine Nachkommen. Mit diesem persönlichen Landeigenthum ist zugleich die Hofnung verbunden, den Gewinn seiner Arbeit ausschliessend zu geniessen. Höheres Selbstgefühl, stärkere Thätigkeit, grösserer Fleiſs und künstliche Bebauung des Bodens muſste daraus erfolgen.

Eine andre bedeutende Wirkung des Ackerbaues liegt in der Einschränkung des wilden Umherschweifens. Der Mensch wird nicht frei, bevor er sich nicht auf einen enger begränzten und fester bestimmten Wirkungskreis beschränken lernte. Dies bewirkt der Ackerbau; er fixirt. Doch dies geschieht nicht gleich anfangs. So pflegen zwar die Jägervölker an den grossen Seen in Nordamerika ihren Mais zu bauen, aber sie ändern ihre Wohnorte und Dörfer beständig, und machen alle Winter grosse Jagdzüge. So sind noch jezt wilde Stämme, die den Feldbau besorgen, umherschweifend. Der Ackerbau fixirt also eigentlich erst dann, wenn diese Beschäftigung das vornehmste und beinah einzige Mittel der Unterhaltung geworden ist. Nun erst erhält der Mensch einen mütterlichen Boden, nun erst ein Vaterland. Ein breiterer Fluſs, ein höheres Gebirge werden durch den Ackerbau fast unübersteigliche Gränzen, innerhalb deren man seine Erde, ja seine Welt findet. Man bedarf anfangs die Ausdehnung nicht, ja man scheut sie sogar. Durch diese Einschränkung auf ein bestimmtes Terrain, d. i. auf ein Land, was ursprünglich nichts als Ackerland war, muſs die Entwiklung gefördert werden. Welche in diesen Vereinen leben, reiben sich und drängen sich immer enger und enger, was der Bildung vortheilhaft seyn muſs.

Der Stamm, welcher gleichsam als eine Familie anzusehen war, ward jezt ein Volk, wie sein Land durch die ersten Gesezgeber bald ein Staats-Verein ward. Hier aber wirkt nun auch die Beschaffenheit der Nachbaren ein, da die Einflüsse eines anstossenden Jägervolks Andere als die eines andern Volks sind. Neben jenem entstehen Kriege, welche noch dadurch verlängert werden, daſs die ackerbauenden Völker nicht schnell den Feinden weichen können. Das nächste Hülſmittel ist hier Beſestigung. So entstehen unter diesen Völkern die Städte.

Die Wirkungen dieser Lebensart überhaupt sind auch hier bedingt, treten aber erst dann ein, wenn diese wirklich zum herrschenden Geschäft geworden ist.

Als allgemeine Wirkung läſst sich schon vermuthen, daſs die Menschen jezt eine noch grössere innere Verschiedenheit neben grösserer äusserer Ungleichheit annehmen werden. Mit den vermehrten Fertigkeiten, noch mehr aber durch die eingeführte gesezmässigere Ordnung werden die Fortschritte zur Humanisation nothwendig nicht nur merklicher, sondern auch schleuniger. Auch die Gegend um ihn her wird jezt verschönert; mehr Sorge für Erziehung empfängt ihn im Hause.

Was die besonderen Wirkungen auf einzelne Kräfte anlangt, so hat

1) das Gefühl jezt mehr Bestimmtheit, mithin auch mehr Sinn für einen gewissen Anstand und Wohlstand — mehr Achtung gegen Fremde — und Höhere oder Angesehenere, — mehr Anhänglichkeit an bestimmte Formen des Ranges erhalten.

Jezt, wo der Mensch mehr zum Theil erzeugen als verzehren kann, werden immer höhere Bedürfnisse gewekt. Zugleich waltet ein bewuſstvolles Gefühl des Rechts.

2) In das Begehrungsvermögen ist jezt eine festere Richtung und mehr Regelmässigkeit gekommen. Es ist die erste Vaterlandsliebe zunächst als Vorliebe für den selbst bebauten und ergiebigen Aufenthalt entstanden, woraus sich zärtlichere Verhältnisse entwickeln. Daran schlieſst sich innigere Anhänglichkeit an das Leben, dessen Genuſs jezt mehr der Mühe werth ist.

Der Trieb zur Thätigkeit und zwar zu einer zwekmässigen, thut sich jezt ebenfalls deutlicher hervor. Mehr Fleiſs, Geduld, Arbeitsamkeit, Betriebsamkeit und Industrie zeigen sich.

Zugleich ist in diese Thätigkeit mehr Anhaltendes gekommen, dies aber gibt mehr Festigkeit des Charakters und mehr Rechtlichkeit.

Doch freilich entstanden auch durch die lebhaftere Phantasie entwickeltere Leidenschaften, durch den Besiz von Gütern die unersättliche Habsucht.

5) In dem Erkenntniſsvermögen hat sich mit dem erweiterten Ideenkreise auch der Beobachtungsgeist erweitert; mit einer wachern Aufmerksamkeit ist auch mehr Erfindungsgeist erfolgt. Die Wiſsbegierde ist erhöht.

Dies verräth sich schon in den nächsten Umgebungen des Ackerbauers — in seiner Wohnung. Hütten sind nun entstanden, geringere und bequemere Häuser, welche fester, der Zeit trozzen; Tempel baut man nun den Göttern.

Jezt achten die grabenden Menschen mehr auf die Metalle, von denen man nicht sagen kann, ob sie mehr zum Verderben der Menschheit wurden als zur Wohlthat, namentlich Gold und Silber. Erst später fand man das Kupfer und Erz. Merkwürdig ist's aber hierbei, daſs gerade das allerverbreitetste und überflüssigste Metall zulezt gefunden und gebraucht wurde, — das Eisen. Dies fand sich nemlich am seltensten gediegen, und seine Bearbeitung blieb die schwerste.

Eine genauere Beobachtung der Natur des Bodens, der Witterung, der Pflanzen u. s. w. führte zu vieler Sicherheit und durch äussere Umstände genöthigt, gerieth man auf die Ausbildung der Mechanik. Mehrere Erfindungen sind hier die Beweise.

Doch zeigt sich hier eine Verachtung der Handwerker, wie bei den Hirten Verachtung der Ackerbauer. Doch dauerte bei diesen die Geringschäzzung des Feldbaues weit minder lange als die der Handwerker fort.

Technische Cultur.

Handwerker und Manufacturisten.

Von nun an bleibt der Ackerbau beständig fort, nur zunächst mit mehr Einschränkung, schon in besondern Händen, denen er einmal anvertraut war.

Bisher hatte jede einzelne Familie für sich und ihre Bedürfnisse gesorgt. Von nun an fangen sich an die Beschäftigungen zu theilen.

Dazu kommt, daſs bei der innern noch weit aus einander gehenden Verschiedenheit, bald Einige sich im Einzelnen durch Geschiklichkeiten auszeichnen. Je mehr man nun diese sucht und bei ihnen nachfrägt, desto höher steigen sie, desto mehr treibt man sie ausschlieſslich.

So bildeten sich von jezt an mehrere Professionen, Töpfer — Schneider — u. s. w. Das Handwerk erbte von dem Vater auf den Sohn über, ward aber eben dadurch mehr Eigenthum Einer Familie, wodurch verschiedene Volksklassen entstanden. Bald kam es dahin, daſs die Handwerker höher geschäzt wurden als alle Uebrigen, und unter dieser allgemeinen Aufmerksamkeit gelangen die Arbeiten um so besser.

Wie sich nun aus den Handwerken immer neue entwickelten, so bedurften die Handwerker gegenseitiger Unterstüzzung. Daher traten sie in Bündnisse zusammen, und durch die gegenseitige Verpflichtung in Zünfte. Wenn auch der Zunftgeist nicht fern von Eifersucht ist, so war dieser jezt minder schädlich, weil der Verein streng geschlossen ward.

Vieles war dazu schon in den frühern Epochen vorausgegangen, um die technische Cultur zu fördern. So lagen schon in den ersten Perioden auf Einem Menschen vielerlei Arbeiten noch ungetrennt, lieferte man doch Producte, wenn auch noch rohe. Hatten sich nur einmal einzelne Handwerker gesondert, so war ein fernerer Schritt zur ästhetischen Bearbeitung nahe, welche mit wissenschaftlicher Einsicht sich verbindet; bis endlich das Nüzliche und Schöne in harmonische Verbindung gebracht wird.

Mit den Handwerken entstehen früh schon Manufacturisten, und so geht die merkantilische Cultur der technischen zur Seite.

Merkantilische Cultur.

Der erste Handel war der Tauschhandel und zwar erst unmittelbarer Tausch von Sache gegen Sache nach zufalligem Werth. Hatte der Jäger schon oft gegen Geräthschaften sich die nicht selbst erjagte Beute eintauschen müssen, und hatte so die Noth wieder zuerst gewirkt, so bestimmte ihn bald die grössere oder geringere Nüzlichkeit zu solchen Umwechselungen. Nahrung war hier gemeiniglich das Einzutauschende. Das blieb aber vorübergehender Handel.

In den spätern Perioden ward dieser Tauschhandel immer mehr mittelbar, und man ergrif hier nun Mittel, welche Werth erhalten hatten, so das zugewogne Kupfer. Mit der Absonderung in Handwerke und dem Verkehr der Waare erhielt auch der Handel eine neue Modification, als fortdauernder Commerz.

So entwickelte sich der Handel der wandernden Ausländer, — Caravanen. Die Beschwerlichkeit und Unsicherheit des Reisens und eignen Hin- und Herschaffens muſste auf neue Mittel leiten und so zur Bestimmung gewisser Handelspläzze und Handelstage Dies sind die Volksfeste oder heiligen Festtage, zugleich aber auch die allgemeinen Volksversammlungen.

Hiermit bildete sich eine neue Form und der vierte Vorschritt des Handels durch den Ursprung der Märkte und Messen.

Ein bestimmter Ort zieht nun die Handelsleute ausschlieſslich an sich, und so werden Magazine der Waaren und Kaufläden errichtet. Dies gibt die fünfte Epoche.

Eine sechste Epoche in der Geschichte des Handels bildet die Trennung dieser Magazine einzelner Waaren von bestimmten Gütern, in die man sich nun, durch die Menge veranlaſst, theilt.

Eine darauffolgende Epoche wird begründet durch die Entstehung des ausländischen Handels unter verschiedenen Nationen, wo nun Producte anderer Erdstriche zugeführt und gesucht, und die bekannten Producte in neuen Formen aufgestellt werden.

So wird die achte Epoche des Handels herbeigebracht, welche sich durch den Welthandel bezeichnen läſst. Die Erleichterungsmittel sind vorhanden, zahlreicher, und Strassen, Canäle, Schiffe befördern den Umsaz; und die Geldcirculation läſst den Handel in die fernsten Gegenden sich ausbreiten.

Der Handel selbst muſs Freiheit zu wirken erhalten, wenn er gedeihen soll, und selbst wieder gelinde Rüksicht auf die Bedürfnisse der Nationen nehmen. Daſs die Glieder einer allseitigen Bildung selbst anstreben müssen, versteht sich von selbst.

Neben den alten Eigenthümern bildet sich nun eine neue Classe, welche weder die Macht noch das Ansehen von jenen hat, — neue Reiche, welche ihre Reichthümer durch zum Theil geringgeachtete Mittel gewonnen haben. Die Fortschritte des Handels aber gehen beständig dahin, die Masse des Eigenthums der ältern Eigenthümer zu vermindern. Bald sehen diese sich genöthigt, ein Theil ihres Vermögens hinzugeben, um die Bedürfnisse zu befriedigen, welche die fortschreitenden Manufacturen erzeugten. So entsteht ein weschselndes Schwanken des Eigenthums, ein Steigen und Fallen der Familien. So schwächt der Handel die Rechte, welche durch Vorurtheile der Geburt und Ahnen entstanden sind und die eine allgemeinere Thätigkeit hemmen. Daher ist der Kaufmann immer der stille und selbst bewuſstlose oder wirkliche Feind des Adels, um so stärker, je mehr dieser des Kaufmanns bedarf.

Einfluſs des Handels auf den Charakter.

1) Aus der Bestimmtheit des Gefühls wird jezt schon mehr Beschränktheit. Die Gemächlichkeit erfordert Aufopferung und weitergehende Befriedigung. Der Geschmak tritt beim Handel und Luxus seiner Verderbtheit näher und der Sinn für Pracht und Glanz nimmt zu; das einfach Schöne verliert seinen Werth. Die innigste Selbstzufriedenheit nährt das Bewuſstseyn des Reichthums.

2) In dem Begehrungsvermögen leuchtet eine steigendere Betriebsamkeit und kühner Unternehmungsgeist hervor; allein neben diesem steht auch grössere Furchtsamkeit und Abneigung gegen Krieg; daher Feigheit die Handelsvölker sowohl militärisch als sittlich unterscheidet. Die Subsistenz ist gesichert und unabhängiger, allein dennoch die Abhängigkeit von der Meinung (Credit), von seinem eignen Reichthume wie von seiner Billigkeit und Pünctlichkeit grösser. Daher erzeugt sich Dünkel neben äusserer Gefälligkeit ohne wahren Sinn für ächte Humanität, abgemessenes Betragen und Gleiſsnerei.

Mit dem Streben nach Erwerb geht bald Sparsamkeit, bald Gewinnsucht bis zur kalten berechnenden Leidenschaft der Habsucht über. In ihrem Gefolge sind Kleinigkeitssinn und Krämergeist — Brodneid, Eifersucht, Bestechlichkeit, Arglist und Betrug.

Der Hang zum Wohlleben, zur glänzenden Ueppigkeit überwiegt und in Geschenken und Beiträgen will der Reichthum prunken. Damit verbindet sich Härte gegen Schuldner, Indifferentismus gegen die Laster der Reichen.

Geizig nach Gewinn, stolz auf Geld treibt sich der Kaufmann immer in seinem Kreise allein umher und beachtet nur das, was dahin zielt. Auch in dem Kriegführen sieht er nur seinen Vortheil.

5) Mit der Trennung der Menschen trennten sich im Erkenntniſsvermögen auch die Meinungen. Es entstehen daher jezt mehr Meinungen wie Vorurtheile des Standes wie des Handwerks, und eben so wieder individuellere Meinungen. Doch hebt der Handel die Adels- und manche Nationalvorurtheile, indem er die Verbindungen mit den Völkern vervielfältigt, auf. Das calculirende Talent findet hier ununterbrochene Uebung; das Zahlengedächtniſs wird dadurch ausgebildet. Doch sticht in Handelsvölkern immer auch Unwissenheit, und Albernheit der dreusthingesprochenen Urtheile hervor, so über öffentliche Einrichtungen und Verwaltungen, vollends über Philosophie.

Politische Cultur.

Der Einfluſs der Fortschritte des Handels kann zwar ziemlich im Allgemeinen bedingt angegeben werden, da der verschiedene Gebrauch der Waaren seine bestimmten verschiednen Verhältnisse hervorbringt; allein seine Modificationen rühren auch von den verschiedenen Regierungsformen und deren Verwaltung her. Die Verhältnisse sind zahlreicher, aber auch wirksamer.

Gegen die steigenden Begierden und die mit dem Handel verbundne Ungerechtigkeit wird eine bestehende richterliche Gewalt nöthig. Nach der ältesten schiedsrichterlichen Gewalt entstand allmälig eine beschüzzende. Auf sie folgte die militärische Dictatur, welche einen anfangs momentanen Heerführer aufstellte. Treten nun auf einer vierten Stufe die Herrscher, welchen die Macht durch Ererbung zugefallen war, auf, so steigt diese zum Despotismus. Dieser aber kann um desto mehr zunehmen und um sich greifen, je mehr der erbliche Einfluſs grosser Familien aufgehoben wird. So wird durch den Handel und die Manufacturen der Despotismus immer mehr geschwächt. Denn an die Blüthe der lezten ist immer mehr die Macht, der Glanz und der Ruhm des obersten Gebieters gebunden. Auch sind die Manufacturen zarte Pflanzen, welche gewaltsame Maasregeln leicht stürzen. Auf der andern Seite können die ältern Despoten als spätere Monarchen wohl sichrer werden durch die industriöse Klasse, da der Fortschritt des Handels jeder aristokratischen Regierung weit nachtheiliger als einer andern ist. Indeſs manche Regierungen ängstlich mistrauisch sind gegen die Freiheit der Meinungen, ahnden sie nicht die ihnen wie dem Adel ungleich gefährlichere Gewalt der Freiheit des Luxus. Der steigende Reichthum macht die, die ihn nicht durch Verdienst,

sondern durch den Gewinn des Handels haben, nothwendig übermüthiger. Wenn dagegen in demokratischen Staaten der Handel blüht, da entstehen selbst unter den Mitgliedern der demokratischen Regierungen nicht selten die Leidenschaften der Eifersucht und des Hasses, welche Partheien und nicht selten bürgerliche Kriege erzeugen. So sind die Fortschritte des Handels auch den demokratischen Regierungen ungünstig, je mehr Reichthum und Unabhängigkeit die Industrie unter einem Volke verbreitet hat.

Dritte Epoche.

Hauptrichtung der Vernunft auf geordnete Befriedigung aller Bedürfnisse in weltbürgerlicher Beziehung. — Ausbildung der freien Sittlichkeit, des Göttlichen.

Verfeinerung — Versittlichung.

Auch in dieser Periode theilen sich Grade und Stufen ab, von denen aber keineswegs eine der Ueberfeinerung (mit Jenisch) eingeräumt werden darf, da diese Verfall, und mithin nur eine Seitenlinie ausmacht. Ueber die vorige Periode hinaus traten viele Völker nie, so der gröſste Theil der orientalischen und sie erhoben sich nicht höher, weil sie niedergehalten wurden durch das unnachlässige Drängen der Bedürfnisse. Sie konnten und wollten nicht. Mit Fesseln waren sie an das Herkommen geschmiedet, und abgeschlossen von andern Völkern, suchten sie nirgends Verbesserung ihrer Einrichtungen und deren Verwaltung. So fehlte die Erweckung von aussen und eine nie sich erhebende Gleichförmigkeit im Innern.

An diese Periode schlieſst sich eine neue an, in welcher die Verfeinerung fortschreitet. Hier

ist dann nicht mehr von Klugheit und Werth, sondern von Güte und Würde des Menschen die Rede. Ihr Grundcharakter ist Folgender. Er zeigt sich

I) physisch in der Gemächlichkeit. Der Mensch hat sich empor gearbeitet zu dieser Ruhe durch die Künste des Lebens; er hat die ungestüme Anforderung der Natur beschränkt und die Abhängigkeit in sich selbst erhoben.

Sie stellt II) die höhere Ausbildung der intellectuellen Anlagen, und namentlich der Denkkraft, ja wissenschaftliche Bildung dar.

Aus dem sinnlich Grossen erhob sich der menschliche Geist zu dem weitern und höhern Gebiet des Verstandes, aus der beschränktern Auffassung zur Unendlichkeit des Gedankens.

Es entfaltete sich die wissenschaftliche Cultur in folgende Hauptepochen:

1) Epoche der passiven und daher oberflächlichen Wahrnehmung. Allerdings ist dem Wilden und dem Kinde der Eindruk länger rein, weil die Passivität der Sinnlichkeit noch nicht gestört wird; daher finden wir bei ihnen auch ein feineres Bemerken. Doch beginnt schon hier einige Thätigkeit der Phantasie, selbst aus Sprachmangel, wie es sich in den frühsten Poesieen der Völker beurkundet.

2) Epoche der praktischen Beobachtung (welche in die zweite Epoche der Geschichte der Menschheit fallt), oder des gesunden Menschenverstandes, der auf praktische Lebenszwecke ausgeht, daher vorzüglich die Technik sich ausbildet, welche sich an das Wirkliche hält, doch dann in Philosophie übergeht. Kosmogonische Dichtungen führen zur Kosmophysik.

3) Epoche des *reinen Denkens* (in der lezten Epoche der Geschichte der Menschheit). Es wird die Richtung eine theoretische der philosophirenden Vernunft. Die Ausartung bleibt nicht fern. Wie der Aberglaube früher schon zur Grübelei leitete, so wird auch der Philosoph zum Grübler. Suchet er überall Licht, so findet er doch oft nicht Wärme. So werden Wissenschaften zu Arbeiten ohne praktischen Sinn, und die speculirenden Köpfe unter den Gelehrten und selbst unter Nichtgelehrten bleiben müssige Zuschauer der Welt. Dann haben ihnen die belebtesten Gegenstände kein Interesse; nicht für das classische Leben, sondern für Wortstreitigkeiten verfolgen sie das Studium der Sprachen.

4) Epoche der *fortgehenden Prüfung*, der Kritik. Die wissenschaftlichen Bestimmungen treten hier in Vergleichung mit der Erfahrung. Belebend wird die Ansicht, welche die gesammte grosse Natur umfaſst und alle Wissenschaften vereint, wo das Streben nach Einheit selbst das Praktische nicht ausschlieſst. So verbindet sich wieder was früher getrennt war.

Es prägt sich der Charakter der dritten Periode III) aus in der *Ausarbeitung des Kunstsinns*.

Die Ausbildung des Denkgeistes wird nicht ohne das Schöne vollendet; daher muſs die Hauptepoche der ästhetischen Bildung hier eintreten und das Schaffen ein freies werden. Die ästhetische Cultur begann mit der *unwillkührlichen Veranschaulichung* des stärksten, aber eben darum freilich auch des rohsten Gefühls, in der Epoche des Bedürfnisses. Das starke Gefühl des Wilden wird den fremden Ohr und Auge vernehmlich. Er mahlte sich in den Tönen und Ausrufungen, wie in den sprechenden Gebehrden und Mienen. Diese äussere Zeichensprache verband sich mit der innern Bildersprache. Wie leicht bezeichnete dann die entfernteste Aehnlichkeit das Gefühl, — die rohste Zustuzzung eines Bloks! Jeder unscheinbare Fetisch konnte zum Bilde des Göttlichen werden. Doch ward in dieser anfänglichen Epoche schon Dichtkunst vorbereitet.

Die zweite Epoche der ästhetischen Cultur zeigte sich in der *willkührlichen Aufgreifung der hervostechendsten Züge und Töne* — in dem Zustande der Gemächlichkeit, — also eine Epoche, welche das Bedeutsamere dem mildern Ausdruk des Gefühls vorzieht. Ihr Darstellungscharakter ist zwar etwas Höheres, allein er schlieſst sich noch an wilde Grösse, rauhe Stärke an. In den redenden Künsten trat an die Stelle der starken Darstellung in mimischen Lauten, fast ohne Articulation und ohne Rhythmus, nun die bedeutsamere und charakteristische Darstellung der einzelnen, ja verstekten Züge. Die zeichnende Kunst, welche durch die Hindernisse des Materials am schnellen Fortgange gehindert ward, während in den redenden Künsten kein Widerstand die Vorschritte hemmte, verweilt noch in dem Kreise der materiellen Natur, und geht später erst in den Kreis der psychischen Natur, zur Darstellung lebender Körper über.

Zur dritten Epoche führt die *Veredlung des sinnvollern Ausdruks durch die mit ihm vereinte Schönheit*, — in der Periode des geistigen Vergnügens. Hier aber theilt sich der Weg zur Verfeinerung und der abartenden Ueberfeinerung. Das Ungeheure wird zum Genialischen. Das Starke geht über bald in das Grosse, bald in das Milde; auf beiden Richtungen erscheinen dann eigenthümlich charakterisirte Producte. Die Idealisirung der Wirklichkeit ist gewonnen, der wahre Kunstsinn gedeiht. Auf dem Wege der Abartung aber erscheint uns das Ungeheure als Groteskes. Dies findet statt nach dem Entfliehen der Freiheit, wo entweder schon Gelehrsamkeit beschränkt, oder das freie Kunsttalent mit der Freiheit des Volks unterdrükt wird. Die sinnliche Begierde trübt hier den Sinn für das Schöne und führt Gezwungenheit herbei. Dagegen stemmt sich und erringt den Sieg der Cultur, die freie Läuterung der Kritik, wirkend für innere Einheit und äussere Sicherheit der Kunst. Diese führt das Genie sicher, verbannt die Launen aus dem Gebiete der Kunst und zügelt die nicht grenzenlose Phantasie.

Was in der Verfeinerung gewonnen war, das geht in der Verirrung der Ueberfeinerung verloren. Diese bleibt ein furchtbares Phänomen, als Miſsbrauch aller Erleuchtung des Geistes zur ausschweifenden Verunsittlichung.

Versittlichung.

Versittlichung ist in der Wirklichkeit oder der bisherigen Erscheinung nichts als Besserung nach vorhergegangenen Fehltritten oder wohl nach reeller und dauernder Verschlimmerung, — nicht ununterbrochen fortgesezte und immer mehr vollendete Verfeinerung, nicht lezte und höchste Vollendung nicht reinste Harmonie. Eine Ausartung muſste vorausgegangen seyn, und diese lag auf dem Abwege der Ueberfeinerung oder Verunsittlichung. Doch nur ein Durchgang, ein Prüfungsfeuer und nichts anders kann jene Ausartung seyn. Indeſs gibt es allerdings gewisse innere Bedingungen und gewisse äussere Veranlassungen dieses Uebergangs. Das Umkehren wird denen leichter, deren böser Wille minder groſs als ihre Schwachheit ist. In dem blos verbildeten Schwachen ist die Zerrüttung natürlich minder durchgreifend als in dem Tiefverdorbenen; und jene Schwachen sind die Mehrzahl der Menschheit, nicht aber Bösewichter. In der Schande selbst liegt der Keim der Schaam und in dieser zur Sittlichkeit; daher ihre Lasterscheu achtungswerth bleibt. Dennoch ist die sittliche Umschaffung auch in tiefer Verdorbenen nicht absolut unmöglich, weil dem Menschen stets sein höchster Besiz, die himmlischen Gaben, Vernunft und Freiheit, nicht entnommen werden können.

Fragen wir nach den äussern Veranlassungen, welche die Versittlichung begünstigen, so finden wir als solche vor Allen eine Erziehung, welche nicht auf leerer Abstraction beruht und keineswegs beschränkend auf die Selbstthätigkeit einwirkt. An diese schliessen sich dann die Veranlassungen durch Wohlstand und öffentlicher Friede, durch ungehemmte Fortschritte der Politik.

Und auch hier leistet die Natur sorgsamen Beistand, der den Menschen nie verläſst. Den erschlafften Geist läſst sie aus Träumen durch Schmerz erwecken und die Fesseln abwerſen. Doch alle diese Mittel sind nur vorbereitend, nicht nöthigend. Die wahre Nöthigung stammt von Innen, aus der Freiheit und Vernunſt. Daher ist's nicht blos möglich, sondern wahrscheinlich, daſs zunächst einzelne Individuen bereits der sittlichen Veredlung wahrhaſt nahe stehen und stehen werden.*)

---

*) Nach dem Entwurſe des Verſassers sollte nicht allein die Geschichte dieser Epoche eine neue verbessernde Umarbeitung erhalten, sondern auch die noch vorhandene Lücke, welche die vollständige Charakteristik dieser Epoche, die Darstellung eines Ideals menschlicher Vervollkommnung und allgemeine Resultate über Rükblicke auf die gesammte allgemeine Geschichte der Menschheit enthalten sollte, getilgt werden. Alles dies nach einzelnen Andeutungen zu füllen, konnte der Herausgeber weder als Beruf ansehen, noch fühlte er dazu Neigung. H.

Geschichte der Geschlechter

als zweiter besonderer Theil der Geschichte des Menschengeschlechts.

Obgleich im Ganzen mehr für die Geschichte des weiblichen als des männlichen Geschlechts gethan worden ist, so fehlt es uns doch durchaus an einer Geschichte der Geschlechter; nicht einmal die Idee derselben ist bisher noch rein aufgestellt.

I. Es fehlt uns einmal schon an einer allgemeinen organischen Entwiklungsgeschichte der äussern Geschlechtscharaktere von den Pflanzen an bis hinauf zu der höchsten Thierart, dem Menschen. Denn diese wird noch nicht gegeben durch anatomische Aufzählung und Beschreibung der Geschlechtstheile. Das ganze Leben mit den fortgehenden Gestalten der männlichen wie der weiblichen Pflanze, und wieder ihr paralleles Fortwachsen neben einander wie ihre Abhängigkeit von einander, ist bei weitem noch nicht gehörig erforscht.

Dabei wären namentlich folgende Fragen zu untersuchen: Wie entwickelt sich, da die unorganische Natur geschlechtslos ist, etwas Geschlechtsmässiges ursprünglich? In welcher Reihe von Formen, also auch nach welchen Gesezzen verbindet die bildende Kraft die Geschlechter? In welchem Verhältnisse zu einander stehen die Geschlechts-Eigenheiten?

Wir beginnen hier also zunächst mit einigen Andeutungen aus der Universalgeschichte der organischen Geschlechterbildung — von dem Standpuncte, theils der Natur-Nothwendigkeit, theils der Natur-Bestimmung aus — und zwar um so mehr, damit wir auch in dieser Specialgeschichte die Grundsäzze der allgemeinen, aus der niedern Natur erst zum Menschen allmälig aufsteigend, consequent festhalten. Doch auch selbst diese Andeutungen können — so lange nicht befriedigendere Beobachtung und dadurch auch eine zureichendere Induction der einzelnen Zweige der Naturwesen vorhanden ist — nur als ein Erklärungsversuch angekündigt werden, welcher eine fühlbare Lücke auszufüllen unternimmt.

Dürften bereits Epochen dieser Entwiklungsgeschichte bestimmt werden, so wären sie aufzufassen 1) nach mehrern parallelen Hauptmomenten, und zwar vor Allem der Entbindung und Erweiterung des Lebens, mithin 2) auch der Ausdauer der Reproductionskraft; 3) nach den Graden der Entfernung, wie nach dem Geiste der Annäherung der producirenden Geschlechter (wiefern sie entweder materieller getrennt und materieller vereinigt, oder geistiger getrennt und geistiger vereinigt waren); 4) nach dem von dieser Trennungs- und Vereinigungsweise abhängigen und durch dieselbe festgesezten wechselseitigen bestehendern Verhältnisse.

Erst in der organischen Natursphäre beginnt das erste schwache Leben — dies noch im weitesten Sinne — und mit ihm auch das leise Urbeginnen des Geschlechterbildens. Wie in der besondern Bildungsgeschichte der Menschheit das Göttliche sich entfaltet durch Wechselwirkung der (mütterlichen) Natur und des (männlichen) Freiheitsprincips, so entbindet sich in der allgemeinen Bildungsgeschichte aller organischen Wesen das Lebendige durch Wechselwirkung der Geschlechtseinrichtung und des organischen Naturtriebes.

Die Geschlechter können betrachtet werden 1) teleologisch (mit Fichte), als Mittel zur Erhaltung der Gattung, — oder noch höher: als Mittel zur Entwiklung des verworrenen, ja zur Läuterung des rohen Stoffes — am höchsten als Entbindung und Erweckung der schlummernden, oder als steigende Vergöttlichung der blind fortstrebenden Productions- und Bildungs-Kraft.

2) empirisch (mechanisch) als sich gegenseitig bedingende Fortpflanzer, besonders organisirter Geschöpfe, als verschiedene Formen des Werdens, d. i. der fort-schreitenden Thätigkeit der wachsenden Naturwesen.

Die organische Entwiklungs-Geschichte der Geschlechter geht aus von dem Urpuncte der

Geschlechtlosigkeit — so wie alle Entwiklung ausgeht von der Unbestimmtheit der Anlage, aus dem scheinbaren Nichts. So finden wir nicht blos Pflanzen, sondern sogar noch Thiere, wel-

fest-

che sich vervielfältigen, ohne irgend ein Geschlecht aufzuweisen, selbst ohne Eier; aber dennoch bereits durch Theilung, wie durch Knoten, Augen und Sprossen, (Polypen, Infusionsthierchen).

Hier gilt das Gesez: der organische Bildungstrieb ist ursprünglich und wirkt anfangs ungetheilt, aber eben daher auch zahlreichere und rohere Formen, d. i. einfachere Gestalten, weil er starker, wo nicht wilder wirkt. So bald er sich mehr theilt, wird er mehr Geschlechtstrieb, und eben dann auch bildender und immer zusammengeseztere Formen erzeugend. Dann aber erscheinen auch immer weniger Formen. Je stärker der organische Naturtrieb wirkt, desto fruchtbarer ist er in der Zahl der Sproſslinge, desto blinder aber auch seine Wirksamkeit, desto minder unterworfen der Freiheit, oder desto weniger aufgehalten durch Hemmungspuncte.

Wohl dürfte zur Erklärung der Erzeugung noch immer die wahrscheinlichste — die aus dem occasionalisten Systeme der Epigenese entlehnte, einer Evolutionskraft seyn, welche die Keime vervielfältigt in jedem erwachsenen Körper, den man sich — um die Bonnetsche Hypothese mit jener Hallerschen zu vereinen — empfänglich denken kann für die überall verbreitete und einzuathmende befruchtende Nahrung (Panspermie). Sie erhält zugleich die Reproductionskraft, oder die bildende Kraft in Thätigkeit (nach *Bonamico de format. foetus II.* 528. der sie, so lange sie Werkzeuge verfertigt, ausbildende oder auswirkende Kraft nennen läſst).

Der Geschlechts-Keim erwacht mit der grössern Bildsamkeit der organischen Stoffe. Es zertheilt sich also die Bildungskraft, doch zuerst noch als vereinte Geschlechtskraft. Sie zertheilt sich nemlich anfangs nicht in zwei verschiedene Exemplare, sondern vielmehr nur an demselben organischen Naturproducte.

1) Die nun eintretende, eigentlich erste Epoche, jener Entwiklungsgeschichte ist also die der nachsten physischen Vereinigung zweier Geschlechter an Einem Körper. Es erscheint nemlich das Doppelgeschlecht a) zuerst in den Zwittern mit Selbstbefruchtung an und aus demselben Einen Organ. Es gibt also Zwitter, welche beide Geschlechter in Einem Individuum vereinen, und zugleich das Vermögen besizzen, sich selbst zu befruchten, wohin die Egelschnecke und der Seehase gehört. Sonach ist die erste Spur von Geschlechter-Verschiedenheit noch keine Trennung derselben. Mann und Weib sind hier gleichsam Ein Leib (nach der alten Sage), oder Platons ursprünglich zusammengewachsener Doppel-Mensch; — in dem ursprünglichen Zustande also noch unzertrennlich. Der befruchtende Staub muſs gegeben wie empfangen werden.

b) Eine andre Form jener Vereinigung stellen die Zwitter ohne Selbstbefruchtung und mit mehrern Doppelgeschlechtern dar. Diese Classe, welche auch beide Geschlechter, aber zuweilen mehr als einfach besizt, muſs sich unter sich verbinden. Ihre Begattung ist dann auch doppelt, da die Befruchtung auf beiden Theilen activ und passiv zugleich ist. Dahin die Polygamen unter den Pflanzen, die Regenwürmer, die gemeinen Garten- und Waldschnecken.

2) Die zweite Epoche begründet die physische Trennung und Isolirung des Doppelgeschlechts in verschiedenen, sich äusserlich oft sehr unähnlichen, Körpern. So die *Dioeciae* unter den Pflanzen, und noch mehr alle höheren Thiere, vorzüglich die, welche lebendige Junge gebären.

Schon in diesen niedern Sphären ist der Mann, als Form der zeugenden und bildenden Kraft, der Gottheit Bild (wie nach der Sage); das Weib, als Form des empfangenden und bildsamen Vermögens, mehr das Bild der Erde, des Stoffes. (Das Weib ward nach dem Manne gebildet.)

II. Es fehlt uns aber auch an einer andern, uns noch näher liegenden Geschichte — an einer besondern menschlichen Entwiklungsgeschichte des innern Geschlechtscharakters, d. i. an einer innern Bildungsgeschichte der ursprünglich noch ungetrennten menschlichen Anlage bis zu der reinen Männlichkeit wie bis zur reinen Weiblichkeit, wie sie sich theils überhaupt und parallel, theils und noch mehr ein jedes auf verschiedenen Wegen und unter verschiedenen Bedingungen und Umständen zu demselben lezten Ziele entwickeln konnten. Hier ist also die Hauptfrage:

Was wurden Mann und Weib neben und durch einander als Mann und Weib auf den verschiedenen Bildungsstufen?

Nur eine untergeordnete Frage wäre neben dieser: Was wurden die Männer und die Weiber unter verschiedenen Nationen?

Noch untergeordneter aber erschiene die Frage: Was wurden und wie weit brachten es einzelne — ausserordentliche — Frauen in ausserordentlichen oder seltnen Verhältnissen?

Allgemeinere Quellen dürften hier die Hauptbeschäftigungen und Gewohnheiten der Frauen unter allen Nationen seyn. Doch darf man nicht (mit Brandes) aus allen Gebräuchen dieser Art, auch wenn sie sehr weit verbreitet wären, schliessen, daſs diese zugleich mit ihrer ursprünglichen Nation übereinstimmten, wenn sie auch mit ihr als verträglich angesehen werden können. Oft zeigten sie nur auf eine zweite, künstliche, wenn auch noch nicht ganz verkünstelte, Natur hin.

Für die lezte Frage nur würden zwekmässige Biographieen berühmter Frauen dienen können.

Prämissen und vorläufige Resultate.

Es war das Schiksal des Menschen überhaupt, durch Wechselwirkung einer passiven und activen Natur Mensch zu werden.

Es war das Schiksal der beiden Geschlechter, nicht blos für und mit, sondern auch durch einander zu leben, aufzuwachsen und fortzuschreiten.

Daher ist ihr gegenseitiges Geschik jedesmal ähnlicher als es scheint. Sie stehen und fallen, steigen und sinken mit einander. Wo also z. B. das weibliche Geschlecht in der Bildung zurükgehalten wurde, da hielt auch das männliche sich tiefer nieder, und die Natur nahm an ihnen Rache.

Ihr gleichmässiges Fortschreiten hängt von der Annäherung zu ihrer beiderseitigen Naturbestimmung ab. Mann und Weib haben anfangs Einen Namen: Menschen; — allmälig thun sich die Keime der Männlichkeit und Weiblichkeit hervor.

Des einen, zarteren Geschlechts Naturbestimmung sollte seyn — innigeres Anschliessen an die Naturschranken, — Erhalten, — Auffassen des ersten Eindruks im Gefühl, — Anhalten an das Nächste, Engste — Glauben an Resultate, daher oft auch Aberglauben; daher aber sollte es immer sich mehr gleich als Geschlecht — minder zertheilt, verschieden und individuell als Männer — näher der Universalität der Natur — hinstrebend nicht nach intellectuellen Vorzügen, sondern nach Schönheit seyn.

Hingegen des kräftigern Geschlechts Naturbestimmung war Schaffen und wieder Zerstören, Zertheilung des Zusammengesezten, Gesezgebung, öffentliche, ausgedachtere Wirksamkeit — Beschüzzung aller Schwachen, — Energie.

Wenn also der kühn ausstrebende Mann auszuschweifen im Begrif ist (in dem Unendlichen), so

wird ihn das Weib immer festhalten, wenn auch nicht gerade fesseln (innerhalb der endlichen Naturschranken).

So hat auch das Weib Verdienste um das menschliche Geschlecht, dessen erste wichtigste und mithin ganze Entwiklung ihm zukommt. Auf das menschliche Geschlecht aber im Ganzen wirkt das Weib nur durch das eheliche Verhältniſs mit einem Manne. Weib und Mann sollen ihre höchste Entwiklung als Weib und Mann nur in der Ehe erhalten.

Bevor Mann und Weib sich zu der wahren Männlichkeit und Weiblichkeit erheben, schwanken sie zwischen der Geschlechtseigenschaft. Männer gerathen weibisch und Weiber männlich, bis sich die Heroine und der Genius zu Einem Göttlichen verähnlichen und vereinen.

Die innere Verschiedenheit beginnt früher bei dem Manne als bei dem Weibe, das sich nur physisch früher (doch nicht in Hinsicht auf Schönheit rasch) entwickelt, in ihren Gefühlen aber lebt und sich in ihnen, wie natürlich, immer mehr gleich bleibt.

Zu der intellectuellen Seite richtet sich der Mann hin, zu der ästhetischen das Weib; doch zur praktischen Beide. Das weibliche Geschlecht ist in Hinsicht der wahren, praktischen Ausbildung nie ganz hinter dem männlichen zurükgeblieben. Ja man wollte es sogar schon das bessere nennen; allein dazu gehörten die Hindernisse, welche die Männer zu besiegen haben. Das unschuldigere war es gewiſs.

Die wahre Natur des Weibes hat man daher weit später — wo noch! — erkannt als die des Mannes und das Weib bald als etwas Untergeordnetes unter den Mann, bald als etwas Ueberirdisches betrachtet. Doch freilich hat man es auch noch lange — leider! auch jezt noch nicht — in seinen wahren, ihm angemessensten Verhältnissen, d. i. in erleichterten und in jeder Hinsicht harmonischen Ehen kennen lernen können.

Ueberhaupt hatten die Weiber, die mit den Kindern so viel Aehnlichkeit — ihre Unbefangenheit wie ihre passive Empfänglichkeit — haben, immer Ein Schiksal mit den Kindern. Gleichlange ward ihre Natur verkannt und unergründet, ihre Tiefe nicht geahndet, ihre naturgemässe Behandlung vernachlässigt. Indessen sind sie dafür auch weit mehr als die Knaben von den pädagogischen Experimenten und Beschleunigungsmitteln, wie vor mancher Verderbung bewahrt geblieben.

Die Vereinigung beider Geschlechter geschah in bestimmten Perioden, die sich genau an die allg. Gesch. der Menschheit anschliessen. So a) instinctmässige Vereinigung, erst milder, unbefangener, dann thierischer, wilder Sinnlichkeit. b) Willkührliche Vereinigung erst durch Weiberraub, dann durch politische Ehen. c) Freie Vereinigung der Herzen.

Das Alter kann beide Geschlechter zu einem Mannweibe, d. i. zu dem Menschen vereinen. Aeltern, vollends Grosältern neigen sich inniger hin zur Gattung, wenn auch nur in Hofnungen einer bessern Zukunft und in diesem Sinne zur Geschlechtlosigkeit. Beide Geschlechter haben die verschiedensten Umgebungen nur — in dem Mittage ihres Lebens, nicht am Morgen, nicht am Abend. „In der Wiege ist ihr Loos dasselbe; von ihr an trennt sich der Weg der Bildung in zwei anders beschaffene, wohl nur zu sehr getrennte Pfade. Der Mann ringt dann mit der Täuschung, [die er selbst macht,] er kann nur in diesem Kampfe gewinnen, aber er darf ihn wagen. Das Weib von Formen gebunden, von Zwang umringt, von List belagert und eingeschleiert von Unerfahrenheit, nimmt die [fremde] Verblendung meist erst dann wahr, wenn der verkappte Engel des Lichts sie in einen Abgrund stieſs.“ *) Sie, die in den Schatten häuslicher Verhältnisse als Mädchen aufblühen und als Gattinnen und Mütter gedeihen sollen, sie traten — endlich entlassen aus den Harems und Serails des religiösen Morgenlandes glaubensvoll hinaus in eine von Männern vergiftete Welt — sie, die doch den heiligsten Glauben der Menschheit bewahren sollen.

Auch diese Geschichte hat ihre Epochen, deren Eintheilungsgrund die relative Beurtheilung der wahren Eigenthümlichkeit und Vorzüge jedes Geschlechts — und zwar theils der äussern theils innern Stärke — ausmacht. Es sind aber bei dem wesentlichsten Bildungsmomente der Geschlechter, wie sie sich aus ihren wechselseitigen Verhältnissen hervorthun, dieselben Perioden beizubehalten, welche der Universalgeschichte der Menschheit zum Grunde lagen.

---

*) Das goldne Kalb. Th. IV. S. 338.

Allgemeine Bildungsepochen.

I. Erstes Zusammentreffen der Geschlechter ohne dauernde Vereinigung, mithin mit dem schwächsten gegenseitigen Einfluſs (Thiermenschheit.)

1) Ursprünglicher Naturzustand der Gesez- und Religionslosigkeit; — physische Berührung ohne seelenvolle Geselligkeit — hier herrscht natürlich auch Ehelosigkeit — oder höchstens die sogenannte wilde Ehe, ohne Ehebruch, ohne eigentliche Schaam und Keuschheit, ohne Kenntniſs des Verbrechens, des Incestus oder der Blutschande — gleich jenen, paarweise sich zusammenhaltenden Thierarten. Wirklich gibt es auch Sagen der berühmten Völker des Alterthums, der Aegypter, Phönizier, Griechen — von einer Zeit, wo Mann und Weib sich zufällig begatteten, sich trennten, ohne sich wieder zu suchen. Hier könnte man sich Polygynie und Polyandrie noch vereinigt denken.

Versezt man diese ersten Menschenformen noch in ein mildes Klima und ein fruchtbares Land, so konnten die Frauen, eines Schüzzers nicht einmal gegen die Thiere bei ihrem stärkern weiblichen Instinct bedürftig, leicht die Unabhängigkeit noch mit den Männern theilen.

Selbst die Befriedigung des Geschlechtstriebes störte diese Unabhängigkeit noch nicht; denn hier ward kein Gesez übertreten, kein Eid gebrochen. Das Gefühl der Schaam war noch nicht entwickelt. Trieb und Genuſs war aber auch hier noch getheilt, noch minder überspannt; der noch wache Instinct sezte hier noch eine Gränze.

Da saugte die Mutter ihr Kind; nachher pflegte es dasselbe; doch nur da und so lange es dringend nöthig war; alsdann wurde es sich selbst und seinem Instincte überlassen.

Ob aber gleich die Menschen dieser Periode noch nicht gepaart waren (vgl. oben S. 201.), so lebten sie dennoch nicht ungesellig, nicht ohne ihres Gleichen — nicht ohne sympathetischen Trieb.

Mann und Weib wurden zwar ohne Leidenschaft, doch nicht ohne Selbsterhaltungstrieb — den leichtsinnigen Kindern gleich. Beide hatten ohngefähr gleiche Fähigkeiten, ohne jedoch sich ihrer bewuſst zu werden.

Das Weib war dem Manne hier gleich; hier sogar vielleicht noch in thierischer, jedoch nicht wilder Geschlechtsbegier.

Dauer dieser Periode s. oben S. 213.

2. Schwankende Vereinigung des Geschlechts und einseitige Annäherung des weiblichen an das männliche. Erste Ungleichheit der Geschlechter. (Zustand der Wildheit oder der Jäger- und Fischerstämme.) Vgl. S. 215. f.

Hier ist die Vereinigung der Geschlechter eine schwankende. Bald wird das weibliche Geschlecht angezogen und dem Manne unterworfen, bald von dem männlichen Geschlecht abgestossen und dem

Manne überlegen. Hier findet sich, dann die erste merklichere Ungleichheit zwischen beiden Geschlechtern und das weibliche erscheint als das Schwächere; denn der Mann ist physisch stärker geworden und desto mehr fühlt er seine Stärke und sich, desto mehr sich als Herr und Gebieter alles schwächern Lebendigen. (Vgl. oben S. 246.) Jeder schwache Mensch, wie das Kind und der Greis, der Gefangene und also auch das Weib wird sein Unterthan, d. i. sein Sclave.

So gründet selbst die natürliche und ursprüngliche Schwäche des Weibes, die periodische Entwiklung ihrer Natur, ihre Geburten, selbst ihre Abhängigkeit wie ihre erste treuere Anhänglichkeit an den Mann, welche er mit Genuſsgier verwechselt. Daher die unverschuldete, lang dauernde Herabsezzung und Geringschäzzung der Weiber. Seinem Schuzze preis gegeben, kommt das Weib unter des Mannes unbedingte Herrschaft und Gewalt, der sie sich nicht entziehen darf.

So wird das Weib des Mannes Besizthum, wenn auch noch nicht unbedingt und ausschliessend als solches betrachtet. Das Weib erhält zwar einen Werth, doch nur als Sache und es kann und wird eben so verkauft, verschenkt, geliehen, gestohlen oder entführt wie jedes andre äussere Gut, was Vermögen ausmachte. Wird das Weib alt, so verstöſst er es.

Ist der Wilde vollends durch einen Himmelsstrich, der seine Subsistenz erschwert, oder seine Leidenschaft aufregt, von Rausch, Zorn, von Rache, von Eifersucht entbrannt, dann steigen die Miſshandlungen gegen das Weib, dann schlägt, martert, verstöſst und mordet er es wie der Herr die Sclaven — auch ohne alle Ursache.

So entsteht Polygynie oder Vielweiberei, doch anfangs noch eine ungebundenere, abwechselndere, — daher zugleich Weibergemeinschaft, wie Gemeinschaft der Güter (vgl. oben S. 244.). So lebten die Hölenbewohner und Fischesser an den Ufern des rothen Meeres (nach Diodor. Sic.), so die alten Massageten (nach Herodot.). Ja die alten Britten hatten (nach Cäsar) die Bündnisse von zehn bis zwölf Männern dadurch befestigt, daſs sie eine gleiche Anzahl von Weibern gemeinschaftlich nahmen, von welchen die Kinder dem gehörten, welcher die Mutter zuerst berührt hatte.

Was läſst sich aber auch Andres von Jägern erwarten? Ermüdet von der Jagd oder vom Hunger gedrükt sind sie für die Empfindungen der Zärtlichkeit und der Liebe noch gar nicht empfänglich.

Freiheit konnten aber auch die Weiber dieser Periode, noch wenig von der Natur begünstigt, nicht anders als ohne Schönheit und Liebenswürdigkeit seyn, was die Männer gegen sie gleichgültig stimmen muſste. Was konnten Weiber werden, die von Arbeit niedergedrükt, bei einer eingeschränkteren Beschäftigungsweise schmuzzig lebten, ja anfangs nicht viel wie Männer sich puzzen durften.*) Wirklich blieben die Frauen länger häſslich als der zwar rohere, aber rüstigere, sich mehr ausarbeitende

---

*) Robertsons Geschichte von Amerika Th. 1. S. 564.

Mann. Mit Hohn wird ihnen geboten; der Mann duldet nicht, daſs sie aus demselben Kruge trinken, oder in Gegenwart des Mannes stehen, oder nur knieend reden. Bei einigen Stämmen werden sie wie Lastthiere gebraucht, nur des Mannes Bogen, Pfeile und Gepäk zu tragen. Indeſs entsteht in dieser Periode schon eine stehendere Ehe, wenn auch zunächst nur einseitig. Von Seiten des schwächern abhängigern Geschlechts ist sie nemlich schon eine Art von bindendem Vertrage. Ein Mann wird zwar wohl noch mehrere Weiber besizzen, nicht mehr aber die Frau mehrere Männer; — wenigstens darf sie sich nicht ohne seine Einwilligung hingeben. Darin liegt schon eine Art von Familienleben, so wie Strafen wider den Ehebruch der Frauen. Dagegen können die unverheiratheten Mädchen ihrer Ungebundenheit ungestraft leben.

Welche Modificationen auch diese Herabwürdigung des zartern Geschlechts in der Polygamie annehmen mogte, dennoch erlitt es dadurch eine sehr tiefe Kränkung. Seine Persönlichkeit war aufgelöſst. Jede Anmuth der Mutter, jede Liebenswürdigkeit des Mädchens verschwindet ausser und in den Kerkern, welche Serails heissen. Und dennoch steht das Weib, troz seiner physischen und politischen Gebundenheit, in seiner Unterwerfung jezt schon höher als der Mann. Es hat die Tugend der Treue und Anhänglichkeit, wie der grössern Kinderliebe angenommen, wenn ihr auch jezt nur noch der Charakter der Beischläferin gelassen werden sollte.

Mildert sich ihr Schiksal nicht schon unter den Fischerstämmen, so sieht man zuweilen vor dieser Milderung sehr merkwürdige, wenn auch zum Theil nur überspannte, Aeusserungen weiblicher Stärke als die Folgen ihres Druks. Wenn die gelungenste Unterdrückung in den Haremskerkern nur etwa List und Cabalen erzeugen konnte, so konnte der empörende Druk noch einen ofnen Widerstand zum Ausbruche bringen. Nur der Krieger, der Tapfre gilt ja in dieser Periode. Daraus läſst sich theils der Heroismus, theils die Herrschaft der Frauen mancher Stämme erklären. Um sich den grausamsten Miſshandlungen zu entziehen, konnten sich entschlossene Weiber gegen ihre Tyrannen verschwören, vollends wenn diese zugleich jene sich unentbehrlicher hatten fühlen lassen. Hatten sie sich gerächt, so konnte die Weiberschlauheit (die — nach der Sage von der Eva älter ist als die Männerklugheit) leicht ihre Unabhangigkeit durch ihren Muth und ihre Unerschrockenheit behaupten. Dies ist unstreitig die historische Grundlage der Sagen von den Amazonen, der von Männern getrennten und zur Jagd und Raub genöthigten Weiber, am nördlichen und südlichen Fuſs des Caucasus. So die Sagen von Skjoldmön, der Schildjungfrauen in Norwegen.

Ja bei weichlich gewordnen Männern, kann bereits hier eine Gynäkokratie entstehen. So haben die Weiber nicht blos viel Ansehen, sondern auch eine Art von Vorrechten in Nordamerika unter den Stämmen der Huronen. Die Weiber werden eben so weniger hart behandelt, sondern fangen sogar zu tyrannisiren an. So die Calmücken, Kamtschadalen, Lappen, Tungusen, besonders die Bewohner der ladronischen Inseln. Auf diesen Inseln hat der Mann nichts, als was ihm die Weiber überlassen, welche allein in hauslichen Dingen verfügen, auch ihre Manner schlagen und verstossen. Auch in Hindostan herrschen die Weiber mit seltsamen Vorrechten.*) Nur wo sie als Monarchen auf Thronen zu herrschen glaubten, da herrschten gröfstentheils, obschon oft ganz im Stillen, Männer. So werden in Malacca, Sumatra und Patana, die regierenden Frauen blos Königinnen geheissen.

Dennoch waren, troz aller unnatürlichen Behandlung die Frauen, wenigstens eben so sehr in der Cultur (wenn auch in einer andern Art von Cultur) auch in dieser Periode fortgeschritten als die Manner.

3) Dauerndere Vereinigung der Geschlechter und technisch- ästhetische Annäherung der Geschlechter (Zustand der Barbarei oder der Nomaden und Hirtenstämme). (Vgl. S. 269.).

Hier erwachte selbst in den Männern ein sympathetisches Gefühl, mehr Scheu und Schonung der Schwächern, der Thiere, der Alten, der Kinder, der Fremden und so auch der Frauen. Der Geist der Erhaltung machte milder und machte jedes Eigenthum, jeden Besiz, also auch den der Frauen, dauerhafter.

Die

---

*) S. die Citata bei Meiners Gesch. der Menschheit S. 183. k.).

Die beginnende ruhigere Lebensweise, regelmässigerwerdende Beschäftigung und bestimmtere Lebensordnung, die nicht mehr sorgsam umherschweifen lassen, machten alle Gefühle des Mannes sanfter und milder und veredelten sonach zuerst den Geschlechtstrieb zur Geschlechts-Neigung, oder wenigstens zu einer milderen Leidenschaft. Die erweiterten höhern Bedürfnisse, die beginnende Vervollkommnung der technischen Künste und die Viehzucht bringt auch eine glüklichere Epoche für das weibliche Geschlecht näher.

Jezt entsteht allmälig die monogamische Ehe. Eifriger werden jezt Mädchen zu Hausfrauen begehrt. Eifrig werden sie gesucht und sogar theuer erkauft, obgleich der Jüngling seine Braut erst dann heimführt, wenn er sie durch Jahre von Arbeit (wie Jakob) erworben, oder sich selbst einige Güter zu erwerben gewufst hatte. Daneben konnten noch einige Beischläferinnen, jedoch nur als Sclavinnen, und wohl auch abhängig von der Patriarchin, fortdauern; zum Theil auch bei grossen Reichthümern noch Vielweiberei.

Durch das stetere oder wenigstens öftere Beisammenseyn und Wohnen gewöhnt sich Mann und Weib mehr an einander, und sie lernen so ihre gegenseitige Unentbehrlichkeit zur Führung eines nun schon begründeten Hauswesens fühlen. Das Familienglük wird mehr gefühlt und die geordnete Haushaltung dient zum Mittel dazu.

Mit diesem hing auch die Freude an Kindern und diese wieder mit Ahnenstolz und der grössern Gewiſsheit der Vaterschaft von Seiten des Vaters zusammen. Kinder wurden ein Theil des Reichthums, doch aber auch zugleich ein innigeres Band der Familien.

Mit dem Werthe der Frauen stieg auch ihr Ansehen und besonders mit ihrer Fruchtbarkeit. Man suchte keine andre Ehen als fruchtbare; kinderlose haben für sie kein Interesse; daher waren bei manchen Stämmen noch die Eheproben oder wenigstens Probenächte eingeführt, die sonach aus einer sehr ernsten Rüksicht ihren Ursprung herleiten. Daher erhielt sich in Europa noch späthin diese Sitte, wie in einigen Gegenden Deutschlands, in der Schweiz, die man Fügen nannte; — gewiſs in der einen Hinsicht eine sehr ehrwürdige Sitte.

Unter diesen Völkern ist Ehebruch an, wie von einer Frau etwas Unerhörtes, und eheliche Treue ist die heiligste Pflicht. Eben dadurch gewöhnt man sich aber allmälig, die Keuschheit als die nothwendigste Tugend, auch der Mädchen, zu denken. So entwickelt sich in dieser und der folgenden Periode besonders die holde Schaam als die wahre Jungfräulichkeit der Seele — eine scheue Zurükhaltung, welche nun auch durch Verhüllung des Körpers genährt wird. Die Brüder werden die Beschüzzer der Mädchenunschuld ihrer Schwestern, wie ihre Verheirather und Vorsprecher.

Die Verheirathungen geschehen in dieser Periode nicht bloſs unter Mitgliedern desselben Stammes, sondern noch enger und am meisten unter den,

oft sehr nahen Verwandten. Konnte sogar unter den alten Persern ein Bruder seine Schwester; ja ein Sohn seine Mutter ehelichen.

Mit der Achtung der Keuschheit steigt auch die Eifersucht, denn der ausschliessende Besiz wird nun — doch immer zunächst vom Manne an dem Weibe — gefordert. Schon ist es ein grosser Vorschritt der Volksstämme, wenn sie Jungfräulichkeit hoch achten.

II. Eheliche Verbindung der Geschlechter, und beschränktere und schonendere Unterordnung des weiblichen Geschlechts unter das Männliche.

(Vermenschlichung theils der ackerbauenden, theils der handelnden Völker).

a) Wo der Ackerbau zur Hauptbeschäftigung geworden ist (s. oben S. 284.), da fixirt er den Menschen noch mehr, nicht blos an das Land, sondern auch an sein Haus. Mit der Vaterlandsliebe erhält die Familienliebe noch mehr Gehalt.

Jezt werden die Frauen mehr Gattinnen und Gehülfinnen des Mannes. Erhob der Mann seine Gattin zunächst auch nur aus Interesse des Nuzzens, so wird sie doch jezt Theilnehmerinn an seinen Sorgen und sie genieſst von nun an mehr Achtung. Dennoch bleiben sie immer in Abhängigkeit von dem Manne, ja selbst in Zwangsverhältnissen; am meisten in heissen Himmelsstrichen, wo sie früh reifen und verblühn; anders in mildern.

b) Verbreitet sich unter den ackerbauenden Völkern der Handel, so beginnt die erste leiseste mittelbare Unabhängigkeit der Frauen. Die Weiber erhalten mehr Beschäftigung, welche zur Quelle des Unterhalts und der Industrie werden. Ihr bisher unbekannter Werth gewinnt durch das Eigenthum, welches sie wenigstens erwerben helfen können. Die Frau hört wirklich auf, die Sclavinn des Mannes zu seyn, dessen Arm sie nicht mehr allein erhält; ja im Einzelnen erhält sie sogar Macht über den luxuriösen oder schwachen Mann. Dazu kommt die vermehrte Zahl ihrer Mittel zu gefallen und ihre Schönheit zu erhöhen. Stehen diese Reichen überdies einer aristokratischen oder monarchischen Regierung vor, so ist der Einfluſs der Weiber noch beträchtlicher.

Da jezt die Hindernisse der Ehen sich vermehren, so erhält die Geschlechts-Neigung schon mehr Heftigkeit; — daher auch stärkere Eifersucht statt findet.

Unter Handelsvölkern werden die ehelichen Verbindungen mannigfaltiger als unter den ackerbauenden, in welche Fremde minder einheirathen können. Gesezgeber erhöhen das Gefühl des Abscheus vor Blutschande auch durch Verbote.

Der Einfluſs des weiblichen Geschlechts zeigt sich aber hier am wohlthätigsten und kräftiger als in der spätern Periode.

Wie zum Theil noch unter den Britten so waren unter den Griechen und Römern die Gränzen, welche das weibliche Geschlecht von öffentlichen Gesellschaften zurückhielten, auf die Bildung der Frauen und ihre Hauslichkeit sehr wirksam. Erst

in den macedonischen Fürstinnen nach Alexander, traten Weiber von hohem Rang auf die Bühne der Politik und hörten auf, Weiber zu seyn; so auch in Rom. Bei griechischen Dichtern, so wie schon in der uralten Mythologie und im Homeros, finden wir die Weiber mehr männlich dargestellt, in den Tragikern die sanfteren Gefühle der Hauslichkeit und Kindesliebe. Die attischen Gesezze standen in der würdigen Behandlung des weiblichen Geschlechts Andern nach, da sie die Weiber in Gynäkeen sclavisch erziehen und die Niedrigkeit des Gefühls erhalten liessen. Wie anders die Achtung der Spartaner für ihre Frauen, die ihrem Vaterlande Bürger schenkten, wie im alten Rom! Die erste Spur geistiger Bildung der Frauen verriethen allein die Hetären.

Unstreitig lag in jenen Verhältnisse der Geschlechter unter den Griechen noch ein Rest des Orientalismus. Beide Geschlechter wurden eigentlich nicht durch einander gebildet.

Groſs sind die Verdienste des Christenthum's, nicht blos um das Menschengeschlecht, sondern auch um die Geschlechter, und insbesondere um das schwächere und zartere. Sie, die Religion der Menschlichkeit, und Menschenachtung gestand dem weiblichen Geschlecht gleiche Rechte, mit dem männlichen Geschlecht vereint, zu. Seine Befreiung von dem orientalischen Zwange wurde durch das Evangelium eingeführt. Von nun an bildete sich ein freierer Umgang zwischen den Geschlechtern.

Bei dem nordischen Heroismus der alten Hochschotten, denen Ossian sang, war zärtliche

Herablassung und groſsmüthige Schonung, welche der Tapfre dem schuzbedürftigen Geschlecht angedeihen lieſs, ein ganz charakteristischer Zug.

Schon darin sah man den Rittergeist aufdämmern, dieses Gemisch von Religionsschwärmerei, Verliebtheit und Tapferkeit. Da erhielt die Geschlechts-Neigung nun einen zärtlichern Charakter; religiöse Schwärmerei sah in der Keuschheit den höchsten Werth.

III. Aesthetische und moralische Vereinigung der Geschlechter, und Erhebung des weiblichen Geschlechts neben dem männlichen.

(Verfeinerung — Versittlichung).

Die Periode der Verfeinerung begann schon in den lezten Erscheinungen der Vorigen. Die Sinnlichkeit wurde vergeistigt, gemächlicher ward das Leben; der Sinn für das Schöne erwachte stärker. Hier erscheint nun das weibliche Geschlecht als das Zartere.

Der verfallene Rittergeist sezte seine Erscheinung fort an den Höfen der neueuropäischen Könige. Franz I. in Frankreich berief zuerst Damen an den Hof, welche vorher in alten Burgen eingeschlossen lebten. Nachahmend folgten ihm Europens übrige Monarchen. So wurde diesem Geschlecht ein sichres Ansehn und eine grössere Freiheit zu Theil.

Diese neueuropäische Weiber-Cultur hatte ihre gute wie ihre schlimme Seite, je nachdem sie mit Verfeinerung oder Ueberfeinerung gepaart war. Zu der guten Seite gehört vor Allem die Annäherung der Geschlechter. In dem Umgang mit Weibern milderte sich die Roheit der Männer; unbefangener ward die Eigenthümlichkeit der weiblichen Natur untersucht, ihr wahrer Werth geachtet, ein geebneteres Verhältniſs der Geschlechter vorbereitet. Diese vortheilhafte Seiten trafen vorzüglich die Britten und Deutschen.

Die schlimmere Seite konnte sich nur in der Ueberfeinerung zeigen. Da hat die neueuropäische Cultur die männliche Natur durch die weibliche verzärtelt. Durch die Entmannung der Männer, oft schon in den Jünglingen, durch ihre weichliche Nachgiebigkeit ist die kränkliche Reizbarkeit und launische Herrschsucht des Weibes gestiegen, und der Sieg desselben durch die im Manne entstandene sinnliche Lüsternheit hie und da entschieden worden. Sollten doch schon in Provinzen des medischen Reichs, nach Strabon, Frauen sich Serails von Männern halten; kann doch auf der Küste von Malabar Ein Weib zwölf Männer besizzen und als seine Sclaven betrachten. Vorzüglich haben die Franzosen dieses kindische Benehmen durch ihre Schriftsteller erhalten.

Das Suchen der Geschlechter hat hier zunächst in einer verfeinerten Sinnlichkeit seinen Grund. Was wird erst bei dem tiefern Verfall der Sitten! Sagt doch selbst Walkenaer, ein Franzose (p. 395.): die Geschlechts-Neigung ist ein Fieberdelirium und daher eine Ausschweifung geworden. Die Schranken der Annäherung werden je mehr und mehr niedergerissen, welche anfangs die

Religion heiligte. Die Vereinigung der Geschlechter wird selbst durch Wegräumung der Hindernisse aller der Illusionen beraubt, welche sie versüſsten.

Die Frauen verlieren in der Verweichlichung alles Ansehen, und die zarte Schonung bei den Männern; mit den Ehescheidungen nimmt auch die Ehelosigkeit zu. Nun gibt es aber keine kränkendere Demüthigung für das zartere Geschlecht als, unverheirathet zu bleiben, diese traurige Folge der überfeinen Cultur, der Schwelgerei und Sittenlockerheit.

In der Periode der Versittlichung finden wir dagegen weder blos physische noch blos geistige und sentimentale, sondern vorzüglich praktische Annäherung und moralische Vereinigung der Geschlechter. Beide Geschlechter erscheinen als menschlich. Es zeigt sich innere und äussere, moralische und politische Beiordnung zu den höhern Zwecken der Menschheit.

Wahre Achtung der Frauen und innige Scheu vor Verlezzung ihres sittlichen Zartgefühls und ihrer leichtverlezbaren Schiklichkeit muſs an die Stelle einschmeichelnder Gefälligkeit treten. Die sittliche Erziehung der Töchter aber darf weder dem Nothbehelfe einseitiger Geistescultur noch der Ausbildung der Kunsttalente weichen.

So wird erst die aus der Geschlechtsneigung aufkeimende und sich befestigende Liebe die ächte Männlichkeit und Weiblichkeit ausbilden, der höhern Menschlichkeit unterordnen, und so Beide über ihr Geschlecht zur Gattung erheben! Ein Vorzug des weiblichen Geschlechts wäre unbedingte Hingebung und gänzliches Anschmiegen an den allein selbstständig gedachten Mann so wenig, daſs es vielmehr Charakterlosigkeit seyn würde. Wahr und schön ist nur sanfte Männlichkeit und selbstständige Weiblichkeit.

Alles strebte der Cultur entgegen. Diese muſste einen Werth haben, sie, welche allein die Tugend begründen läſst. Fast scheint es, als ob die Natur selbst die Entwiklung unsrer Vervollkömmlichkeit nur bis auf einen gewissen Punct sezzen wollte und den stolzen Versuch, sich höher zu schwingen, mit dem Verluste unsrer Glükseligkeit bestrafe. Grosse Gesellschaften vereinen später die Menschen, und sie sind dem Einzelnen vielfach nachtheilig; allein dies befördert auch vielfach die Vollkommenheit der Gattung.

Man hat das unendliche geistige Leben und so auch seine Entwiklung mit etwas Körperlichem bezeichnet, mit einem Gange, seine Hemmung mit einem Stillstande, seine Auflösung mit einem Rükgange zur Erde.

Abgesehen von diesen Tropen, so erscheint doch in der weiten lebendigen Natur jede Hemmung des Lebens als Räthsel. So sehr Alles sich immer stärker zu verlebendigen scheint, so scheint doch fast eben so Vieles zu sterben. Die Pflanze welkt oft in der ersten Knospe schon; der Baum, der kaum geblüht, verdorrt; das kaum geborne Junge des Thiers geht ein.

Daſs die Gattung, und zwar in ihrem menschlichen Charakter fortschreitet, ist kein Factum der Erfahrung, sondern ein Postulat und eine Ueberzeugung der Vernunft. Denn a) das Ideale erscheint nirgends in der Endlichkeit; das Mögliche wird nie ganz wirklich. b) Das Innerste und Höchste erreicht keine Beobachtung, c) Die Anlagen an sich verrathen nur ein Bestimmbares, aber kein bestimmtes Ziel. d) Die Geschichte, auch selbst der alten Zeit, ist zu unvollständig und gibt nur die Mittel zu den Zwecken des Menschen an. Daher aber glauben die meisten empirischen Historiker nicht an ein Fortrücken der Menschheit.

Wenn hier noch ein Zufall zu walten scheint, so bietet sich fast ein nothwendiger Cyklus in diesem Aufstreben und Niederstreben dar. In der grossen Natur wechselt Geburt und Tod, in der Pflanze Blühen und Verblühen, im Menschen das Aufwachsen und Einkriechen, das Alt und das Jung werden. Wie sehr wird es daher nöthig, hier das Werk der Natur von dem Gemächte der Unnatur und Künstelei zu trennen!

Stillstand ist schon an sich nur ein Bild, in dem lebendigsten Erdenseyn aber, in dem menschlichen, eigentlich genommen, sogar ein leerer sich aufhebender Begrif.

Stillstand wird entgegengesezt dem Fortgange d. i. dem Nichtvorwärtsgehen; sonach müſste es ein schwebender Mittelzustand seyn, allein dem Nichtvorwartsgehen steht auch das Zurükbleiben entgegen. Ist nun Fortgehen nur ein bildlicher Ausdruk für rastlose und sogar aufstrebende, mithin besonnene Thatigkeit, so würde das Zurükbleiben Unthätigkeit seyn müssen. Sonach wäre Stillstand entweder die Unthatigkeit der noch nicht entbundenen oder der gehemmten und beschränkten oder der geschwächten oder der verstimmten, d. i. der zweklos wirkenden Kraft, oder der erkrankten, d. i. der zwekwidrig wirkenden Kraft und zwar des Gefuhls oder des Geistes oder des Willens.

In diesem Sinne ist jeder Stillstand ein Rükgang und nur in diesem Sinne ist Stillstand tropisch moglich. Der Stillstand kann allerdings entweder total oder partial seyn — und hier gibt es unzahlige mogliche Verhältnisse. Er kann dauernd oder momentan seyn — wirkt in mannigfaltigen Graden. Er kann aber auch vorzüglich seyn: unwillkührlich oder willkührlich, äusserlich oder innerlich veranlaſst, und innerlich von den niedern oder höhern Kräften — mithin bewuſstlos oder besonnen veranstaltet.

Zu den unwillkührlichen Stillständen gehört der Schlummer, die Entkräftung nach Anstrengungen, die Ruhe nach der Arbeit — das Staunen bei Ueberraschung.

Zu den willkührlichen rechne man die Momente der selbstgewahlten Musse, das Besinnen, diese Reflexion auf sich selbst in Stunden der Selbstprüfung,

das Festhalten seiner selbst, der Rükblik in die Kindheit, das Zurükwünschen.

Unter diesen willkührlichen sind die nothwendigen Stillstände nie Schwäche. Vielmehr stählt sogar ein gewisser Stillstand die Kraft der Selbstbeherrschung, fördert sogar den Fortgang, ja fördert ihn sogar durch Rükgang, namentlich in der Kindheit — zur Anlage, — und ist sogar Naturveranstaltung, gleichsam Verjüngung der Kraft.

Dagegen ist das Zufällige in dem Willkührlichen das Unnatürliche, und dies ist das leichtsinnige und unbesonnene blinde Leben, d. i. das Ueberlassen an die niedern thierischen Triebe, ein wahres Stagniren in dem Chaos, aus dem der Mensch sich erheben sollte. Dies überhaupt dann, wenn das Streben und noch mehr das Aufstreben aufhört, z. B. im Fühlen — das Schwelgen, welches abstumpft, — im Vorstellen, das Spielen mit dem Product desselben.

In diesem Sinne kann der Mensch nicht stillstehen und gibt es weder Stillstand noch Rükgang, sondern Zurükbleiben auf seinem Puncte — übermässiges Beschränken auf diesen, Verwöhnen an diesem.

Jeder Nichtgebrauch, wie jeder falsche Gebrauch einer Kraft bewirkt Abnahme oder Schwächung der Kraft bis hinab zur Fähigkeit, ja bis zur Anlage. Der Mensch kann dann diese Kraft nicht fühlen, sich mithin in diesem Kreise nichts zutrauen. Wie das Nachlassen einer Feder sie zurükspringen macht, so das nachlassende Streben. Doch kann es nie totale Verthierung geben, auch bei dem Wahnsinnigen nicht. Unmöglich ist ein stätiger Rükgang zum Schlechtern. Die Menschen entarten nie ganz und die Verwilderung hat ihre Gränzen.

Erfahrung und Geschichte geben uns keine Auskunft und nicht an und ausser den Erscheinungen wird die Erkenntniſsquelle gefunden. Die Geschichte der ganzen Menschheit ward noch niemals geliefert, und der Wille hat kein Schema. In dem Menschen liegt hier der Entscheidungspunct. Was vermag der Mensch nach seiner Anlage, was soll er werden? Hier wiegen Vernunftschlüsse alle Erfahrung auf. Die Vernunft zeigt uns a) den Zwek der menschlichen Anlagen; b) sie bestätigt die allgemeine Möglichkeit des Erreichens dieses Endzweks für die Selbstthätigkeit jedes Individuums. Es darf sich der Philosoph nicht auf die Erfahrung berufen, wenn er den Zwek der ganzen Menschheit im Auge behält.

Es kann die Menschheit nicht zurüksinken; denn sie vermag eigentlich auch nicht fortzuschreiten, das heisse, über ihre Grenzen hinwegzuschreiten; ja sie soll gewissermassen zurükgehen. Zur Kindheit sollen wir alle zurükschreiten, d. h. uns festhalten an unserer ursprünglichen Naturschranke. Dies ist der nothwendige Stillstand. Der Mensch soll seinen Standpunct nie aus dem Auge verlieren. Nur in einzelnen Individuen zeigt die Menschheit das Göttliche im Kampfe mit den sinnlichen Schranken, und partiell ist jede Entwiklung. — Der

Mensch kann ferner nie aufhören, Mensch zu seyn, d. i. nicht blos schwacher, sondern auch starker. Auf jeder Stufe beurkundet sich seine Perfectibilität. Die Erzeugung eines guten, reinen Willens ist die Hauptsache und dazu haben alle Menschen Eine moralische Anlage. — Kein Mensch bleibt blos Keim; auch der Böse muſs sich verändern; seine Gränzen treiben ihn zurük in die Sphäre des Göttlichen in und ausser seiner Natur. — An diesem festgesezten Gange, an diesem Naturgesez vermag endlich kein Gesezgeber, kein Gewalthaber zu ändern. Ueber das Ganze als eine Reihe von Ursachen und Wirkungen hat der einzelne Mensch nicht Gewalt.

Es ist die Menschheit nicht zurükgesunken. Jedes Sinken ist Schein, Selbsttäuschung. Die gepriesene Griechen- und Römercultur wird übertroffen von der Neuern.

Es wird die Menschheit nicht zurüksinken; die künftigen Fortschritte sind angelegt einmal, subjectiv, in dem Triebe für die Unendlichkeit, dann, objectiv, in der Unendlichkeit der Erfahrung und der immer fortschreitenden und fortzusezzenden Analyse. — Die Menschheit ist zur Unendlichkeit berufen durch Ziel und Trieb und Kraft. Der Glaube an Fortdauer, an Fortrücken und an Gott ist Eins. Zurükbleibende Hindernisse dienen als Stachel der Thätigkeit; sie läutern die Kräfte und Mittel. — Erreicht wird das Göttliche, als Ideal aller Lebendigen im All nie, nur von Jedem geahndet; betastet, besessen, geerbt wird es von der Menschheit nicht; aber wohl werden ihre einzelnen Theile von ihm ergriffen, und jeder Einzelne ringt nach ihm, auch wo er's verkennt. In der Brust stirbt er nie aus; es ist ewig. Und jeder hegt ein Vorgefühl der Unendlichkeit, und alle werden den Himmel auf unerer Erde anerkennen, die in dem Menschen nicht die Meinung, sondern das Herz fassen.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES

This book is due on the date indicated below, or at the expiration of a definite period after the date of borrowing, as provided by the library rules or by special arrangement with the Librarian in charge.

DATE BORROWED	DATE DUE	DATE BORROWED	DATE DUE
	OCT 15 1951		
	NOV 15 1951		
due Jan 8, 1952 (PA)			

C28(251)100M

193C25 I6
Carus
Nachgelassene Werke
SEP 14 195 R W Hunt Co. J.

COLUMBIA UNIVERSITY
0032143451

VOLUME 7

193C25 I
7

Columbia College
in the City of New York.
Library.

1754

Special Fund
1894
Given anonymously.

Friedrich August Carus

Professors der Philosophie in Leipzig

Nachgelassene Werke.

Siebenter Theil.

Moralphilosophie und Religionsphilosophie.

Leipzig 1810
bei Iohann Ambrosius Barth
und Paul Gotthelf Kummer.

Friedrich August Carus

Professors der Philosophie in Leipzig

Nachgelassene Werke.

Siebenter Theil.

Moralphilosophie und Religionsphilosophie.

Leipzig 1810
bei Iohann Ambrosius Barth
und Paul Gotthelf Kummer.

Vorrede.

Die Verpflichtung eines Herausgebers ist, wie die Forderungen, welche an ihm gethan werden, verschieden von der auf einen Verfasser gerichteten, und hat dieser sich zu sichern gegen Widerspruch, so hat jener sich frei zu machen von Zumuthung, welche zu Miſsdeutungen führen könnte. Auch hat er nur in gewisser Hinsicht das Wort des Verfassers zu führen, und ist diesem die Rede nicht mehr vergönnt, ihn so einzuführen, wie er es selbst thun würde. Ich habe in dieser Hinsicht schon einigemal gesprochen; deshalb bringe nur ein kurzes Vorwort diesen Band von Carus hinterlassenen Schriften als den Lezten an die Leser. Ich glaube nicht nochmals Rechenschaft geben zu müssen über das gleiche Verfahren, durch welches die früheren Theile erschienen sind; bei Keinem wurde die vorauszuschickende Prüfung unterlassen und zur Herausgabe eines Jeden bestimmte das Urtheil kundiger Männer. Unter die Ansicht, welche in Hinsicht der Er-

189113

scheinung überhaupt vorausgestellt war, nun jede einzelne dieser Reliquien zu stellen, nach ihr zu ordnen oder das Geordnete dem Druk zu übergeben, war die Forderung an den Herausgeber; er muſste dann von selbst seine Beistimmung geben, wenn er in einer näheren oder weiteren Beziehung auf Vollendung und Systematik der Wissenschaft die ihm übergebenen Materialien brauchbar und einer ausgedehnteren Kenntniſs werth fand. Diesem glaube ich, so viel es möglich war, nachgekommen zu seyn, und das Urtheil der Kundigen mag die Entscheidung über diese Gränzsezzung liefern.

Die Freunde des verstorbenen *Carus*, welche von dessen Bearbeitung der Moral- und Religionsphilosophie wuſsten, fanden ihren Wunsch, daſs sie und Andre mit denselben vollständig bekannt werden möchten, mit der guten Sache der Wissenschaft vereinbar. So erscheint auch diese. Meine Hand hat Nichts verändert, noch ergänzt. Wird man nun den richtigen Standpunct finden, von wo aus sie beurtheilt seyn will und auf dem sie ihren unläugbaren Werth anerkannt finden kann, so wird das Urtheil, auf den Geist des Ganzen sich hinwendend, ein gerechtes seyn, und dazu bedarf es keiner grössern Vorbereitung, oder vorauszuschickender Winke. Auf *Carus* Vorlesungen über Moral werde ich unten noch einmal zurükkommen. — Vielleicht wird man an der Wahl eines so allgemeinen Titels anstossen und ihn nach dem

Verhältnisse des Buchs zu einem durchgeführten System tadeln. Wenn ich auf der einen Seite eingestehe, keinen besseren gewuſst zu haben, so bin ich auf der Andern überzeugt, daſs es sichrer sey, den Leser da, wo die Sache eine mehrfache Ansicht zuläſst, von einem vielleicht unbestimmt scheinenden Namen zu der bestimmteren Sache selbst zu führen, als ihn durch die schnell hingeworfenen Namen: System, Umriſs u. s. w. auf ein falsches Urtheil vorzubereiten.

Und so könnte ich mich nun von dem Leser Carus'scher Schriften trennen; allein hier am Schlusse mahnt mich noch ein am Anfange gegebenes Wort, dessen willige Lösung mir nicht schwer fallen kann. Ich versprach den Freunden des Verstorbenen, noch einmal von dessen Leben zu sprechen, ihnen, die allein, nemlich wahr und unbefangen über seinen Werth urtheilen, das Bild, welches in ihren Herzen fortleben wird, auch durch den Buchstaben der Darstellung noch einmal zurükzurufen. Von der Biographie, wie sie freilich selten verwirklicht worden ist und werden kann, schwebt mir eine höhere Idee vor, als daſs ich folgende Zusammenreihung einzelner Züge mit diesen Namen bezeichnen könnte. Man erwarte nur einzelne gesammelte Blicke, gerichtet auf das Leben eines Mannes, welcher, wäre in seinem Tode zugleich die Auflösung seiner für das Leben gewählten Aufgabe offenbar geworden und hätte der Richtung seiner Wünsche nicht eine höhere Hand vorgegriffen, auch der Bemühung eines Biographen gewiſs werth war; denn wo die Besonnenheit und innere Einheit das belebende Princip eines freien Strebens ausmacht, da wird das Leben zum Musterbild, ohne selbst Muster seyn zu wollen. Nicht jedes individuelle Leben nemlich kann zum Gegenstand der Biographie dienen, wie nicht jeder Mensch zum Gegenstand der Geschichte wird. Zwar ist, wenn die Biographie ein in sich beschlossenes Ganzes voraussezt, die Erreichung eines vermeinten Lebensziels und die Realisirung einzelner vorgesezter Plane noch nicht das würdigende Kennzeichen — denn wo möchte der menschliche Geist sein Ziel in der endlichen Schranke nachweisen —; allein wo das Schiksal, das Verhüllte und Verhüllende, seine Macht durch Tod und Abrufung dann schon ausspricht, als die volle Kraft noch nicht die Form ihrer Erscheinung erfassen und so sich gestalten konnte, da ist's nicht möglich, dem Beschauenden, der Alles nur in seiner Beschlossenheit ergreift und nur in den Werken das Bild des Wirkenden sucht, ein ganzes Leben als eine treue Urkunde vorzulegen und statt flüchtiger und ungekannter Wünsche die festerfaſste Wirklichkeit, statt innerer Regung die That darzustellen. Wenn aber auch die eigentliche Biographie, die nicht blosse Naturbeschreibung ist, sich lossagen muſs von der Darstellung fragmentarischer Erscheinungen einer geistigen Kraft, die doch an sich

nimmer nach Maass und Graden gemessen werden kann, so fassen dagegen einzelne Blicke das Charakteristische auf und können, statt das Gewordenseyn der Natur aufzufassen, an ihren Willen zu werden sich begnügen. Wo uns dann, nach einem Verluste des Freundes und Gekannten, die Bewunderung nicht ganz mit dem Schiksal zu versöhnen vermag, da vermag es die Liebe, welche die treue Gefährtin der Trauer ist, und wir überschauen dann gern wiederkehrend das Leben, dessen Deutung uns zwar dunkel bleibt, welches aber in seinen abgerissenen Einzelheiten uns erhebt und rührt. Darum kann die Sprache des gemeinen, d. i. des gewöhnlichen Urtheils ein solches Leben wol weniger interessant finden, während es für den, welcher schon im Beginnen und im Aufstreben selbst eine Reihe künftiger, so vorbereiteter Thaten verwirklicht ahndet, sehr lehrreich ist. Carus Leben war ein solches, gleich einem durch Unfall gestörten Drama. Es mögen seine Freunde, die nicht fragen werden, zu was es diene, daſs ich schreibe, diese wenigen Blätter als Gabe der Freundschaft aufnehmen, sie mögen sich selbst ersezzen, was dem Bilde an Umriſs und Farbengebung mangelt, und bei dem Merkmale der flüchtigen Darstellung sich daran erinnern, daſs man, wo des Herzens Interesse im Spiel ist, nicht lange auf Gedanken sinnt, und man für Freundes Sache auch flüchtige Augenblikke einer beschränkten Musse ergreift.

Von den frühesten Verhältnissen, in welche das Leben den Menschen aufnimmt, kann dem Urtheile nur ein allgemeiner Charakter gegeben seyn; auf diesen aber muſs sich der Blik um so mehr wenden, je entscheidendere Bestimmungen aus seinem stillen, verborgenen Wirken hervorgehen. Das Wohlthätige dabei wird gewöhnlich in den Urtheilen nach geringem Maasse angeschlagen, das Schadende bald in der Ueberwindung des höhern Alters nicht mehr geahndet, bald mit späterer Schuld belastet. Darum wird auch der Sieg der Freiheit über das Nothwendige nur selten, und seltner noch in seinem ganzen Umfange erkannt. Nicht der trennende Scharfsinn entdekt hier einzig das Wahre, vielmehr lassen sich die leisen Stimmen der im Menschen sich regenden und bildenden Natur nur in dem Wiederhall einer eignen harmonischen und rein erhaltenen Brust vernehmen. Es wirken aber jene frühesten Bestimmungen so geheim und ohne grosse Vorbereitung, wie die Natur ihren stillen Gang durchführt, daſs der Schein eines Angestammten, mithin Verdienstlosen und wol auch Nichtmenschlichen selten fern bleibt, im Gegentheil oft das Urtheil besticht, oder wenigstens nicht an der richtigen

Stelle herbeiführt. Wer allein und erst nach dem, was Grundsäzze in einem Menschen vermocht, beseitigt oder erhoben haben, diesen selbst würdigte, der würde ihn nicht ganz fassen; denn Grundsäzze sind nicht das Einzige, was ihn bethätigt, und früher, als diese gewonnen werden, beginnt des Menschen Leben. Wie an den Geist der Familie, der aus einem ursprünglich durch Liebe geschlossenen Verein hervorgeht, und der sich in der Person des Hausvaters darstellen soll, das Kind sich heraufbildet, ehe noch eine absichtliche Leitung seinen Willen gewonnen hat und gewinnen kann, wie die sich entfaltende Seelenkraft gleichsam aus dem Centrum ihre Radien entsendet, und diese dann entweder in der besondern, eignen und einseitigen Richtung fortgehen, oder von dem Bande der Peripherie verbunden werden: auch dies ist des beobachtenden Blickes und des prüfenden Urtheils werth. Sollten wir auch hierbei in manchem Leben nur auf Negationen treffen, so bezieht sich dieses nur auf die Aeusserungen, deren Grund dennoch ein Positives ausmacht. Nicht so aber in dem Leben des Mannes, von welchem folgende charakteristische Züge entnommen sind.

Friedrich August Carus wurde den 26. April 1770. zu Bauzen in der Oberlausiz als der älteste Sohn des Kaufmanns Friedrich August Carus geboren. Sein Vater war der

Zögling einer für uns altgewordenen Zeit, in der man, was für unsre Erzieher wenig Bedeutung mehr hat, von den Kindern sagte, daſs sie auferzogen seyen in Gottesfurcht. In dieser Zeit hatte sich dessen Charakter, der, nach festem Grundsazze, fortstammen sollte auf seine Kinder, gebildet und erhalten, und er war bei seiner lebendigen Thätigkeit ein frommer Mann, ohne zu den Andächtlern, die er selbst den Wahrheit suchenden Denkern entgegensezte, zu gehören. Die Thätigkeit des Geschäftslebens galt ihm Beruf, die Biederkeit verband sich in ihm mit der Sicherheit einer geprüften Erfahrung, und in der Frömmigkeit lag die Stärkung und Beseelung seines Lebens überhaupt. Wie er dies war, so zeigte es der Geist der Familie, der von ihm ausgegangen war, — ein Geist, welcher sich als ein — freilich nun entschwundenes — charakteristisches Eigenthum des Handelsstandes in der ältern Zeit zeigte, und vielleicht nur noch als Ueberrest altdeutschen Sinnes in einzelnen Familien der ältesten Handelsstädte im Norden gefunden wird. Die grosse Aufgabe des Lebens lag da noch in dem einfachen und nach dem Worte zu erfüllenden Spruche: Bete und arbeite, ganz ausgedrükt. Ein so beseelter Familienkreis, den ich als einen frommen bezeichnen möchte, nahm Carus als Mitglied auf, und wirkte in den ersten Bildungen auf ihn für desto grössere Dauer, je mehr er selbst sich absondern muſste von der gewöhnlichen Stimmung

der Umgebung. Früh regte sich in ihm der Keim eines blinden Ungestüms, und es suchten die Kräfte des Knabens irgendwo die Seite zum Durchbruch gewisser Fesseln, welche er selbst noch nicht verstand. Weil er Alles nach dem väterlichen Vorbild seyn sollte, so ergrif er leichter wol Seitenwege, um einmal doch zu seyn, was er wollte; daher der Schein von kindischer Hinterlist gegen Bruder und Freunde leicht auf manche seiner frühsten Aeusserungen fallen konnte. Isolirte ihn aber dies auf Augenblicke, so zog ihn die gleiche Stimmung der Familie, zu der er sich hätte auch wider Willen bekennen müssen, zum Mittelpunct zurük und er muſste einstimmen in den religiösen Sinn, durch den er geleitet ward. Sein Vater mochte richtig die Mittel väterlicher Erziehung gewählt haben, indem er durch Liebe, welche für die gleiche Gefühlsstimmung des Knaben entscheidend seyn konnte, leitete, durch väterliches Ansehen dem Geiste des Knabens eine der eignen Ueberzeugung gemässe Richtung gab. Weniger aber hat wol dieses zu erheben als jene zu leiten vermocht, da Carus Jugend eine ruhige, nicht im höhern Grade lebendige Natur verrieth. Um so mehr konnte das Ansehen in späterer Zeit geltend werden und ausrichten, wo sich Wille gegen Willen stellte. Hierbei, scheint es, hatte sein Vater stets die zwekmässige und richtige Temperatur getroffen, welche helle Blicke voraussezt, aber jeder Art von Regierung ohne pädagogische Künstelei eigen seyn sollte. „Alle meine Plane für dich, schrieb ihm sein Vater noch später (1790.), sind liebevoll auf deine Kenntnisse und Erweiterung deiner Gelehrsamkeit gegründet, und da ich in allen meinen Handlungen fest bin, so glaube ich, daſs du auch hier gewiſs liebevoll folgen wirst. — Mündlich davon mehr, indessen bleibt es ein für allemal unabänderlich dabei, — willst du anders deinem dich liebenden, zärtlichen Vater nicht ganz verstossen.“ Gewiſs ein Muster väterlicher Rede, welche die Mittel auch richtig zu stellen weiſs.

Die Bildung, welche Carus in dem väterlichen Hause zuerst erhielt, war allerdings weniger auf seinen Geist als auf sein Gefühl gerichtet, und wenn sich die Möglichkeit aus dem Charakter seines Vaters selbst rechtfertigen läſst, so konnte er, weil die Kräfte sich nicht harmonisch gleich übten und stark wurden, der Gefahr nicht entgehen, daſs mit dem Vorauseilen der unwillkührlich aufgenommenen und noch nicht begriffenen religiösen Bildung des Herzens (denn die kräftige und Kraft verleihende Religiosität sezt schon Energie des Kopfes voraus) auch eine gewisse Einseitigkeit sich seiner bemächtigte. Daraus kann erklärt werden, warum die Urtheile über seine Verstandeskräfte in der frühesten Zeit zum Theil dahin absprachen, daſs diese nicht ausgezeichnet und der Kopf ein langsamer sey. Obgleich solche Urtheile sich gewöhnlich selbst aufheben, indem sie innere Kraft und Lebendigkeit nach trügendem äussern Maasse berechnen und von vorschneller Vermuthung ausgehen, so mag die disharmonische Bildung des Kopfes und Herzens in dem Knaben, mithin die Einseitigkeit hier zu solchen Urtheilen geführt haben. Von jungen Menschen verlangt man gewöhnlich nur Gewandheit des Verstandes und sieht jede Aeusserung von Frömmigkeit und Herzensgüte als ein verdienstloses mütterliches Erbtheil an; bei Carus wirkten aber grade alle ihn umgebende Verhältnisse längere Zeit hindurch auf Nährung und Belebung der Gefühle. Er würde früher zu dem, was er erst in späteren Jahren sich erwarb, gelangt seyn, wenn es ihm nicht selbst schwer geworden wäre, die Fesseln einer so frühen, dem Ursprünglichen so nahen Befangenheit abzuwerfen. Wir wollen hier nicht auf einen blinden Auctoritätsglauben, der den Knaben gleichgültig gemacht haben sollte gegen das Wissen, rathen, allein leicht konnte sich in ihm eine Abneigung gegen die innere Thätigkeit entwickeln, und die vorgezogene Belebung der Gefühle ihn beschränken. Das Einseitige nemlich allein ist Fessel, das Allseitige und zu der Harmonie einer Einheit Erhobene allein frei. Dankbar konnte dennoch späterhin Carus auf die Jahre der Bildung in der väterlichen Hand hinblicken, aus welcher er den hohen Gewinn eines frommen und dann guten

Herzens genommen hatte; er konnte sich das Bild seines Vaters mit Liebe und am lebhaftesten darin vergegenwärtigen, worin er auf ihn nachdruksvoll gewirkt hatte, nemlich, wenn er sich ihn betend vorstellte. Die Verbindungen der Familie mit Lehrern an der Kirche und Schule der Stadt, die hohe Achtung, mit welcher er diese als Lehrer des Volks und die Werkmeister eines heiligen Werks in den Kreis der Seinen aufgenommen sah, und vielleicht auch mancher entfallene Wunsch seines Vaters konnte ihm nach dem allgemeinen Elementarunterricht schon die Ahndung einer weitern Bestimmung für sein Leben erregt haben. Es war dies die Vorbereitung eines ganzen Lebensplanes. Aus des Vaters Hand ging Carus über zu dem Unterricht mehrerer Lehrer. Die früheren waren der verstorbene Pastor Pech in Neukirch und Demuth, College am Gymnasium zu Bauzen. Von Beiden konnte er selbst gestehen, daſs sie Eifer nicht gespart hätten; denn Liebe war es, welches sie an ihn band. Ehe nun Carus noch das vaterstädtische Gymnasium betrat, hatten ihn mehr Andre als er sich selbst zu den theologischen Studien, oder vielmehr zu dem Predigerwerden bestimmt. Seinem Vater konnte nach seiner Denkweise nur der Stand des Predigers als der würdigste erscheinen, dem er, hing es von ihm ab, seinen Sohn allein schon gewidmet haben würde; nur die Verhältnisse seines Hauses und der Handelsgeschäfte sprachen dagegen und wünschten bisweilen, wie noch später, den Sohn für den Kaufmannsstand bestimmt. Was aber der erste Keim für eine Neigung angeregt hat, bleibt unverloschen in der jungen Seele. Mit dem Unterricht auf dem Gymnasium, welchen nun Carus erhielt, und mit den leitenden Winken väterlicher Freunde, unter welchen der Prediger Jacobäi sich befand, ward die Liebe für den Predigerstand, dessen Wirken gewöhnlich Knaben durch seine Gemeinnüzzigkeit anzieht, immer reger. Ihn unterrichteten nun ausser Demuth die übrigen Lehrer des Gymnasiums, Rausendorf, Petri, Cober und Rost, eine Reihe von Jahren hindurch. Wäre er, entrissen dem väterlichen Hause, unter eine nach festen Grundsäzzen durchgeführte, aber von Rüksichten nicht bedingte Leitung gebracht worden, so würde er, ich will nicht sagen, in einer vortheilhafteren, doch in einer verschiednern Richtung, als er sie jezt erhielt, zu streben begonnen haben. So aber mochte sich das schulgemässe Verfahren wol oft mit seinem häuslich erworbenen Charakter reiben, und es ihm nun kenntlicher werden, daſs das Wissen nicht Glaube und Sache des Herzens sey, und daſs zwischen seiner innern und der äussern Welt eine grellere Disharmonie, als daſs er sie zu deuten gewuſst hätte, statt fand. Doch wer findet sich nicht selbst befremdet bei jedem weitern Hintritt ins Leben! — Treu und wachsam bewahrte der heranwachsende Jüngling sein schönstes Erbgut, das ihm sein ganzes Leben hindurch eine sichere Rettung und ein belebender Trost blieb — die Liebe, welche in des Jünglings Brust Funken wekt, wie sie des Mannes Kräfte stählt. Es schloſs Liebe ihn an seine Lehrer, und ward das wechselseitige Band zwischen beiden, aber sie zog ihn auch hinauf zu seinem vermeinten Ideale, die wie für jeden Lernenden, so auch für Carus in seinen Lehrern sich darstellten. Und damit war mit der Zeit gewonnen ein Aufstreben und ein immer reger Fleiſs. Hätten vielleicht seine Lehrer die Zwecke des künftigen Mannes, welche nicht aufgedrungen seyn durften, früher gefaſst und aus manchen scheinbar Unbedeutenden herausgefunden, so würde dies für die folgenden Jahre eine nicht ersezbare Hülfe gewesen seyn. Oder wäre des Knaben Seele von dem jugendlichen Feuer, welches durchbricht, wo es nur Begränzung und Mechanismus findet, erfüllt gewesen, so würde er nicht später die Last gefühlt haben, die er als Ueberrest der Kindheit ansehen muſste. Um so mehr ist es sein Verdienst, als er selbst sich seiner Kraft bewuſst ward, schnell ersezt zu haben, was ihm eine frühere Befangenheit in den Gegenständen versagte, und zu dem innern Muth wieder zu gelangen, welchen Widerspruch und Schwierigkeiten doch nie ganz aufheben können. Ein heiteres Leben, begünstigt von äusserer Lage, nicht beengt von Dürftigkeit oder verlassen von Rath und Zuspruch, muſste er in seiner Zukunft erblicken, und es würde daher mehr ausgetragen haben, ihn und sein Streben zu dieser zu erheben, als seinen Geist mit kurzer Aussicht und nahen Zwecken zu beschränken. Soll sich auf Schulen überhaupt der Jüngling auszeichnen vor seinen Mitschülern, soll er also der Bessere werden, so muſs ihm das Allgemeine zum Zwek gegeben seyn und er in sein heiteres bilderreiches Leben Ideale aufnehmen, welche sich nicht an Ort und Verhältnisse anschliessen. Carus mochte durch die unteren Classen der Schule ohne Bemerkung des Vorzüglichern vorgerükt seyn; die Zeit entfaltete immer mehr und mehr sein regeres Selbstgefühl und beförderte ein Insichkehren der Thätigkeit, welches zum bekräftigenden Princip des Thätigseyns selbst wird. Hier wurden ihm ein unbegränzter Fleiſs und eine rastlose Bemühung, die nur noch besonnene Leitung verlangte, sein Rettungsmittel und Vermittler fremder Achtung. Dieser Fleiſs lieſs ihn, nach dem Zeugniſs seiner Mitschüler, der schulgemässen Anweisung in Allem nachkommen und niemals das, was Vorbereitung und Wiederholung für den Schüler ist, versäumen. Ja seine Aemsigkeit ging bis auf das Kleinliche, so daſs er wegen der Sorgfalt, mit welcher er z. B. auf geordnete, reingeschriebene Schulhefte hielt, den Wiz und Spott seiner Schulfreunde, die dies für Hinderniſs des schnelleren Fortschreitens hielten, bisweilen fühlen muſste. Dies störte seinen Eifer nicht, den wenigstens das Bewuſstseyn begleitete, daſs er aus einer guten Quelle floſs. Und ist's nicht genug, wenn der Jüngling auf Schulen den Ernst für den Fleiſs aufspart und mit immer williger Hand nach dem Stoffe greift, der ihn in Thätigkeit erhaltend weiter führe. Dieses Materiale muſs freilich von aussen verliehen werden, wenn es der Geist noch nicht sich selbst darreicht, sonst wird das Bemühen verschwendet an das Gehaltlose und das Höhere erstirbt in den todten Formen. So wartete aber **Carus** auf eine solche Freundes Hand, bis er mit Männern in Verbindung treten konnte, welche mit ihm von Zwecken und Selbstbestimmung sprachen. Die Verdienste des in jener Zeit als Schulmann wirklich berühmten Rectors, **Rost's** um **Carus**, beweiſst die Verehrung, mit welcher dieser stets auf jenen hinsah, und die Liebe, welche hier das Verhältniſs des Lehrers und Lernenden belebte. Liebe kann nur durch sich selbst gewekt und gewonnen werden, und so ward es für **Carus** ein grosser Gewinn, daſs dieser Lehrer die Liebe zur Wissenschaft, und namentlich zum Studium des classischen Alterthums in ihm durch einzig folgereiche Mittel aufregte, sie ihm verstehen lehrte — ein reicher Gewinn, der für die spätesten Jahre Früchte reifen läſst; denn die Liebe zur Wissenschaft muſs zur Wissenschaft selbst werden, wenn etwas Höheres aus

ihr hervorgehen und ein gemüthlicher Enthusiasmus geistvoll werden soll. **Rost** redete seinen fleissigen und ihn liebenden Schüler nicht anders als freundlich: *Care Carissime* an, und wenn dieser seine Freude über das Gedächtniſs, was dem Namen seines Lehrers im Nekrolog (1790.) gesezt wurde, gegen seine Freunde mit Wärme und Beifall damals laut werden lieſs, so kann man das Verhältniſs leicht herausfinden. Dieses aber muſste in **Carus** Charakter Veränderungen möglich machen und ihn zu Grundsäzzen kommen lassen, welche wenn noch nicht im Innern Begründung, doch von aussen eine sichere Haltung erhielten.

»Keiner Schulstrafe, schreibt mir einer seiner Jugendfreunde, machte er sich je schuldig und ihn lohnte die Achtung und Liebe der Mitschüler.« Nicht anders lieſs es sich auch erwarten; denn wo es das Herz galt, trug er gewiſs den Sieg davon. Innig schloſs er sich an die ihm verwandt gewordenen Seelen an, und seine Freundschaft war so fest, daſs sie kein Leben aufgelöſst haben würde. Konnte er in der Aeltern Hause seinen Vertrauten ein Vergnügen oder nur einen körperlichen Genuſs herbeiführen, so versäumte er nicht den Augenblik, dies zu verwirklichen, und suchte die Zufriedenheit, welche schon bei ihm die äussere Lage unterhalten konnte, weiter auf Andere zu verbreiten. Sein Körper, der nun festere Gesundheit zu erhalten schien, als er vorher viel gelitten hatte und durch kleine Auswanderungen zu entferntern Freunden gestärkt werden muſste, lies auch den jugendlichen Frohsinn lebendiger werden, der nun fortdauernd und ungetrübt seine Stimmung blieb und ihm neuen Muth für sein Fortschreiten gab. Dennoch fehlte ihm noch ein höherer Grad von Selbstbefestigung und ein sicherer Weg, es fehlte ihm noch ein freundlicher Zuspruch, der ihn nicht wieder in die ihm eigne Neigung zur Stille und in Furchtsamkeit vor eignem, freiem Vorschritt zurüksinken lieſs; dies aber konnte nur durch Freundeshülfe geschehen. Mit dem Vorsazze, Theolog und Prediger zu werden, begann zwei Jahre vor dem Besuch der Akademie zwischen Carus und dem damals zweiten Prediger zu Bauzen, Nestler, eine Verbindung, welche die Freundschaft des väterlichen Hauses eher schon eingeleitet hatte. Bei Nennung dieses Mannes müssen wir zugleich einigen Jahren vorgreifen; denn Nestlers Einwirkung auf Carus hatte die Dauer mehrerer Jahre, vielleicht mit kenntlichen Merkmalen eines ganzen Lebens. Er ward ihm Alles, nemlich in dem Sinne, daſs er vor Allen mit Nachdruk und Erfolg, und wieder Alles, was er selbst vermochte, für diesen bildend und leitend that. Auch lag in des Mannes Charakter Vieles, was allerdings in diesem Zögling Frucht bringen konnte, wenn auch Manches, was aus der wissenschaftlichen Cultur einer ältern Zeit hervorgegangen

war und zu dieser wieder hinzog. Nestler hatte durch seinen trennenden Verstand und seine Erfahrung eine Fertigkeit des Beobachtens erworben, mit welcher er leicht die schwachen oder starken, hellen oder dunkeln Seiten der ihm gegebenen Thatsachen und so der individuellen Charaktere herausfinden konnte; daher kannte er, wie an Andern so an Carus, nach richtigem Urtheile diejenigen, welche hervorgehoben werden muſsten, oder wenigstens die Puncte, an welche die bildende Hand zu legen war. Seine rege Lebendigkeit und sein rastloses Bemühen stimmte mit dem Fleisse des Zöglings ein, sein nur nach Zwecken berechnetes Handeln muſste diesem um so mehr Interesse gewähren, je mehr derselbe nach Aufrichtung und Stärkung verlangte, und war Nestlern auch ein starkes, seinen Werth nie aufgebendes Selbstgefühl eigen, so wich er doch den Fehler solcher Menschen aus, welche indem sie nirgends dem selbstischen Drange widerstehen können, Andrer Kräfte in ruhender Bewunderung erschlaffen, oder durch das Gefühl der Schwäche und des Abstandes von dem Höhern mehr zurüktreten als dies umfassen lassen. Carus konnte daher mit Recht von ihm sagen, daſs ihn das Interesse immer unvergeſslich — und mithin unauslöschlich gewesen sey, welches Nestler ihm für Selbstforschen einzuflössen gewuſst hatte.

Die wahre Ehrfurcht, welche nur den Schwachen zur Scheu wird, gedeiht nur mit und in der Liebe und entwickelt da allein, aber bleibenden Gewinn; so hatte sich auch Carus glüklich zu nennen, daſs er dieser ächt menschlichen Regung des Gemüths in vollem Sinne Meister werden konnte. Wie einem zweiten Vater näherte er sich seinem nun für das Leben erworbenen Freunde, voll Vertrauen und Hingebung, wie das jugendliche Herz sich hingibt, um anerkannt und an fremder Brust erwärmt zu werden. Nestlers religiöser Sinn, der bald in Aeusserungen der Bescheidenheit, bald in den Aussprüchen einer innern Sicherheit offenbar wurde, der in den Dingen und im Leben wenigstens einen Werth fand, ward für Carus eine labende Nähe; in dessen strengem Halten an Pflichterfüllung sah er das erste ihm gegebene Muster, wie er durch die Regelmässigkeit, welche dem ganzen Verfahren dieses Mannes eine ehrwürdige Form gab, immer mehr in seinem Plane und seinen nun ausgewählten Studien nacheifernd bestärkt ward. Um ihn auf ein richtiges Studium der Theologie schon jezt hinzuleiten, lehrte ihm Nestler die wol nach Sprache und Sprachform bekannten Alten nun auch von der praktischen Seite näher kennen und belebte in ihm ein höheres Interesse, wie es bei diesen Quellen ewiger Weisheit einzig nur statt hat. Wünsche des helleren Beobachters mögen zwar auch hier nicht aussenbleiben, da Nestler leichter der Vermittler eines Interesse als Wecker von Ideen

werden konnte. Dazu aber dient keineswegs ein dogmatisches Denken, wie es in diesem Manne vorwaltete, nicht dessen ausschliessendes Halten an Consequenz; für Aufregung zu Ideen bedarf es nur der Angabe eines Punctes, nicht der leitenden Durchführung einer ganzen Linie. Aus Carus einst nur einen Prediger, wie er sich ihn als brauchbar, und dies hieſs vollendet dachte, zu bilden, blieb Nestlers rastloses Bemühen, und es fand dies in der nun erklärten Neigung des Schülers einen gedeihlichen Boden. Hieraus aber entfaltete sich schon früh eine Eigenthümlichkeit, welche, als Carus in der Folge die hierbei nöthigen Voraussezzungen nachgeholt hatte, ein seiner achtbaren Vorzüge wurde, ich meine seinen Sinn für das Praktische, den er nie aufgab. Was Nestler bald durch seine Winke gewekt fand, dem suchte er auch nun Richtung zu geben, und so übernahm er zugleich die Sorge eines für das Leben rathenden Freundes, wobei ihm die eigne Erfahrung Regeln an die Hand gab. Mit einer Wärme, welche nur für das Gute spricht, und mit Innigkeit, welcher sein Liebling immer mehr werth wurde, legte er in dessen Brust einen Lebensplan vollständig nieder, und suchte in jeder Gelegenheit Anlaſs, diesen zur Verwirklichung zu bringen. Nicht anders konnte es daher geschehen, als daſs Carus Studien fast bis über das akademische Leben hinaus allein von diesem Freunde geleitet, so durch ihn die nunmehr näher an feste Grundsäzze erhobenen Gefühle genährt, und der jugendliche unbegränzte Fleiſs in gewissen, freilich nach dem leitenden Beispiele, gesezten Grenzen unterhalten wurde. Er entlieſs den neuen Ankömmling einer grössern Welt gleichsam mit einem Lehrbriefe für das Leben, der streng forderte, ob er gleich aus Belehrungsbegierde hervorgegangen zu seyn läugnete, der aber auch liebreich warnte, weil er vom Herzen kam. Merkwürdig bleibt dieser nicht blos hier, sondern auch ohne specielle Beziehung; denn, mag die Darstellung auch nicht Seitenstük zu Göthes Lehrbrief heissen, so läſst sich doch die Schärfe der Beobachtung und der praktische Sinn darin nicht verkennen. Er verdient gewiſs auch hier seine Stelle. »Hören Sie Ihre Collegien fleissig und mit Wiederholung. Suchen Sie in jedem Vortrage Sachen und Gründlichkeit. Es ist sehr gut, wenn Gründlichkeit und äusserer schöner Vortrag vereint sind, aber da sich dies selten findet, so verzeihe ich Jedem gern den Mangel des Lezten, wenn ich das Erste bei ihm antreffe. Fürchten Sie Gott und seyn Sie fleissig. Wachsamkeit über sich selbst, Gebet und anhaltender Fleiſs sind die sichersten Verehrungsmittel gegen Verführung. Theilen Sie Ihre Zeit ein; dadurch werden Sie Stunden gewinnen, die Sie der nöthigen Pflege des Körpers widmen können. Sezzen Sie das Studium der alten Sprachen fort und suchen Sie in neuern so weit zu kommen als nur möglich

ist. Wenden Sie Fleiſs auf die Mathematik. Sehen Sie darauf, behutsam in der Wahl der Freunde zu seyn. Beurtheilen Sie Niemanden nach der Aussenseite; der Schein trügt. Lernen Sie Jeden, so viel möglich in allen seinen Nuancen kennen. Seyn Sie gegen Jeden freundlich, aber Ihr Vertrauen, Ihre engere Verbindung geniesse nur der, der von Ihnen so gekannt, als Menschen einander kennen können, und würdig befunden ist. Fliehen Sie jede Gesellschaft, in welcher Zweideutigkeiten etwas Unbedeutendes sind; man ist eingeflochten, ehe man es denkt. Gönnen Sie nicht Vielen und Keinem auf lange Zeit den Zutritt in Ihre Stube. Besuchen Sie Wenige und selten; an einem dritten Orte, auf Spaziergängen kommen Sie zusammen. Seyn Sie nicht bereit zum Leihen; Geld selten und wenig, andre Dinge gar nicht, Bücher mit grosser Vorsicht. Wer Etwas gelernt hat und sich wohl aufführt, sey Ihrer Achtung werth, er sey sonst, wer er wolle. Gegen Jedermann gefällig und liebreich, lassen Sie nur gegen stolze Jünglinge eine Art von Entfernung und Zurükhaltung blicken.« So schrieb Nestler an Carus, als er die Akademie zu beziehen im Begrif war, und es ist dies ein Fragment aus dem schönen Verhältnisse zwischen Beiden. Nur eines unverdorbenen, empfänglichen Herzens, eines ruhigen Verstandes bedurfte es zu einer vollen Hingebung an einen solchen Führer durchs Leben. Und Carus blieb ihm treu, wo dessen Plan mehr das Leben als die Meinung berührte, so, daſs noch später **Nestler** sagen konnte: »So weit wir auch in unsern Meinungen von einander abweichen, so verstehen wir uns doch und bleiben auf Einem Sinne.« Wäre dieser sein Freund mehr Philosoph und weniger dogmatischer Theolog gewesen, so würde auch **Carus** sich selbst freiere Ansichten früher eingestanden, und nicht noch eine Zeitlang über eine von der Kindheit an unterhaltene ängstliche Religiosität, die mit seinem gesammten Thun und Treiben in Verbindung stand, gehalten haben. Ihm muſste es noch, ehe er die Akademie bezog, befremden, wenn er Andre mit einer noch nicht vernommenen Freimüthigkeit über Religion, von den heiligen Büchern, von philosophischer Behandlung des theologischen Studiums sprechen hörte, und wenn er dann den Contrast zwischen sich und einigen seiner ältern Freunde entdekte. Die Namen: Heterodoxie und Kezzer, häufig vernommen in einer vergangenen dämmernden Zeit, muſsten die Störer einer gemüthlichen Ruhe und die Erwecker manches Zweifels werden. »Du wirst, schrieb ihm einer seiner helldenkenden Freunde von Jena aus, so gewiſs als ich lebe, ein Kezzer, du müſstest es denn darauf anlegen, ein Dummkopf zu werden. Aber in vier Jahren wirst du dich wundern, daſs du noch heutiges Tags an Dingen hängen konntest, die dir zu deinem ewigen Heile nothwendig

schienen. Wie freue ich mich, in einigen Jahren in Ansehung so mancher Meinungen mit dir übereinzustimmen.« Doch auch **Nestler** erkannte bald selbst an, wie die Zeit zwischen ihm und seinem Zögling getreten war, und wie nur die Liebe hier die Meinungen als menschlich versöhnen und das, was sich zu fliehen scheint, vereinen könne. »Wenn ich mir, schrieb er ihm (Jun. 1793.) die Art und Weise denke wie wir vor 10 Jahren zusammengekommen sind, wie wir binnen dieser Zeit mit einander umgegangen sind, wie wir uns einander mitgetheilt haben, wie Gott unsere Gemeinschaft gesegnet hat, wie wir in unsern neusten Unterhaltungen einander immer näher gekommen sind, wie wir, bei mancher Verschiedenheit im Einzelnen, im Ganzen immer zusammentreffen, wenn ich mir dabei überhaupt unsere Denk- und Gesinnungsart vorstelle, — so bringe ich kein andres Resultat heraus als dieses: unsere Freundschaft muſs ewig seyn, **ewig** im weitesten Sinne. Und so sey es!«

Wenn man hier mehr fremde als **Carus** eigene Worte liest, so wird dies keiner weitläuftigen Rechtfertigung bedürfen. Nicht gemeine Menschen sind es, die man durch Andre eben so sicher erkennt als durch sie selbst, und deren Innres sich bezeichnen läſst durch Worte derer, welche mit ihnen in einem geistigen Verhältnisse standen; denn nach dem prunkenden Namen einer vermeinten Originalität greift nur zu oft die an sich selbst verzweifelnde Gemeinheit. Und wer möchte in der Welt, oder wol in der Welt der Geister irgendwo einen von aller Berührung entfernten Punct auffinden, und eine Lossagung von allem Bestimmtseyn durch und mit einem Andern gut heissen? Nicht Selbstbestimmung ist das Erste, und keine wird anders möglich, als daſs sie geschehe an einen schon vorher Bestimmten; es muſs sich auch hier im Einzelnen bewähren, daſs das Nothwendige und Freie ursprünglich aus Einem Wesen hervorgeht, und mit gleichem Werthe in die grossen Angeln des Weltgetriebes eingreift. Darum können wir gleichsam aus der Seele eines Andern unsere Worte sprechen und durch sie andeuten, daſs eine geistige Harmonie sich stets in Bild und Gegenbild darstellt.

Nachdem Carus durch seine Lehrer vertrauter mit dem Alten, durch Nestler mit den theologischen Studium und mit dem Werthe einer richtigen Exegese (auf welche jener nachdrüklich drang) bekannter geworden war, namentlich aber nach Nestlers Winken ausgezeichneten Fleiſs auf die Lectüre der Siebziger in Vergleichung mit dem N. Testament, so wie auf das Studium der orientalischen Sprachen verwendet hatte, trat er Ostern 1788. seine akademische Laufbahn in Leipzig an. Froher Muth zog ihn dahin, und dieses neue Leben sollte nach seiner eignen Aeusserung einen neuen Menschen in ihm erhalten. Als er im vorigen Jahre noch länger als sechs Monate hindurch eine tödtliche Krankheit, welche selbst die Hand des Chirurgen nöthig machte, überwunden hatte, schrieb er einem seiner jugendlichen Freunde im Tone seiner Jahre: „Alles Böse, was in mir war, ist zur Stirne herausgefahren, und aus den ehemals ängstlichen Carus, der ein wahrer Philister war, ist nun ein aufgeräumter Bursche geworden. Ich hätte mögen manchmal Ihre Gedanken wissen, wenn Sie den so mürrischen, ja Eigensinnigen bisweilen handeln sahen. Aber meine Stimmung war damals nicht anders, und ich muſste so seyn.“ Gleichsam zu neuem Leben erweckt, eilte er, wohin ihm eine eigenthümliche Sehnsucht nach höherer Unterweisung und freierer Umsicht rief. „Möchte nur Morus noch leben, wenn ich nach Leipzig kommen werde,“ und Aehnliches waren seine einzigen Wünsche in Briefen. Er hatte die Bedeutung und den Werth gefaſst, welcher sich von den akademischen Jahren auf das ganze Leben ausdehnt; was sein in der Kindheit schwacher und unter den bisweilen strengen Aufforderungen seines Vaters sogar unterliegender Körper ihm oft versagt hatte, die Ausdauer und das freiere Wirken auf sich zurük, dies konnte nun, da ihm auch das Vertrauen Andrer Hofnung zusprach, mehr Wurzel fassen in der selbst bei mancher Verwöhnung noch nicht hart gewordenen Seele. Seinem eignen Herzen befahl er sein Verhalten, dem göttlichen Schuzze seine Laufbahn, und so konnte auch in ihm das nun zu beginnende Leben nicht die störende Veränderung hervorbringen, welche es auf weniger besonnene oder dazu nicht vorbereitete Gemüther gewöhnlich überträgt. Was schwärmerische oder auch verschrobene Jünglinge in einem erkünstelten Lebensdurste von akademischer Freiheit oder von auszutilgender Beschränkung träumen, lag von Carus fern, da er auf der einen Seite mit Grundsäzzen von Männern näher bekannt geworden war, auf der andern Seite, wo es dem Körper galt, eine bisweilen noch zurükkehrende Furchtsamkeit ihn jezt noch zurükhielt von einer vielseitigen Ansicht des Lebensgenusses. Ihm gnügte der stille Genuſs der Freundschaft und er muſste ihm ganz zu Theil werden, da ihn weder Egoismus, welcher fremden Gefühlen spottet, noch Selbstverläugnung, welche nicht zum Gleichgewicht mit Andern kommen kann, befangen hielt. Daher aber konnte es ihm auch nicht schwer werden, bald wohlwollende Gönner zu finden.

Auf seinen Studienplan suchte sein Vater immer noch einigen Einfluſs sich vorzubehalten, und es würde wol oft die Nachgiebigkeit kindlicher Liebe die bessere eigene Ueberzeugung zum Schweigen gebracht haben und Rechtfertigung durch Gefühle an die Stelle einer freiern Ansicht von Pflicht getreten seyn, wenn nicht der sich ihm auch hierin bewährende Freund, Nestler, seinem eignen Kampfe und Widerstehen zuvorgekommen wäre. Daſs sein Vater

beruhigt wurde durch den immer, auch in Briefen wiederkehrenden Gedanken, einen nach seinem Sinne ächten Theologen und einen Prediger in seinem Sohne zu gewinnen, hätte ihn ohne Selbstprüfung zurükführen können auf den gemeinen Weg berechneter Zwecke, auf welchem Jünglinge jedes Wort des Lehrers abzuwägen pflegen nach eigennüzzigem Pfunde, und auf welchem die Sache der Wissenschaft nicht mit freien, in das Weite reichenden Blicken aufgefaſst wird. Doch auch dieser Abweg lag entfernt. Die erworbene Achtung des Fleisses regte in ihm das Streben nach Auszeichnung auf, die Mittel dazu konnten nicht vermiſst werden, und so gelangte Carus kaum zur wirklichen Wahl. Alles war zum Entschiedenseyn schon vorbereitet, um so leichter daher der Schritt zur Ausführung.

Im Allgemeinen hatte ihm Nestler den theologischen Studienplan entworfen und seinen Vater für die Einwilligung zu einem fünfjährigen akademischen Aufenthalt bewogen. Hierzu theilte derselbe Rathschläge mit, doch von jezt an mehr in der Voraussezzung, daſs der vorgelegte Weg eine individuelle Ansicht sey. An seinem Herzen lag, wie er selbst eingestand, das Wohl seines Lieblings, daher er Alles auf ihn berechnete, sogar sein eignes Studium als Beitrag zu gleichem Zwecke betrachtete. So konnte er ihm sagen: »Jeder Umstand in meinem Privatfleisse erinnert mich an Sie, und jedes Andenken an Sie ist mit einem *Caro Feliciter!* begleitet.«

Dennoch aber ward nun Nestlers Einfluſs immer mehr ein äusserer und blieb zum Theil nur negativ auf die Form gerichtet; denn Nestler wuſste wohl, daſs er für sein eignes Gedankensystem hier und da Gegensäzze fand, bei denen er, um sich nicht zu verläugnen, wenigstens stillschweigend zurüktreten muſste. Sezte er auch bisweilen bei einem von Carus gewählten Lehrer hinzu, daſs dieser in Meinungen wage, so war es dadurch nicht von entscheidender Bedeutung, weil er hierbei Grundsäzze als Meinungen ansah und überhaupt Kezzermacherei als eine Art Wahnwiz bezeichnen lehrte. Dies bewirkte in dem wol anhänglichen Schüler nicht sowohl Störung, als vielmehr Bedachtsamkeit. Um so schneller schloſs sich Carus an die selbstständig denkenden Lehrer der Akademie an und betrieb das Studium der Theologie mit dem ihm eignen Fleisse. »Nur viel Exegese, die Dogmatik gibt sich von selbst,« schrieb ihm sein Nestler, und dies war für ihn eine billigende, erwünschte Weisung; deshalb blieb auch das Studium der hebräischen Sprache, die Lectüre des neuen Testaments, in Vergleichung mit den Siebzigern, für ihn ein ununterbrochenes Bemühen. Die griechischen Schriftsteller und ihre Sprache zogen ihn vor Allem an sich, mehr noch als Philosophie, und dies war die damals noch um sichern Stand kämpfende kantische Philosophie. Morus und Beck blieben seine vorzüglichen Lehrer, welche

ihn selbst lieb gewannen und bald Freund nannten. Von diesen und Andern hörte er Lehren vortragen, die auf ihn durch Neuheit wirken muſsten, deren Wahrheit aber bald seine Ueberzeugung gewann. Weiter sah er sich dadurch von den früheren Ansichten entfernt, doch das ihn nicht blendende, sondern immer mehr aufregende Licht stärkte ihn vielmehr, so daſs er schon im Einzelnen den bescheidnen Gegner gegen Nestlers Lehre machte. An diesem fand er dann einen strengen Vertheidiger des alten Systems, was dieser als System der Kirche und den Glauben, auf welchen er lebe und sterbe, bezeichnete. Und so zeigte sich hier der erste Punct, auf welchem Carus seinem ersten, treuen Führer hätte fremder werden müssen, wenn die tiefere Innigkeit des Herzens und das ächte Vertrauen der Liebe gestört werden könnte durch Ueberzeugung des Verstandes, welcher bei der Prüfung der Wahrheit im Wissen, ist er unbefangener und sich selbst gewisser Richter, nimmer die Wahrheit der Gefühle anzutasten oder verdächtig zu machen wagen wird.

Sein Vater, der wol nach der Zeit zu berechnen gewohnt war, verstärkte seine Wünsche durch Erinnerungen, sich aufs baldigste der Uebung im Predigen zu nähern; dagegen sprach aus des Sohnes Seele der berathende Freund auch hier ein durchgreifendes Wort: »Aus Liebe und guter Meinung sage ich Ihnen ein Wort, das Sie werden tragen können; ich bitte Sie dringend ans Predigen in langer Zeit noch nicht zu denken, geschweige Anstalt dazu zu machen.“ „Ein junger Mensch, der zeitig und wol gar oft predigt, hat nichts gelernt, will und wird nichts lernen.“ Und dies beruhigte auch die väterlichen Eingriffe in den verzeichneten Plan. Es war vorauszusehen, daſs Carus bei den ersten Versuchen dieser Art mit der Bedachtsamkeit zum Werke schritt, welche nicht rüksichtlos über eine allmälig erst zu verbannende Furchtsamkeit hinwegeilt, mit Besonnenheit aber auf freie Uebung des Talents hinarbeitet. Und es war auch sicher das Talent des Vortrags, was Carus, indem er sich dessen bei wiederholten Versuchen immer mehr bewuſst ward, bestärken konnte in dem einmal gefaſsten Vorsazze, Religionslehrer zu werden, ein Talent, welches sich so einzuschmeicheln vermag in unser ganzes Wesen, daſs es auch, ohne von Presentationssucht verunstaltet zu werden, immer zu seiner höhern Ausbildung hinzieht.

Schon wurden einige Männer genannt, welche auf Carus, oder vielmehr in dessen Seele selbst wirkten. Sein ganzes Leben hindurch blieb er der Glükliche, der stets unter guten Menschen Freunde, und so unter Sterblichen schon wohlthätige Schuzgeister fand. Wie aber diese eingreifen in das Bilden und Gestalten des Lebens, wie ein verhiessener Schuz, ein befreundeter Wink so Vieles bestimmt und regelt, wie also das Fremde in harmonische Verbindung mit dem Eignen trit und so ein Ganzes bildet, dies bleibt für die Auffassung und Deutung eines Lebens das Vorzügliche, und man kann hinzusezzen, das Interessante. Wenn überdies der Blik, wie bei Carus, darauf vor Allem fällt, wie Menschen sich einzig heraufbilden an Anderen oder an Begebenheiten, und wie jede neue Aufregung, jeder Antrieb seinen mittelbaren oder unmittelbaren Grund in einem Aeussern hat, mag dieses auch sich bald in ein Innres auflösen, dann wird man auch weniger an den Namen von Kleinigkeiten hängen und nicht Alles mit demselben bezeichnen, was ohne Geräusch und ohne dem Druk einer grossen Masse geschah. Den Menschen erzieht die Welt in dem Sinne, in welchem er das nimmer sich loswindende Glied einer grossen, ineinandergreifenden Kette ist. Geringfügig mag es zwar scheinen, wenn ich hier einer kleinen Reise gedenke, welche Carus im Verein mit seinem Freunde Leisnig von Leipzig aus durchs Vaterland unternahm; aber je mehr jener nach weitumfassenden Kreisen verlangte und mit seiner Beschränkung auch deutlicher seine Kräfte kennen lernte, um so freudiger grif er eben nach vielseitigen Berührungspuncten. Er fand Männer auf, welche mehr in sich trugen als einseitige Facultätsweisheit, er sah auf fremden Universitäten zum erstenmal wissenschaftliche Institute, ihn empfingen Gelehrte nicht als zurükschreckende Pedanten, sondern als Geistesverwandte auf gleichem wissenschaftlichen Wege. Dies mufste für ihn grosse Bedeutung haben, seine Plane in eine höhere Sphäre hinaufrücken und ihn zu einem neuen und rascheren Streben ermuntern. Die Namen jener Männer sind hier nicht nöthig; ohne es vielleicht selbst zu wissen, was sie vermittelten, regten sie in der Brust eines Jünglings Funken auf, welche nicht meteorisch verstoben, sondern sein Innres erwärmend ergriffen. Ein Tagebuch über diese Reise, welche für sein Leben ein merkwürdiges Datum ausmachte, ist unter den Papieren des Verstorbenen Beweis solcher Selbstbekenntnisse.

Der schon einmal erwähnte, früher an den Alten gebildete, praktische Sinn zog ihn zu manchen Uebungen, welche die akademische Einrichtung gewöhnlich darbietet, und er arbeitete hier mit vorzüglichem Fleisse, so wie er unter Andern auf die Regel zurükkam, einen einmal behandelten Gegenstand wiederholend zu bearbeiten, und sich durch Sammlung eigner und fremder Ansichten mit der Vielseitigkeit desselben vertraut zu machen. So wurde er auch auf den Gedanken geführt, sich mit Freunden zu einer Gesellschaft zu verbinden, welche das Band wissenschaftlichen Strebens umschlösse. Wie aber Alles bei jugendlichen Vereinen auf den Grad der Besonnenheit, mit welcher Zwekke aufgefafst und verfolgt werden, und auf die Gränzen, welche sich der aufwallende Enthusiasmus sezt, ankommt, so wird sich dieser von

Carus geschlossene Bund dadurch schon charakterisiren lassen, dafs der Vorredner bei der ersten Zusammenkunft von dem nächsten Tage, dem merkwürdigen 14. Juli begann, an welchem Millionen den Bund der Gleichheit und Freiheit in einem fremden Lande geschworen hatten. Unter einer ähnlichen Gleichheit und Freiheit als Glieder eines grossen Bundes wollte sich eine Anzahl Jünglinge vereinen, um sich gegenseitig die Fragen zu lösen: „Wie einzelne Theile des Wissens oder auch das gesammte Feld derselben bearbeitet werden solle, und wie das, was schon geleistet sey in eignen und fremden Schriften, beurtheilt werden müsse.“ Alles was in solchen Verbindungen wohlthätig wirkt, und was aus der Reibung gleicher, mithin sich leichter wechselseitig verstehender Köpfe hervorgeht, mufste vorzüglich den Stifter dieses Bundes belohnen. Carus, im Verein mit seinem Freunde Zachariä, welchen er in dem Kreise einer wohlwollenden Familie, des Prof. Klausing's, kennen gelernt hatte, sah hier schon die Erweiterung seines Wirkungskreises realisirt und er sich selbst von seinen besondern, zum Theil unwillkührlich aufgenommenen Planen ab, und zu dem Allgemeinern hingezogen. Die Augenblicke einer frühen, oft in der äussern Gestalt nicht erkannten Begeisterung, wirken ja überhaupt vorwärts auf viele Jahre. Und was gewinnt nicht der Jüngling durch die Liebe zur Wissenschaft, wie bringt er dann seine Zukunft sich näher, deren Bild eben dadurch, daſs sie eine Unbestimmte ist, nur erfüllt werden kann durch das Allgemeine Mag auch Vieles noch nicht zur Klarheit und zum Selbstverständniſs gelangen; in Ahndungen liegt die Morgenröthe, welcher der Sonnenaufgang folgt.

Nach diesen in Leipzig verlebten Jahren sollte Carus, nach einer mit Nestlern getroffenen Berathung, eine Universität ausser dem Vaterlande für seinen Aufenthalt wählen. Sein Vater bestimmte dazu zufällig Göttingen, und Freunde bestätigten diese Wahl. Nur in ihm selbst fanden sich zuerst Schwierigkeiten, die eben darum, weil sie ihren Grund in seinem Charakter hatten, achtungswerth und mit Vorsicht zu beseitigen waren. Seine Lage und Verhältnisse, in denen er sich von aussen befriedigt fühlte, waren immer mehr die Seinigen geworden, und schwer muſste es ihm scheinen, von diesen sich loszureissen; sein Selbststudium hatte an Klarheit und Würde zugenommen, so daſs er in demselben mit Recht das einzige Mittel zum weitern Fortgange enthalten sah, und dazu jeden Ort geeignet, mehr begünstigend aber noch den fand, wo er nicht durch fremde Gegenstände, durch neue Verhältnisse gestört werden konnte; die ruhige Bedachtsamkeit, welche überall im Leben sich selbst findet, sehnte sich auch nicht dahin, von woher damals Gerüchte über aufrührerische Unruhen kamen. Dies Alles, wozu noch das gesteigerte und belebtere Wirken und das Anerkanntseyn in einem grössern freundschaftlichen Kreise gehörte, konnte Carus bedenklich und zweifelnd machen, seine Lage, welche überdies auf's Vaterland gerichtet schien, aufzugeben. Unberechnete, voreilige Sprünge ins Leben konnte er nie ohne Selbstverläugnung wagen. Nur als Nestler, sein Freund, ihn wiederholend in Erinnerung brachte, wie Göttingen vorzüglich durch seine Institute kennenswerth, und daſs dort ein Siz des gründlich Praktischen zu finden sey, dann schwanden ihm alle Zweifel; denn dies berührte seinen Charakter auf mehreren Puncten und lud nicht sowohl ein, als daſs es vielmehr um desto stärker hinausdrängte. Näher gebracht unserer Individualität, wirkt, wie hier, Alles, was sie vorher in der Ferne zurükstieſs, um so nachdrüklicher; es ist dann nicht erst nöthig die falschprunkenden Farben, welche Einbildung oder täuschende Vorliebe dem Gegenstande auftragen konnten, abzunehmen, wo die Wahrheit aus dem Dunkel, das sie uns entzog, in dem reinen eignen Lichte um desto kräftiger hervortritt.

Im April 1791. ging Carus, nachdem er in Leipzig die Magisterwürde erhalten hatte, nach Göttingen ab, und dahin leitete ihn ein guter Schuzgeist. Eine grosse Zahl Jünglinge bezieht fremde Universitäten, ohne daſs sie darin eine grössere Bedeutung, als sie blosser Wechsel der äussern Lage enthält, findet, und es kann auch nur auf Wenige der Einfluſs so gehaltreich und so kenntlich werden, wie er sich zeigt, wenn mit Geistesgegenwart auch höhere Empfänglichkeit des Gemüths verbunden ist. Hätte Carus hier Nichts gefunden als blos eine Fortsezzung seiner Studien und vielleicht auch dabei noch die Kunde von den Ansichten mehrerer Männer über einzelne Theile der Wissenschaft, so wäre dieser Aufenthalt nicht mehr als blos der Nennung werth. Allein denen, welche sich der Betrachtung seines Lebens einmal hingeben, muſs es der merkwürdigste Moment seyn, ihn hier an einer neuen Laufbahn zu finden. Flüchtig und oft so schnell vorübereilend, daſs sie dem eignen Bewuſstseyn kaum verständlich werden, sind die Uebergänge in die Bildung eines wahrhaft wissenschaftlichen Charakters, durch den der Mann nicht sowohl für die Wissenschaft lebt und strebt, als vielmehr in derselben, wo das alles wissenschaftliche Denken belebende Princip übergeht in das ganze Wesen der Individualität. Von solchen Momenten an datirt sich eigentlich das Leben des Gelehrten, und wohl dem, welchem sie schon in dem höhern Jünglingsalter werden, wo die Thätigkeit noch nicht zerstreut wird und freie Regsamkeit der Seele noch nicht durch die Fesseln eines bürgerlichen Geschäfts gelähmt werden kann. Kommt noch wie bei Carus hinzu, daſs die Zartheit des Gefühls und die Bravheit des Willens in jede innere Krise eingreift, so wird die Begründung und Aneignung um so

fester und heller das Bewuſstseyn des eignen Besizzes. So läſst sich aber auch verstehen und rechtfertigen, wenn Carus gleichsam seine Wiedergeburt, die ein jeder Geist im höhern Aufstreben bestehen muſs, in dem Aufenthalt zu Göttingen nachwies. Doch gleich wie in der Natur alle Bewegung ihre Ursache in der Erregung findet, und wie ein mächtiger Einfluſs erst alles Leben bestimmt, so waltet auch ein gleiches Gesez in der besonderen Sphäre des Menschengeistes, in welcher überdies die gegenseitigen Berührungen des Individuellen um so deutlicher werden, je reiner sich überhaupt hier das Individuelle darstellt.

In welchem Grade nun Carus Lehrer berühmte Männer waren, in gleichem Grade wurden sie ihm nicht sowohl entferntere Vorbilder als vielmehr leitende und durch Aufregung belebende Wohlthäter. Er muſste hier erfahren, wie unwiderstehlich die Kraft des Unterrichts ist, wenn dieser die Gestalt der Mittheilung und des Ideentausches angenommen hat, und wenn dann nur das persönliche Interesse immer mehr in ein Allgemeines übergeleitet wird; er muſste mit der richtigern Kenntniſs von der Würde des Gelehrten sich zugleich das Vertrauen erwerben, was nicht allein die Wissenschaft selbst für sich verlangt, sondern was uns zu dem Umgang mit wissenschaftlichen Köpfen ruft und ihnen näher treten läſst. Er befand sich unter Unbekannten, und würde wie Viele unter der

Menge selbst nicht bemerkt oder höchstens von einem menschenfreundlichen Wohlwollen begünstigt worden seyn; allein auch hier konnte er sich selbst durch einen besondern Zug seines Charakters Hülfe gewähren. Freilich ist das Loos der Jünglinge, deren ganze Seele immer auf der Lippe schwebt und die mit einer zur Ankündigung gemodelten Offenheit sich aufzudringen scheinen, gewöhnlich ein sehr trauriges; aber desto erfreulicher und sicherer ist derjenigen Eintritt, deren Herzensreinheit unberechnet in dem ofnen, hellen Blicke gelesen wird, und deren stille Regsamkeit anspruchlos, aber eben durch diese richtigen Zeichen zuverlässig erkannt und mit ihren Forderungen um so eher vernommen wird. Als ein solcher zeigte sich Carus, wozu der Beweis schon darin liegt, daſs er in kurzer Zeit einheimisch geworden war und sich mit Vielen in wissenschaftlicher Verbindung befand. Seine Erfahrung führte ihm auch bald Gegensäzze zu diesem eignen Vorzuge herbei. »Der grosse Haufen der Studierenden und vorzüglich der Theologen, schrieb er, zeigt viel selbstgefällige Anmassung und einen Alles, was nicht zu ihrer vermeinten Ehre und eignen Einsicht gehört, fast wegwerfenden Dünkel,« und, hätte er hinzusezzen sollen, so werden sie mit der Entfernung von reiner, wahrer Humanität auch unfähig für das einzig richtige Behandeln der Wissenschaft, welche jene nothwendig voraussezt. — Doch auch der Zufall sollte zu diesem seinen glüklichen Loose den Weg zu bahnen helfen, und sollte die Begünstigung, welcher der Jüngling überall so bedarf, wie der eignen Kraft, beschleunigen. Nur mit der Weisung an einen einzigen Mann war er nach Göttingen gekommen, doch konnte sie ihm, wenn er ihr vertraute, anfangs nur dem Namen nach gültig seyn. Was er selbst nicht geahndet hatte, es lag in dieser Vermittlung einer anscheinlich nur gewöhnlichen Bekanntschaft, gleichsam eine Empfehlung an sein Glük und die Kundschaft für sein ganzes Leben. Derjenige, welchen fast schon eine unzählige Menge Dankbarer mit dem Namen eines väterlichen Freundes bezeichnet haben, welcher jezt und künftig wie in den Annalen der Wissenschaft als der Stifter einer neuen Epoche, eben so als der Vermittler geistiger Entwiklung und der Erwecker innerer Lebendigkeit in der Darstellung von manchem Leben genannt werden muſs, und in dessen bleibenden Ruhme sich das Verdienst so Vieler um Staat und Wissenschaft, als in seine Elemente auflöſst, Heyne, der nun ehrwürdige Greis, sollte auch um Carus sich unsterbliches Verdienst erwerben. Wollte ich nach den allgemeinen und um so gültigern Zügen schildern, wie dieser durch die Zeit sich hindurchkämpfende Veteran, zurükblickend auf die Folgenden, und mit festem Muthe die Bahn für Andre brechend, sein Streben stets als Bearbeitung eines Gemeingutes ansah, wie er, seines Berufs als treuer Pfleger eines ihm anvertrauten Bodens mit reiner Klarheit sich bewuſst, nirgends zögerte die aufrichtende Hand auszustrecken nach denen, welche ihm entgegen kamen mit der Losung der Liebe zur Wissenschaft, wollte ich hinweisen auf die Denkmäler, die ihm jezt schon in Vieler Herzen wahre menschliche Gefühle aufgerichtet haben, so würde ich sowohl längst und oft gesprochene Worte wiederholen müssen, als auch hier der Zeit, welche noch späthin sein Leben schüzzen möge, vorgreifen; denn das Verdienst, so lange es noch um uns fortwährend wirkt und noch in lebendiger Anschauung verliehen ist, bedarf nicht und widerstrebt vielmehr der Darstellung durch todte Buchstaben. Es trug aber dieser edle Mann in Carus Leben solche Grundzüge, in dessen Seele eine eigene Wendung über, daſs es werth ist nach dem Grunde, mithin nach dem Verhältnisse zu fragen, wodurch Carus bewogen wurde, ihn stets durch den Namen: Vater zu benennen.

Das ist das höchste menschliche Verdienst, welches, obgleich in der Zeit wirkend, doch über sie geistig erhoben ist, und nicht auf den Stüzzen der Gegenwart nur für diese allein baut. Die Zeit fordert Gedankenformen, aber sie verschwinden auch mit ihr, Systeme werden immer untergehen, weil in Jedem noch ein dunkler Grund zurükblieb, und es müssen dem Geiste in seinem Fortschreiten die eignen wissenschaftlichen Producte endlich fremd werden; so zeigt das Verdienst, welches den Gedankenerfinder oder dem Darsteller ungekannter Ansichten und Meinungen zukommt immer, daſs es Menschenwerk betreffe, und daſs es einst nur den Gegenstand der Geschichte einer zeitlichen Welt ausmachen könne. Wo aber, und dahin leitet uns hier die Betrachtung, das geistige Verhältniſs ein unmittelbares wird, wo alle Lehre nur als Mittel, nicht als Zweck im gleichen, vereinten Fortschreiten gilt, wo dann Geist zu Geist ermunternd, Ideen aufregend, tröstend und erheiternd spricht, da ist das Verdienst eben darum das Höhere, weil es sich nicht lossagt von dem Ganzen, nicht selbst Ideale in die Ferne rükt, sondern sie näher führt, und doch nimmer mit einem Ruhepuncte menschlichen Strebens täuschend, über die Zeit hinausgeht. Ein solches schönes aber ist's, was wir hier wieder einmal in dem Manne anerkennen müssen, von dem es längst gewiſs war, daſs nicht blos die Geschichte der Wissenschaften bei ihm verweilen wird, sondern daſs sein Bemühen ein hohes und unsterbliches bleiben müsse, darum weil es in Menschenseelen selbst fortwirkt. Gelehrter zu seyn ist nicht schwer, aber mehr zu seyn, als ein Gedankensystem, sich des Sinnes der reinen Humanität, ohne welche auch die Sache der Wissenschaft alles höheren Lebens ermangelt, ganz bemächtigt zu haben, und sich mit Allem, was ihm gleich oder verwandt ist, befreundet finden, um dies zu pflegen oder zu erheben, dies ist das Eigenthum nur weniger Menschen. Es läſst sich freilich nicht für den Sinn nachweisen, oder mit einzelnen Worten ganz aussprechen, was davon der Gewinn für die Welt sey; allein dies eben ertheilt Würde, zu deren Beschauung sich der innre Blik gern hinwendet. Die einzelnen Geistesfunken, welche von solcher Erweckung aufgeregt werden, scheinen anfangs kaum beachtungswerth, aber sie sammeln sich einmal doch zu einem Ganzen, und wirken als vereinte Kräfte. Die Darstellung kann aber dabei nur andeuten.

Mit einer grossen Zahl Männer muſste auch Carus gestehen, daſs er in Göttingen den gefunden hatte, welchem er seine höhere Bildung, die durch Vorbild und Winke vermittelte kräftigere Entfaltung zuschreiben muſste, und Heyne war es wirklich, auf welchen, hätte er in einem längern Leben weit mehr geleistet, als er bis zu seinem Tode leisten konnte, den gröſsten Theil des eignen Verdienstes zurükgeführt haben würde. Was für ihn Nestler in Bezug auf Leben und Gefühl geworden war, das ward ihm Heyne in Hinsicht auf Wissenschaft und Denken. Dies Verhältniſs ist interessant genug und sogar für den Menschenbeobachter labend, so daſs ich gern noch mit einigen Worten dabei verweile, woran mich nicht hindern kann, daſs der verehrte Greis vielleicht noch selbst diese Worte liest. Meiner Erhebung bedarf er ja nicht, und wenn sich das Interesse meiner eignen Verehrung einmischen möchte, so wird es zu entschuldigen seyn, weil es ein wahres und offenes ist.

Carus kam in die Bekanntschaft dieses Lehrers der Humanität nach Vollendung des gewöhnlichen akademischen Cursus, gnüglich vorbereitet für die an ihn zu richtenden Forderungen. Er wollte unter dessen und Andrer Aufsicht noch ergänzen, auf was ihn die verschiedenen durch Wort und Schrift mitgetheilten Ansichten hingeführt hatten, und nun wissenschaftlich zu üben beginnen, was er eingesammelt oder in sich gefunden hatte. Die akademischen Uebungen sollten nun selbstständiger von ihm behandelt werden, und es lieſs sich schon voraussezzen, daſs er bei hier erhaltener Gelegenheit und Aufforderung mit dem eigenthümlichen Fleisse ausdauern würde. Reichlicherer Gewinn aber, als er selbst geahndet hatte, sollte ihm werden, und er verstand um so deutlicher nach Jahren erst seines Nestlers Worte: »Was hätten Sie entbehrt, wenn Sie Göttingen entbehrt hätten!« Auch fand er selbst sich bald in seiner Sphäre. »Alles, schrieb er einem seiner Freunde, geht hier um und mit mir einen raschen Gang und Jeder ist in seinem Fache zu Hause.« Die theologischen Studien bestimmte er anfangs zu den hauptsächlichen, doch immer mehr wurde er überzeugt, daſs die Verhältnisse derselben zu andern geschiedenen Wissenschaften die engsten und nie auflösbar seyen, und daſs ihre historischen und philosophischen Ingredientien nicht Nothbehelf, sondern Wesentliches bilden. Der von ihm früher aufgenommene Stof muſste selbstständig bearbeitet und geläutert werden, und so sah er bald die Nothwendigkeit ein, in die dogmatischen Lehren immer mehr philosophisches Leben, in die Erklärung der heiligen Schriften philologische Gewiſsheit zu bringen. Geschah dies, so konnten Winke, welche auf die noch schwächern Theile der Wissenschaft hindeuteten, welche neue Anfänge philosophischer Forschungen nachwiesen und auf Regeln zur Methode aufmerksam machten, Vieles wecken und vorbereiten. Immer aber war und bleibt das Organ hierzu in der allgemeinen Wissenschaft enthalten, welche man auch in dieser Hinsicht mit Recht durch den Namen der *Humaniora* bezeichnet hat, ohne sie zur Facultätskunde zu machen. So waren und bewährte es sich in jeder Zeit und Männer wie Ernesti und einige Neuere, haben unendlich Vieles gewirkt, was freilich nicht immer in ihren eignen Schriften nachzuweisen ist, da es in Andre selbst überging und durch diese erst ans Licht kam. Man zählt mit Recht diesen Männern vor Allen auch jenen Veteran bei, welcher sich als ein solcher Lehrer nun um Carus das hohe Verdienst erwarb, Ideen gewekt und zu ihrer Durchführung Anweisung ertheilt zu haben. So wie es

überhaupt ausgemacht bleibt, daſs eine grosse Reihe neuer antiquarischer, ästhetischer und philosophischer Untersuchungen, so wie eine geistvollere Behandlung der Alten durch die vorzüglichsten Köpfe unserer Zeit aus Andeutungen und Winken dieses Mannes hervorgegangen sind, und er selbst die Spizze, welche Undankbare sogar gegen ihn zu richten wagten, geschärft hat, so ist's gewiſs, daſs er in seinen Ansichten vom Alterthume und in den Mittheilungen über die ächte Wissenschaftlichkeit in Carus, wie in Andern, das Angelegte befestigte und für den weitern Aufbau Materiale und Regel darreichte. Doch das Verhältniſs zwischen Beiden wurde ein Besonderes, und individuelles Interesse knüpfte hier Liebe und Dankbarkeit zu einem schönen Bunde. Wenn des Lehrers Freude nicht allein Belohnung, sondern zugleich die Versicherung enthält, daſs er eine hofnungsreiche Aussaat im Gedeihen fand, so wird man auch hier die wahre Deutung davon abnehmen, daſs dieser Lehrer frühzeitig eingestand, an dem, sich selbst als solchen bekennenden, Schüler Freude gewonnen zu haben. Und wie Carus Eifer dem sehr beachtungswerth seyn muſste, der überall Anlagen für ein Künftiges sah, so konnte die Güte seines Herzens, die Wärme seiner Gefühle nur ein liebevolles Verhältniſs zwischen ihm und dem hervorbringen, der in aller Form, hieſs sie gelehrt oder anders, das Reinmenschliche zu achten und mit sich in Verbindung zu sezzen pflegte. Was bedurfte es mehr, wenn dieser Lehrer dem übrigens unbekannten Vater über seinen Sohn also schrieb und kräftigere Mitwirkung zu besseren Planen forderte? „Einen jungen Mann mit so vielem Eifer, mit so eignem Fleisse und Thätigkeit habe ich selten gesehen; ich will es Ihnen gern gestehen, daſs ich ihn von dem ersten Anblik an lieb gewonnen, ihn unter meine vertrautesten und liebsten Schüler aufgenommen und durch eine nähere, vertraulichere Kenntniſs seiner Gaben und Fortschritte in den Studien täglich mehr Liebe und Zuneigung gegen ihn gefaſst habe. Ich habe bei einem solchen Verhältnisse nicht geringe Erwartungen von ihm gefaſst.“ Nicht verschwendet sah er seine Sorgfalt, und nicht Miſsbrauch der Offenheit oder Verläugnung der erhaltenen Hülfe konnte jemals dies erste Wort widerrufen lassen. Wahre Verehrung, die immer das gemeinschaftliche Product eigner Selbstschäzzung und Anerkennung eines fremden höhern Werthes ist, blieb die Stüzze des Vertrauens, welches Carus zu ihm, dem er so eng verbunden war, hegte und fortdauernd, auch im Fortgange auf eignem Wege, unterhielt. Dieser sollte einst zu denen gehören, welche für den oft Verkannten, dem Viele vergolten haben nach ihrer Art, und der berechtigt wurde zu befürchten, daſs auch um sein Grab einst die Leichenvögel des Neides und des Hohnes krächzen werden, noch dankbar sprechen, sich zu ihm bekennen, und nach seinem eignen Glauben, so die Schüzzer seines Andenkens und Namens werden möchten. Und er würde ein solcher gewesen seyn. Dagegen war es die Sprache der tiefgefühlten Trauer, wenn Heyne, als er Carus frühen Tod erfahren hatte, in der Gedächtniſsschrift auf einen andern geschiedenen Freund öffentlich seinen Verlust beklagte, und den Todten mit den schönsten und, weil die Sprache des Herzens nicht prunkt, auch wahren Ehrentiteln als *disciplina, voluntate et amore olim nostratis mihique longe carissimum, honestate animi, morum probitate, ingenii dotibus praeclaris, doctrina exquisita, solida et vera spectatissimum* bezeichnete. Nur Wenige verstehen solche Sprache, und selbst meine Worte gebe ich in die Gefahr, miſsverstanden oder falsch gedeutet zu werden. Doch es bleibt unter den irdischen Urtheilen über Menschen und Menschenverhältnisse der beste und labende Trost, daſs die innere wechselseitige Verständigung sich selbst genug ist und kein äusseres Urtheil die Klarheit und Reinheit des innersten Lebens trüben, geschweige wirklich verdammen oder aufheben kann.

Carus Vater mochte immer noch den Zeitpunct mit Sehnsucht entgegen sehen, wo sein Sohn, zurükgekehrt ins Vaterland, und gleichsam fertig dazu, eine der geringern Predigerstellen einnehmen würde, aber er hatte freilich nicht gemerkt, welche Veränderung in diesem vorgegangen war. Des Vaters Wille drang darauf, daſs er seinen Aufenthalt in Göttingen abbrechen, dann sich vor dem vaterländischen Collegium als Theolog prüfen lassen sollte, und wie er dem Willen oder der Meinung seines Vaters nie gradehin widerstrebte, sondern diesen ohne eigne Störung in seinen Plan zu verweben suchte, so willigte er auch vorjezt in diesen Plan, der durch die Strenge zur Vorschrift ward. Nur die kurze Zeit des Umgangs mit seinem Lehrer Heyne und die so schnell abgebrochene Gelegenheit einer gediegenen Bildung liessen bald die möglichen Gegengründe insgesammt hervorsuchen, und er selbst glaubte nur durch die Einwilligung in seine Wünsche beruhigt zu werden. Doch als der sich auch so bewährende Freund an den Vater seine Worte richtete und mit Gründen daran erinnern konnte, daſs ein so treues wissenschaftliches Streben andre Ziele habe, daſs es sein Pfund vergraben heisse, wenn es an eine Predigerstelle auf dem Lande oder sonst in beschränkter Lage hingegeben würde, und daſs die Bildung eines gelehrten Theologen wohl begünstigt werden müsse, da reichte der Vater auch willig die andre Hand und mit dieser Alles was für die äussere Subsistenz nöthig schien, mithin grosse Vortheile dar. Es sollte Carus noch länger in Göttingen verweilen und dann eine Reise unternehmen. Für das Aeussere gab hierzu **Nestler** noch aus der Ferne Rathschläge.

Freie Umsicht auf dem wissenschaftlichen Gebiet, Gewandheit in der Behandlung dieser Gegenstände, richtiges Studium der Alten, Interesse am Historischen, tieferes Eindringen in Philosophie und namentlich Aneignung und Uebung einer ausreichenden Methode, — dies war es, was sich Carus, und wir wissen unter wessen Aufsicht und Winken, hier erworben hatte. Nunmehr lag ihm nicht sowohl die Wahl eines Lebensplans, sondern vielmehr die Auswählung besonderer Zweige der Wissenschaft ob, um solchen ausschliessender sich hinzugeben; — die Zeit war gekommen, in welcher der sich bildende Gelehrte, wie ich andeutete, in eine neue Lebensperiode, deren Charakteristisches das Wissenschaftliche ausmacht, versezt wird. Wie ihm dabei zuerst Geschichte der Philosophie und des religiösen Glaubens begegnen konnte, läſst sich aus dem Geist der Schule schon abnehmen, welche er hier besucht hatte, und in welcher das Alterthum, vielleicht zuerst mit gleicher Würdigung, der neuern Zeit zur Seite stand. Die praktischen Anstalten hatten ihm dort stets reiche und belohnende Gelegenheit gegeben, sich mit der Bearbeitung des Speciellen gründlich zu befassen, ja für eine längere Zeit vorzubereiten und einzusammeln; dabei dann die Weckung einzelner Ideenfunken und die Nachweisung auf die Fundgruben der Untersuchung durch einen thätigen und geistvollen Lehrer. Sicher bewährt sich der angehende Gelehrte nicht durch den

Aufbau vollständiger Gedankensysteme, welche, der Welt sogleich durch Schriften verrathen, gewöhnlich literarische Jugendsünden ausmachen; solche Flug- und Truggestalten sind und können meistens nicht anders gebildet werden als durch aufgegriffenes fremdes Gut, oder sie sind Producte einer überzeitigten, ja oft blos eingebildeten Originalität. So fragen wir auch hier noch nicht, was Carus als Philosoph und Forscher war. Genug, wenn er in sein Innres Helle und Wärme gebracht hatte und diese bewahrte; die vereinten einzelnen Strahlen in ihrer gegenseitigen Durchdringung sollten, wie in Jedem, später erst eine vorhertretende Lichtmasse bilden. Seines innern, nicht nach fremden Maase anzuschlagenden Reichthums sich bewuſst, und durch die Achtung vorzüglicher Männer zu der Forderung seiner Anerkennung berechtigt, überhaupt aber durch die Stärkung, welche ein wissenschaftliches Bemühen einzig nur gewährt, zu einem heitern, seelenvollen Blik für Alles, was im Leben enthalten wird, gelangt, konnte er nach irgend einem Aufruf unter eignen und fremden Hofnungen heim kehren ins Vaterland und muthig einen Beruf übernehmen. Es sind dies die köstlichsten Momente, wo man mit sich selbst zur Ruhe gekommen und bei innrer Harmonie gegen alle von aussenher vernommenen Miſsklänge gesichert ist.

Was die früheren Vorbilder in Carus aufgeregt hatten, das war zum Theil durch spätere, höhere

verdrängt; die kurzen Plane des Predigerwerdens lagen ihm nun seitwärts, und galt es dabei einer berechneten Aussicht, so hatte sich der Vorsaz für das Volk zu wirken in dem Gedanken, seine thätige Kraft an die Sache der Welt hinzugeben, verloren. Wenn er in der weitern akademischen Laufbahn auch tausendfache Schwierigkeiten, die eben, weil sie äussere sind, um so schwerer überwunden werden, kennen gelernt hatte, so sprach ihm doch der praktische Geist dieser Sphäre so einladend an, und es stellte sich ihm die Freiheit eines solchen Berufs oft so einladend dar, daſs die von seinen Freunden erregte Ermunterung, als akademischer Lehrer aufzutreten, zum eignen Entschluſs ward. Damit ihn Nichts, auch nicht die Wünsche seines Vaters stören sollten, ward ihm der Gewinn einer Sicherung auf selbstgewähltem Wege durch einen grossen und für ihn Vieles entscheidenden Verlust gewährt. Sein Vater starb am 1 Sept. 1792. Nestler schrieb ihm: „Ueber Ihren guten Vater können Sie völlig beruhigt seyn. Sie haben seine ganze Liebe, seinen besten Segen, recht aus dem Grunde des väterlichen Herzens. Unbeschreiblich ist die Innigkeit mit der er Ihrer dachte, die Zärtlichkeit mit der er von Ihnen schon sterbend sprach."

Schon im Begrif zurükzukehren und das Band des persönlichen Umgangs mit seinem väterlichen Freunde, Heyne, zu lösen, erhielt er so eine neue, aber verschiedene Weisung ans

Leben. Den Verlust, welchen das Herz betrauerte, sollte er sich selbst auszugleichen suchen; doch das Vertrauen auf sich und die Wissenschaft konnte ihn auch durch neue Verhältnisse bei der Tilgung eines alten herzlichen mehr beruhigen, da jene in sein ganzes Wesen eingriffen. Glüklich blieb er ja noch darin, daſs er nicht der Gefahr entgegen ging, durch äussere Umstände beschränkt zu werden, oder genöthigt zu seyn, an den Körper und dessen Erhaltung seine Zeit zu verkaufen. „Es scheint, schrieb er seinem Freunde Leisnig, jetzt eine neue Epoche meines Lebens zu beginnen, und es kommt nun auf die Umstände wie auf das Maas meiner Kräfte an, daſs ich das Entscheidende dieses Abschnitts zum weisen and guten Zwecke führe. Fassung zu gewinnen im Erdenleben, auch unter der Trennung von dem besten Freunde, glaube ich noch immer Beruf zu haben. Es ist die Zeit da, meinen Weg selbst zu bahnen und die Zufriedenheit und der Segen eines Vaters wird Puls und Herz meiner Handlungen seyn. Es ist dies ein Trost.“ Der Schmerz wollte in seinem ganzen Umfange gefühlt seyn, und er war tief und wahr genug, daſs er laut werden konnte vor einem grössern, ihn verstehenden Kreise. Darum vertraute Carus hier zuerst die Gefühle den Worten an und weihte dem Andenken seines Vaters ein kleines „Denkmal“ der Liebe, in welchem nur sein Herz gefunden werden sollte.

Seine Freunde waren dabei zu Lesern bestimmt.

Von dem ihm so theuer gewordenen Göttingen kehrte er nun nach einer Reise durch das nördliche Deutschland im November 1792 zur Heimath zurük, und mag uns durchs Leben hindurch wirklich ein Schuzgeist — *comes, qui temperat astrum* — sey es die Waltung einer eignen Idee oder der wiederkehrende leitende Zuspruch einer verwandten Seele — zur Seite schweben, so begleitete ihn auch hier wieder ein solcher; er war sogar im Stande, denselben in der Gewiſsheit festen Vertrauens mit Namen zu nennen. Ringsum empfing ihn Liebe und Wohlwollen; näher den Umgebungen, welche ihn als Knaben erzogen hatten, konnte er sich froh fühlen, da er merkte, daſs er ihnen selbst nicht fremd geworden war; die eigenthümliche Offenheit schloſs ihm immer Mehrere für Wünsche und Befreundung auf, und so löſste sich nie das angenehme Band der Mittheilung und Berathung. Ein seltnes Loos, — unter welchem man nach seinem Werthe anerkannt, nimmer in Selbstvergessenheit versinkt, und Alles wechselseitig zum Genuſs der schönsten Erdenfreuden stimmt! Auch aus der Vergangenheit herüber ergözt uns darin das Bild eines Mannes, den wir so immer mehr liebgewinnen, und auch kleine, sonst unbedeutende Züge individualisiren und beleben uns dieses Bild selbst. So würde hier Manches nennenswerth seyn, was als vorübergehendes Moment erschien, aber individuelle und gültige Beziehung hatte; so das lezte, durch den Tod so schnell abgebrochene Verhältniſs zwischen ihm und seinem Lehrer Morus, dessen freundlich entgegenkommenden Winken er sich rüksichtlos hingeben und sicher glauben konnte. Morus, welchen er bei einer Durchreise noch einmal wiedersah, nahm ihn nun als Freund auf, und äusserte, als Carus, zugleich der Lezte, den er aus seiner Stube begleitete, von ihm gegangen war, daſs er sich freue auf den näheren Umgang dieses jungen Mannes, er wol manchen Abend ihn bei sich sehen werde, und sezte dann hinzu, daſs ihn dazu die Hofnungen, welche in Carus den künftigen Nuzzen für die Akademie voraussähen, berechtigten. — Auf solche Ereignisse wendete sich noch später gern seine Erinnerung zurük; denn er wuſste, was sie in ihm vermocht, erregt oder unterstüzt hatten, und stand er wieder einmal vor einem Verluste, wie bei Morus Tode, so sah er in diesem, wie es ein schöner Zug seines Charakters mit sich brachte, wieder die Vorbereitung einer Tröstung. »Morus lezte Worte über mich, schrieb er an Nestler, bewege ich in meinem noch über die Entwiklung der Zukunft schwankenden Herzen; — doch der Himmel erhalte mir die Liebe zur Wahrheit, den Eifer für's Gute; den Muth nicht zu ermüden!« Alles dies führte ihn immer mehr zu sich selbst zurük; immer mehr suchte er auch aus dem scheinbar Zufälligen das Nothwendige herauszufinden, in dem, was vor ihm mit dem Schein der Gleichgültigkeit vorüberging, das auf ihn Hindeutende zu entdecken; und so wurden in solchem Verfahren allmälig von ihm Maximen gewonnen und bekräftigt, welche für ein ganzes Leben ausreichen konnten. Er fing von jezt an, eifriger den am Einzelnen noch entdekten Abstand seiner selbst von der Zeit und deren Fortschritt auszugleichen; denn er fand, daſs alles Wirken, wie es von innrer Befriedigung ausgeht, so auch auf die Uebereinstimmung mit den umgebenden Gegenständen sich stüzt, ohne daſs diese die eigne Selbstständigkeit rauben. Von dem Ideal einer möglichen innigen Vereinigung alles Guten und Wahren, oder eines festgeschlossenen Bundes Aller, welche jenes bekennen, — so weit hinausgerükt es auch langehin bleiben mag, — ward Carus so erfüllt, daſs ihm die Wärme seiner Gefühle und die Lebendigkeit des Interesse oft schon in Täuschung versezt, und, wie er eingestand, manchen Kampf herbeigeführt hatten. Was aber bleibt auch den Muthigen übrig, die die ganze Welt an ihre Brust drücken und mit der Zeit und ihren Genossen sich zu einem gleichen Aufstreben verbünden möchten, — wenn überdies die eigne Kraft noch nicht dem Widerstande zu trozzen vermag? Immer wird dann der Zufluchtsort eine Resignation seyn, welche den Schwächern sogar niederbeugen kann, wenn sie auch den Stärkern nur in sich selbst zurüktreten läſst; aber immer wird diese doch schwer fallen, weil wir ihr das Liebste, unsre Wünsche zum Opfer bringen. Drum gewährt in dieser Lage die innre Zufriedenheit und Einigkeit allein Beruhigung, ob sie gleich gewöhnlich von Andern nicht verstanden oder gemiſsdeutet, bald als eitler Stolz verlacht, bald als kraftlose Ruhe gering geachtet wird.

Carus wollte sich im Besizze innrer Einigkeit sichrer stellen und es blieb ihm daher noch Vieles zu beseitigen, Vieles anzueignen. Dabei hat freilich die richtige Temperatur, welche eben soweit von blinder Nachahmung als von einseitiger Lossagung entfernt ist, vielfache Schwierigkeiten, und diese werden nur allmälig und mit Hülfe der Erfahrung gehoben; daher näherte sich ihr auch **Carus** immer mehr, je sorgfältiger er sich an vorausgestellten Regeln prüfte. Es kam ihm dabei so mancher früher ertheilte Wink reifer Menschenkenntniſs zu statten; allein wenn diese auch Gewandheit vermittelt, so ist dies doch nicht hinreichend, sobald die Gegenstände, mit welchen wir uns in Uebereinstimmung sezzen sollen, ausser dem Gebiet des blossen Geschäftslebens liegen; auch kann fremde Erfahrung nicht stets die Stelle der eignen ersezzen. Offenbar ward ihm dadurch die Nothwendigkeit näher gerükt, sich ausschliessender dem Studium der Philosophie zu widmen, und gleichsam von obenher das Licht

auf sich fortwährend hinzuleiten. Waren ihm aber von frühen Jahren an Menschen werth gewesen und immer diejenigen Seiten der Wissenschaft, welche zurük zu dem Menschen führen, von ihm hervorgehoben worden, so muſste ihn auch nothwendig und jezt schon auf dem Gebiete der Philosophie die Untersuchung am meisten anziehen, welche auf eine tiefere Begründung und ein festeres Erfassen menschlicher Gränzen und menschlicher Kraft ausging. Daher wurden eine Zeit hindurch die Lehren der kritischen Philosophie sein vorzüglichstes Studium, und er fand bald an sich erprobt, daſs eins ihrer höchsten Verdienste in dem Aufregen und Beleben der Selbstverständigung, in der Erwekkung aus dem Schlummer des Dogmatismus enthalten sey. Später noch erkannte er an, daſs neuere Systeme auf kantischen Stüzzen als ihrer Grundlage ruhten. Nicht aber als Philosophie des Tages, welche immer der Spielball der jüngern Denkerwelt wird, sondern als Philosophie der Zeit studirte er diese Lehre; er sah wohl, daſs auf der einen Seite Zweifeln zum Bedürfniſs geworden war und werden muſste, wenn neue Keime sich entwickeln sollten, und daſs auf der andern Seite in einem veralteten Gebäude wenig Schuz und Sicherheit gefunden würde.

Aus der Vaterstadt war **Carus** nach Leipzig mit dem Vorsazze zurükgekehrt, seine akademische Laufbahn zu beginnen. Sie war nemlich nach seiner jezzigen Lage und nach seinem innern Verhältnisse wirklich der einzige Weg, der ihm übrig geblieben; denn wollte er noch irgend Selbstbefriedigung gewinnen, so muſste er dem Zuge folgen, welcher in einen ihm nunmehr entsprechenden, oder einen höhern Wirkungskreis zu versezzen vermochte. Er gestand selbst Nestlern: „das akademische Leben habe Vortheile, aber führe auch nicht geringen Kampf mit sich;“ allein wie Alles uns durch die Hofnung der Ueberwindung schon lieb wird, und das Schwierige immer nur auf den Anfangspuncten entgegensteht, so auch hier. Konnte doch Nestler selbst, wenn er auch seinen ältern Vorschlägen entsagen muſste, eingestehen, „So wie ich Sie kenne, und ich müſste mich sehr irren, wenn ich Sie nicht besser als irgend ein Mensch zu kennen glauben dürfte, so sind Sie vor der Hand durchaus und ausschlieſslich für die Universität; ich sage, vor der Hand.“ — Carus suchte, wo es auch wäre, und wie eigentlich der Eintritt gelänge, nur einen festen Boden, um nicht vielleicht ein Spiel der Umstände werden zu müssen; er konnte wol an die Zukunft erfreuliche Aussichten und Plane knüpfen, aber jezt bedurfte es nur schneller Befestigung vor jedem eindringenden Wankelmuth. Und so ist's in jedes Menschen Leben; es kommt Keiner zur Ruhe, so lange er nicht auf einem fixirten Stande auch von aussen her anerkannt wird, und er nun gleichsam nach dem Privilegium, das ihm die Gesellschaft ertheilt, einen eignen Anbau beginnt. — Wollte auch Carus früherhin manche vom Neide und der Cabale geschwärzte Seite seiner Umgebung entdekt haben, so nahm er nicht mehr darauf Rüksicht. „Beruhigung ward mir, schrieb er in einem Briefe, da ich vom Vater Heyne dem man es sonst nie darin unverbesserlich und befriedigend machen kann, erfahre, daſs meine Plane über Studieren sowohl als über den von mir anzulegenden Lebensplan seinen ganzen Beifall und Billigung erhalten haben. Er sezt dazu, daſs er hier eine sichere Grundlegung meines künftigen Glüks erwarte. Dies kann mir Muth geben.“ Er habilitirte sich im Octob. 1793. und trat nun als Mitarbeiter unter den akademischen Lehrern auf, welche zum Theil seine eignen Bildner gewesen waren. Die Schrift: *historia antiquior sententiarum ecclesiae graecae de accomodatione Christo imprimis et Apostolis tributa*, welche er vertheidigte, gab hinreichenden Beweis über ihn und sein Verfahren; denn es stellte sich in ihr, nach der Kenner Urtheil, nicht allein Fleiſs und Ausdauer der Lectüre in den Kirchenvätern dar, sondern sie zeigte, wie eine durchdringende allgemeine Kenntniſs des Alterthums die nothwendige Voraussezzung für die Behandlung des Einzelnen ausmacht, und wie ein geistvolles Studium der Alten das Urtheil schärft und die bei jeder historischen Untersuchung erforderte Scheidungsgabe bildet. Der hier gewählte Stof verlangte überdies vorzüglich Nüchternheit und besonnene Sorgfalt; die verworrenen Begriffe der Kirchenväter zu entwickeln und ihrem Ursprunge zuzuführen, war schon eine schwierige Aufgabe für die erste Arbeit eines Mannes, an dem man nur tadeln konnte, daſs er unter der fast zaghaften Ankündigung seiner Bescheidenheit bei weitem mehr verborgen halte, was mit freier Aeusserung und sicheren Vertrauen laut werden könne. Wenn er aber einen Gegenstand behandelte, welcher von theologischen und historischen Grenzen zugleich berührt wurde, so mochte ihm die Veranlassung dadurch geworden seyn, daſs ihm daran lag, genauere Rechenschaft von seinen bisherigen Bemühungen abzulegen. Nach geistvollerer Weise, als man gewöhnlich dabei voraussezt, hatte er die Schriften von Philon, von Josephus, Origines und Clemens gelesen und zwar in Beziehung auf ältere philosophische Schulen; so wie er dabei auch für das theologische Studium die Idee zu einer hellenistischen Chrestomathie als Vorbereitung zur Erläuterung des N. Testaments faſste. Die weitere Ausführung einer vollständigen Geschichte der Accomodation unterblieb, weil er sich in der folgenden Zeit von diesen Untersuchungen weiter entfernt fand; dennoch wurde in ihm das historische Interesse an der Philosophie immer reger und auf dem einmal eingeschlagenen Wege begegnete ihm so Vieles von selbst, was er der längern und bewahrenden Aufnahme werth

achtete. Um so näher wurde ihm aber Philosophie selbst gerükt, der er, ohne sogleich mit einem Hörsaale als ihrem Tempel zu prangen, in der stillen Selbstbetrachtung Huldigung darbrachte. Auch an ihm bewährt sich also die Erfahrung, daſs ein gesundes und wenigstens nicht blindes Studium der Theologie, wenn es dem tiefern philosophischen Denken oder den umfassendern philologischen Kenntnissen vorausgeschikt wird, diesen nicht Eintrag thut, und nicht so stört, als wenn das umgekehrte Verhältniſs eines spätern Uebergangs zur dogmatischen Theologie statt findet, auf welchem schon viele gute Köpfe verloren gingen.

Nicht um durch seinen öffentlichen Auftritt in Vorlesungen vielleicht einer grundlosen Präsentationssucht zu schmeicheln, oder um dem Drange eines jugendlichen Egoismus zu folgen, hatte Carus sich sogleich vorgenommen, mit aller Kraft seinem ergriffenen Beruf zu leben; im Gegentheil sollte ihm das Verhältniſs zu Zuhörern nur Gelegenheit geben, die in seinem Studienkreise erfaſsten Resultate mitzutheilen. Und er hatte diesen Kreis gefunden, welcher seine wissenschaftliche Thätigkeit umschliessen sollte; er hatte in dieser bestimmter erklärten Richtung theils seine dafür gesammelten Materialien zu verarbeiten, oder das Einzelne an das Ganze anzupassen, theils die Vorsicht zu schärfen, daſs er nicht zu schnell aneignend von fremder Meinung hingerissen würde. Gleich anfangs aber war seine Ansicht vom akademischen Wirken, gebildet an einigen vortreflichen Vorbildern, eine edlere und nicht die gemeine, nach welcher es oftmals aller Bindung ermangelt und einem Spiel zufällig bethätigter Willkühr gleicht. Wer alle einzelne Zweige der Wissenschaft in seinen Hörsaal wie in ein Treibhaus zu versezzen sucht und Studierenden wenigstens zeigen will, daſs er mancherlei wisse, der hat minder richtig gefaſst, was ein akademischer Lehrer seyn soll; so wie der Tadel, daſs sich einer an den wiederholten Vortrage eines Theils der Wissenschaft binde, höchst einseitig und grundlos ist, da ja vielmehr die besondere Erwählung und die ausschliessendere Widmung ihren eignen Mann verlangt, da es genug ist, daſs einer sich einen begränzten Boden suche und wisse, er habe hier Vieles zu thun. Gilt es überdies dem ersten Eintritt, dann führe Jeder das von ihm Begonnene ganz durch, damit die Unruhe und Zerstreuung nicht die Klarheit der Auffassung und die Tiefe des Denkens verhindere. — So blieb aber auch Carus seinen Vorlesungen, mithin dem Studium der Geschichte der Philosophie mehrere Jahre hindurch treu, und man kann den Beweis für einen beifallswerthen, ausgebildeten Vortrag schon darin finden, daſs er sie vor wachsender Anzahl wiederholen konnte. Auch Gelehrte mochten ihm ihren Beifall nicht versagen, und Heidenreich wies seine Zuhörer rühmend auf die geschichtlichen Vorträge des jüngern Mitarbeiters. Die Erklärung einiger Schriften des Philon und des A. Testam. liessen übrigens denselben seinen übrigen Studien nicht fremd werden.

Wer in dem akademischen Lehrer nichts bemerkenswerth findet als die docirende Sprache oder die bezahlte Pflicht des Unterrichts, wird freilich kaum verstehen, wenn ich des Frohsinns und der regeren Fülle gedenke, welche nun auch für Carus immer mehr innere Befriedigung darbot; allein wie stets das Interesse an der Menschheit und Gesellschaft zu erheben vermag, so wird es, ist es ein reines, auch in seiner Nöthigung, mit sich zur Einheit zu kommen und diese in Gedanken mitzutheilen, immer zum Genuſs höherer, d. i. erhöhender Freude führen, zugleich aber durch Bildung der Sprache und des Ausdruks das innere Wachsthum befördern. Kein Umkreis aber ladet zu diesem allen mit mehr Gewährung ein als der eines wissenschaftlichen Verkehrs, wo die freie Aeusserung des Innern immer wieder auf innere Belebung berechnet ist. — Doch nicht lange sollte in Carus diese stärkende Ruhe sich erhalten und von aussenher wurde er bald bis zu unsteten Wanken und zu neuen Zweifeln gezogen, was ihm deshalb schon schwerer fallen muſste, da der Mensch überhaupt von Störungen am tiefsten ergriffen wird, wenn er sich in einer selbst gesicherten Lage überrascht und seine Individualität von der äussern Natur gefesselt oder überwältigt sieht. Sein Körper der bisher den Fleiſs durch Stärke und Gesundheit unterstüzt hatte, gebot ihm im Herbste 1791. seine Arbeiten zu mindern und konnte sogar seinen Muth durch eine der schnellen Hebung widerstehende Krankheit ermatten. „Ein körperliches Uebel, schreibt ein Augenzeuge, verrieth schon früher einen Krankheitsstof, den die Lebensweise des so Studierenden immer vermehren und unterhalten muſste. Eine andre Lebensart und Beschäftigung würde ihn gehoben oder sehr vermindert haben, aber das hohe Gefühl des Werths eines den Wissenschaften gewidmeten Lebens erlaubte ihm nicht an eine Aenderung seines Planes zu denken; kaum konnten Freunde ihm dazu im Ernste rathen. Das Uebel schien sich auf andre Art heben zu lassen, und wurde auch in der Folge wenigstens von dem Sizze, den es genommen hatte, verdrängt.“ Nahe lag ihm die Besorgniſs, daſs der Aufenthalt in Leipzig die vermittelnde Ursache der Krankheit sey, und daſs ihm dann, wie sehr er sich auch befriedigt fühlen möchte in seiner erweiterten Lage, nur eine Veränderung seiner an Ort und Zeit geknüpften Entwürfe übrig bleiben würde. Er selbst aber fürchtete in dieser Störung, die manche Einlispelung von gewöhnlichen Berathern zu beschleunigen suchte, einen entscheidenden nachtheiligen Einfluſs, und doch sollte er auf entgegengesezter Seite eine neue Probe seines Muthes bestehen. Körperleiden werden dann am schmerzhaftesten gefühlt, wenn sie die Hofnungen unserer sicher geglaubten Entschlüsse auszulöschen drohen, und was für uns nothwendig geworden ist, durch Zufälligkeit auflösen. Wir werden dann scheinbar uns selbst entrissen und finden uns isolirt im Besizze einseitiger Kraft. So war auch hier fremder Zuspruch noch einmal heilsam, und Carus gab ihm Gehör als Nestler wiederholend darauf drang, daſs er seinen einmal gesezten Fuſs immer mehr befestigen, und nicht wanken lassen möchte. Er muſste wenigstens die Geduld zu Hülfe rufen, um wieder mit sich einig zu werden.

Was er bei noch krankem Körper zu thun vermochte, blieb nicht unterlassen; sein Eifer dauerte treu aus und erhob sich schneller, als die Zeit ihn der Genesung näher führte. Für eine Weile muſste er zwar dem anhaltendern Studien entsagen; allein auch diese aufgenöthigte Musse war für ihn und sein späteres Leben nicht bedeutungslos, im Gegentheil führte sie nähere Verbindungen mit Gelehrten herbei und vermittelte manches liebevolle Verhältniſs. So brachte ihn eine Wanderung durch Schlesien nach Charlottenbrun zu Garve, der ihn mit gewohnter Freundlichkeit aufnahm, mit Achtung und Güte entlieſs, wie es Garves Worte in den Briefen an Weiſse, wo er unsres Carus liebreich gedenkt, beweisen. Neben die Freundschaft trat auch das Wohlwollen, welches ihn zu schüzzen und aufzurichten vermochte.

In warmer, gefühlvoller Rede, welche nicht schmeichelt, sprechen seine Briefe an Freunde von reiner Verehrung gegen die, welche ihm jezt aufs Neue hülfreich entgegen kamen, oder Vertrauen zu seinen Hofnungen einflöſsten. Und wohl dem, der verbunden ist zu solchen Gefühlen, die für das Leben nicht vergängliche Zugabe, sondern eine köstliche Aussteuer sind; wie man sie nähren und schäzzen müsse, zeigte Carus sein ganzes Leben hindurch. Sollte auch hier das wohlthuende, schöne Verhältniſs, in welchem nicht nur der Mangel nachgewiesen, sondern auch die Mittel angedeutet und herbeigeführt werden, wo ein einziges Wort oft kräftiger zündet und aufregt als tausend weitschichtige Ermahnungen und Tröstungen, sollte es hier durch Namen bekräftigt werden, so würde ich mehrere noch verdienstvoll Wirkende zu nennen haben. Mit Dank gedachte er noch später der einzelnen Winke, welche ihm aus geistreichen Unterredungen mit Sachsens wissenschaftlichen Schuzherrn, unseres verehrungswürdigen Oberhofpr. D. Reinhards, geworden waren, namentlich eines auf das Studium der kritischen Philosophie hinweisenden und aufregenden Winks; so wie er es mit Recht zu seinem Glük zählte, von dem Manne, zu dessen Geist und Schriften ihn ein ernstes Studium zog, und über den er nie ohne Ueberzeugung des höchsten Verdienstes sprach, in seinem Werthe anerkannt und von dessen Wohlwollen oft aufgerichtet und so gegen das Urtheil der Beneidenden sicher gestellt zu seyn.

Ein neuer Anlaſs zu Zweifeln über seine äussere Lage erschien nicht lange darauf in so einladender, mithin um so mehr beunruhigender Gestalt, daſs er selbst gestand, auf dem entscheidenden Entschlusse beruhe die Ruhe seines ganzen Lebens. Heyne, dessen Namen gleich einem waltenden Schuzgeist in dieser Darstellung immer wiederkehrt, ertheilte ihm einen sichern und auf erfreuliche Aussichten gerichteten Wink, nach Göttingen zu kommen und dort in die alten herzlichen, wie in neue ehrenvolle Verhältnisse zu treten. Was konnte ihn aber lieblicher ansprechen als ein solcher Aufruf zu seiner Ruhe und zu reinerem Lebensgenusse, welchen noch eine dem Körper wohlthätige Umgebung begünstigen sollte? Wol war Jeder im Leben einmal von dem süssen Gefühle erfüllt, das uns zu dem Orte und zu den Männern hinzieht, die wir als unsre ersten geistvollen Bildner verliessen; wo die Sehnsucht der gleicht, mit welcher ein kindliches Gemüth zurük zu der Mutter Brust geführt wird. Dort wird Jedem eine labende Ruhe verhiessen und er muſs sie um so gewisser finden, je treuer er sich selbst geblieben. Dagegen aber mag sich auch Keiner gern von den Lagen trennen, zu welchen hin er sich durch Schwierigkeiten durcharbeiten muſste; sie haben für Jeden um des Preises willen, den er durch sein Bemühen und seine Ueberwindung darauf sezte, hohen Werth, möge dieser auch in Vergleichung mit Andern geringer erscheinen. Dies bewog auch Carus in Leipzig noch zu verweilen und die zugesicherte Aufnahme in den Kreis der vom Staat Berufenen statt fernen Aussichten zu erwarten. Nachdem ihm als Theolog das Baccalaureat ertheilt worden war, trat er auch als Frühprediger an der Universitätskirche auf; denn noch waren seine Studien getheilt und seine Neigung an das theologische Gebiet so gebunden, daſs er nun auf die künftige Erlangung einer theologischen Professur hinarbeitete. Einzelne ihm geringfügig scheinende Aufforderungen, wie zu einer Anstellung in Pohlen, wies er ohne weitere Rüksicht zurük; es konnte ihn Nichts leicht stören, da sein unablässiges Streben eben darauf ausging, nie gegen das wahre eigne Interesse zu handeln, was das Resultat einer wankenden Inconsequenz ausgemacht haben würde. Was er auf seinem Wege erwarten konnte, blieb auch nicht lange aussen. Im Februar 1796. wurde ihm eine ausserordentliche Professur der Philosophie ertheilt.

Alles sollte sich jezt für ihn vereinigen, was zum Manne erhebt. Auf der einen Seite zog ihn die äussere Bestätigung noch mehr zu festerem, aber auch nachdruksvollem Wirken, und der wieder erstärkte Körper bot willig seine Kräfte dar; auf der andern läuterte sich die Harmonie zwischen Kopf und Herz, so daſs

sich nun jener nicht blos als Rathgeber von diesem zeigte. »So wirke und lebe ich, schrieb er einem seiner Freunde, thätig fort und streue in meinem Kreise, der sich immer mehr erweitert, geräuschlos und mit unerkalteter Wärme für das Wahre und Gute Körner aus.« Seine Arbeiten hatten grössere Bestimmtheit erhalten und auch die zufälligern, wie die Theilnahme an einigen kritischen Instituten, standen in Beziehung auf das Hauptsächliche. Richtete auch der Staat noch keine genauere Anforderung an ihn, so sah er sich doch nun durch die öffentliche Berufung als akademischer Lehrer verbunden, mit seiner allgemeinen wissenschaftlichen Wirksamkeit noch besondere Zwecke zu verbinden, und die Obliegenheit, welche in dem Verhältnisse zwischen Lehrer und Zöglingen statt hat, nicht als abzuwendende Last, sondern als Verbindung mit einem grossen Ganzen zu übernehmen. Und dies ist doch, was in seiner edleren, freiern Form den Charakter der Männlichkeit erfordert, wo die Verhältnisse dann zum beherrschten Eigenthum werden und alle Thätigkeit von einem selbstständigen Mittelpunct ausgehen soll, mag auch noch Manches vorkommen und oft sich beigesellen, was der venusinische Dichter dabei gefunden haben will. Nur auf die zur Einheit gesammelte und dadurch sich selbst bewuſste Kraft drükt endlich die Vollendung ihren Stempel; tief begründet liegt es einmal in der Natur der menschlichen

Kräfte, daſs sie nach vollständiger, reiner Ausbildung streben und so in einander als Glieder eines Stammes eingreifen. Darum aber kann das Herz nicht zurükbleiben, wo die Einsicht sich erhebt und so sich befriedigt; so wie dies nirgends kenntlicher wird als in dem Charakter wahrer Männlichkeit. Dieser wird Liebe und Freundschaft eben so zum Bedürfniſs, wie der jugendlichen Phantasie die Lieblingsbilder, und wenn sich oft des Berufes trübe Seiten enthüllen und doch ergriffen seyn wollen, so kann sich auch der Mann gegen die Kälte, welche ihm wol die Zeit aufdringt, nur dadurch sicher fühlen, daſs ihm daheim noch nach den Mühen des Lebens ein stiller erwärmender Genuſs in häuslichem Glük erwarte. Unter solchem Befriedigtseyn wird auch den Gedanken freiere Entwiklung, und bei getheiltem Schmerze können wir, wie in den harmonischen Genuſs der Freude, uns emporarbeiten zu all den schönen Gaben, die den ganzen Menschen erst formen, denn dies wird Jeder nur dadurch, daſs er auf allen menschlichen Berührungspuncten mit dem grossen Ganzen, werde dies Natur oder Welt oder anders bezeichnet, in enge Verbindung trit. Also mochte auch Carus die Reflexion, die keinen Besonnenen von ihren Ansprüchen entbindet, zu Rathe gezogen haben, als ihm Liebe freundlich zuwinkte. An dem Eingange des auf die Welt gerichteten Wirkungskreises mochte er sich stärken und für manche drohende Zweifel Schuz suchen in wohlthuenden Gefühlen, welche doch kein vernünftelnder Wiz aus des Menschen Brust verweisen, oder eiskalte Verstandesklugheit, die sich auf philosophischer Höhe zu stehen dünkt, wegdemonstriren kann. Er verband sich mit der geistvollen Tochter des Landsyndicus Hornemann in Pförthen; und wenn in uns allein die Bedingungen des Glüks und selbst des Geständnisses von diesem liegen, so lieſs es sich voraussehen, daſs er bald seinen Freunden bekennen würde, er sey glüklich. Sein Leben benannte er als ein stilles, weil es weder im lauten Gepränge gekannt seyn wollte, noch genöthigt war, durch einen entfernteren Genuſs den nahen, befriedigenden zu ergänzen. So wird der Mensch immer mehr still, wenn er sich in dem engern Kreis des Verwandten wiederfindet und nirgends nach einem verlornen Gut zu forschen braucht.

Hier können wir nun den Faden der Zeit, der unsre Darstellung leitete, fallen lassen, und wenn wir die Entfaltung eines reinen Gemüths, wie eines freien Geistes mit unserm Blik so weit begleitet haben, so stehen wir nun betrachtend still vor dem Bilde, was uns das Wirken in weiterm und engerm Umkreise für einen Ueberblik, der das Eigenthümliche herausfinde, darstellt; dies aber wird uns vergönnt seyn, da wir uns lossagten von den Forderunan eine Biographie, deren leitende Idee nur das

Werden und Gestalten ausmacht. Man erwarte aber in Folgendem nicht eine vermeinlich psychologische Charakteristik, welche gewöhnlich ein seelenvolles Leben auf den Leisten eines Schulsystems zu bringen und anzupassen sucht, oder in die gebundene Einheit der Seele mit logisch schneidendem Verstande tausend Fächer zimmert, geistige Vermögen nach Ellenmaase berechnen zu können wähnt, dabei aber alle die eingreifenden Berührungspuncte übersieht, welche erst ein Menschenleben, heisse es zugleich ein gelehrtes oder bürgerliches zum Gegenstand der Darstellung machen. Die Reflexion hat freilich der Gegensäzze, mithin der Unterscheidungen nöthig, allein auch für sie zeigt Alles Einzelne und Gesonderte nur Gehalt und Bestand in Beziehung auf ein Ganzes, welches nicht die zerspalteten Kräfte, sondern die eine Seelenkraft des Menschen, eingekleidet in die Form des Individuellen, ausmacht. Darum wird man in der Folge vielmehr von den Objecten die Standpuncte der einzelnen Ansicht entlehnt und von dort aus das Treiben und Trachten des Mannes dargestellt finden, dessen Leben höchstens nur in zwei Sphären getheilt werden kann. Carus spätere Jahre nemlich lassen sich in doppelter Ansicht vereinen, von denen die eine ihn als akademischen Lehrer und das ist Lehrer der Wissenschaft auffasse, die andre ihn als Mensch, und das ist, wie er fühlte und wollte begreift, gleichwie sich die gesammte

Thätigkeit der Seelenkraft unterscheiden läſst als Geist und Gemüth.

Begriffe ein Gelehrtenleben Nichts als das Geschäft eines Schriftstellers, so würde Manches durch kein Wort mehr als durch ein Namenverzeichniſs in den Todtenlisten der Litteratoren bezeichnet werden können und dort unter den Todten auch einzig seine Stelle finden. Und wie wenig Leben vertraut sich den Worten, die die Feder schreibt; wie Wenige können sich lossagen von der Maske, die in öffentlichen Auftritten genau die eigne Menschheit verhüllen soll, damit man ja nicht merke, der Mensch habe auch als Schriftsteller noch Fleisch und Blut, Sinn und Herz, und nicht allein Gehirn. Freilich haben solche Rollen mit dem Sinken des Vorhangs schon ihr Ende erreicht; darum aber sagt sich auch das Leben und jede darauf gerichtete Darstellung von ihnen los, und die Wissenschaft läſst ihren vermeinten Gewinn zur Aufbewahrung in den Schaz mühseliger Arbeiten bringen, der oft nur zur Rüstkammer wird. Aber weit entfernt davon erscheint und wirkt das Leben des Gelehrten, der es sich je eingestand, was er ist und seyn soll, ohne dabei auf dem höheren Gebiete, wo nur Ideen leiten und wo das Universelle den zu umfassenden Gegenstand ausmacht, jemals den Blik auf das Besondere, und das ist zugleich seine Individualität, aufzugeben. Er muſs zum Lehrer werden, sobald er wirklich in sich die Forderungen Gelehrter zu seyn erfüllen will, mag er es darthun durch gesprochene Worte oder durch geschriebene Rede; aber sein Werkzeug bleibt die Idee und durch diese soll er walten und fortführen den grossen Plan, der selbst auf den Puncten, wo er sich erhebt, fest und haltbar eingreift in das Leben, dessen Kraft sich als Geist offenbart. Das Allgemeine heiſst oft das Erdachte, und vielleicht sogar das Geträumte, allein wenn wir, und sey es erst durch den Wink des Schiksals, wieder einmal vor einem Musterbild in seiner Art stehen, und da anerkennen müssen, daſs auch in der Form des Besondern sich mehr als das Gesez der Trägheit, mithin nicht blos ein Negatives, ausprägt, und daſs jeder Einzelne zum Zeugen werden muſs von kaum geglaubter Wahrheit, dann sehen wir die Nothwendigkeit ein, mit welcher wir bei der Betrachtung eines einzelnen Menschenlebens zugleich an die Idee des Allgemeinen gebunden sind. Und was nüzt es auch eine überschwengliche Allgemeinheit zu vergöttern, von der uns ewig nicht die Ueberzeugung einer wahrhaften Existenz zu Theil wird, oder kann sich wol je ein Erscheinendes, mithin das Leben von der besondern Form loswinden? Was das Wesen des Gelehrten oder des akademischen Lehrers ausmacht, und was ihn charakteristisch unterscheidet von aller Art, dies ist die erste vorausgesezte Frage, welcher allein dann die zweite folgen kann, wie es sich

in einem einzelnen Manne dargestellt habe nach Graden der Besonnenheit und Klarheit, wie der mehr oder minder vollständigen und freien Offenbarung. Und was haben wir in jenem Anderes vorauszusezzen als den vollständigen und gewissen Besiz der reinen (und dies heiſst im Abstand alles Andern: der reinsten) Humanität, in der die Vernunft nach ihrer scientifischen und praktischen Organisation eben so erkennbar wird wie das individuelle Ergreifen des Daseyns durch die Kraft des Gemüths, — in der allein die Idee des Göttlichen, und dies ist die Idee der Welt, zu finden ist und für die Darstellung vorbereitet wird. Es kann von Wissenschaftlichkeit nicht die Rede seyn, wo nur irgend ein wesentlicher Bestandtheil des wahrhaft Menschlichen vermiſst oder gar hinweggenommen werden konnte; denn das Ideale ist nicht theilbar, es findet sich in Einem gar nicht oder ganz. Dazu aber bedarf es der Thätigkeit der gesammten, vollen Menschenkraft, die, wenn sie sich auch durch manche Bedingungen hindurchkämpfen muſs, doch zu einem unbedingten Werth gelangt, weil sie in die Einheit eingreift und diese in ihrer eignen Regsamkeit entwickelnd fortführt. Wohl dem also, wer zu solchem Werthe aufstrebt, und sich frühzeitig loswinden konnte von den dunkeln Begriffen, aus dem alle Wahl hervorgeht! — Alle Lehre aber im ächten Sinne, der die Anweisung zu Kunstgriffen ausschlieſst, ist Darstellung innerer Begebenheit, und alle Darstellung kann wieder nur als nachbildend betrachtet werdet; so aber wird zugleich auch die Aufgabe für den akademischen Lehrer angedeutet und dessen ganzes Leben, welches die Wissenschaft selbst in sich faſst, muſs durchdrungen seyn von dem Urbilde, das er selbst wieder durch Wort und Schrift zur Auffassung Andern darlegen soll. Die Schule steht gewöhnlich im Gegensaz der wirklichen Welt; dies kann aber nicht hindern, an ihre Einheit zu glauben, und das Vertrauen zu hegen, daſs es Einzelne gegeben hat und gibt, deren Wesen nur durch die Beziehung auf diese Einheit und auf das Allgemeine verstanden wird. Und beglükt möchten wir den Verklärten, dessen Leben uns hier vorschwebt, nennen, daſs auch er darin seinen höchsten Vorzug zeigte, worin er von Allen denen verkannt werden muſste, die nimmer sich von der Einseitigkeit in Aufdringung fremder Zwecke entfernen, dagegen sich selbst täuschend Menschheit und Gelehrsamkeit wie Hülse und Kern betrachten und immer nur von dem schielenden Neide den Maasstab richten lassen, der dann freilich nur krumm werden und nicht zutreffen kann.

Wer sich zu frühzeitig dünkt Gelehrter zu seyn und schon mit dem ersten Blicke die Ansicht, die ihm auf den Endpuncte seines Strebens zu Theil werden kann, gefaſst haben will, oder wer glaubt, daſs eine abgelernte Routine den Beruf eines akademischen Lehrers ausmache, der ist Beides wahrscheinlich nicht. Entfernt von solchem Mangel an Selbstverständigung sahen wir Carus in seinem wirkungsreichen Leben; denn ihn zog das reinste menschliche Interesse, welches für die Wissenschaft noch das ist, was sie auf der Erde verweilen läſst, zu dem ernsten und entschlossenen Streben nach Licht und Wärme, und er war eben so fest überzeugt, daſs die Selbstbildung, d. i. Selbstdenken und Selbsthandeln errungen und geläutert werden müsse durch manchen Kampf, als er vertrauungsvoll der Stimme in seiner eignen Brust Gehör gab, welche ihn zur Sache der Menschheit rief. Nicht in leeren Gedächtniſsformen oder in todten Sammlungen von Notizen, nicht in mancherlei aufgegriffenen Wissen suchte er seinen Gegenstand; es leitete ihn eine höhere und schöne Idee, die er keineswegs als Eingebung von oben ansah, sondern immer noch in Entwiklung fand, die wirklich über das Zufällige der Form und das Schwankende der Verhältnisse erhoben war. Wenn aber dieses Eigenthum eines Mannes, was ihn zum Gelehrten macht, nicht an allen Puncten in die offenen Sinne der Späher und Horcher fällt, da weiſs man dies leicht auf einen allgemeinen Namen zurükzuführen und fällt höchstens das gutmüthig scheinende Urtheil, daſs der Wille zwar gut sey, wenn auch ihm die That nicht gleich komme. Man möchte staunen über solche Weisheit des Urtheils, welche das Innerste zu richten und jedem Einzelnen seinen Plaz in dem grossen Geisterreiche anzuweisen wagt. Ging Carus von der oft von ihm ausgesprochenen Idee aus, »daſs, wenn die Sinnenwelt uns ab von uns selbst und dem ewigen Seyn zieht, wir uns fest und besonnen an die innre Welt halten müssen, daſs wir in ihr einen Schuz gegen die Reize und Stürme des Aeussern, so wie eine Kraft, die Bewegungen derselben zu fixiren und zu leiten, finden,« — war diese in ihm mit Klarheit und Besonnenheit bis zur Bestimmung jeder besondern Thätigkeit rege, so werden wir nicht weiter nach den Plazze fragen, den er einnahm, oder den er nach Werth und Würde zu erringen strebte.

Eine eigenthümliche Sphäre ist jedem Individuum angehörig, und in ihr suche es sein Ziel, das als Höchstes immer das Allgemeine seyn wird; aber es achte sie auch nach anerkannter Würde, sonst ist die Gefahr nicht fern, daſs das Interesse bei längerm Verweilen vor dem einen Gegenstande und bei Entdeckung der schwierigen und dunkeln Seiten erkalte und dadurch sogar zurükstosse. Carus gestand sich dies ohne Nebenabsicht besonnen ein, und fand in der Function des akademischen Lehrers seinen Wirkungskreis; darum aber war auch seine ganze Kraft und sein Streben auf diesen hingerichtet, wie er unablässig an der Selbstbildung für ein vollendetes Wirken dieser Art mit einem seiner soweit und unter seinen Verhältnissen entfalteten Individualität oft aufgedrungenen Kampfe arbeitete; darum haben wir Alles, was er dachte und schrieb, unter der zu solchem Verfahren nöthigen Form erhalten, und in allen dem Seinigen läſst sich, wenn die Wahrheit, die in jedes Menschen Leben nur mit Rüksicht auf das Besondere erkannt wird, einem unbefangenen Blicke vorliegt, die Eine leitende Idee in weiterer oder näherer Beziehung nachweisen. Daſs man, um hierüber ein richtiges Urtheil abzugeben, Augen- und Ohrenzeuge, und zwar naher und vertrauter gewesen seyn müsse, wird Jeder leicht einräumen; aber es wird auch Jeder das feste Halten an Einheit zu würdigen wissen, durch welche Carus, statt die einmal übernommene Rolle eines Universitätslehrers nebenbei mit der selbstergriffenen eines Gelehrten aus bezahlter Pflicht und in getheilter Person zu spielen, Beide nicht zufällig verband, sondern wesentlich in einander aufzulösen suchte. Was er in sich trug als Erkenntniſs und Idee, bewahrte und läuterte er um es darzustellen durch Worte und Leben, oder um Lehrer zu seyn für Menschen, denen einst ein gleiches Ziel vorgesezt seyn würde. Musterbild soll der akademische Lehrer, und sehen wir dabei auf das Einzelne, so soll er es in vielfacher Hinsicht seyn, und dasselbe in dem klarsten Ausdrucke darstellen, damit auch dieser als ein rein menschlicher leicht und treu aufgefaſst und verstanden werde von Andern. Und erreichbar ist dies; denn die Möglichkeit liegt in dem Menschen selbst, und das Leben des Gelehrten, sey es auch durch feinern Kunstgeist verschönert und durch höhere Würde veredelt, bleibt ein Menschliches. Carus lenkte seine Betrachtung schon frühzeitig darauf und kehrte wieder in seinem Denken und Trachten dahin zurük. „Es gibt viel Elend und Elende auf der Erde; — schrieb er schon vor langen Jahren, — aber Professoren sollten die vollendetsten Menschen seyn und als solche auch menschliches Gefühl regen und leiten; sie sollten vor Allem den Gemeingeist ächter Art auf mehr als einem Wege beleben!“ Er sah sich in einem grossen Bunde von Wahrheitsschüzzern und Werkmeistern eines ehrwürdigen Geschäfts begriffen; doch er konnte sich ihm auch mit Muth anschliessen, da er schon durch die Art seines Charakters unterstüzt wurde. Drängt sich nemlich in das akademische Verhältniſs nicht selten ein ganz eigenthümlich gestalteter Egoismus, welcher statt an ein gemeinschaftliches Werk aufhelfend Hand anzulegen, vielmehr von aller Mitwirkung zurükhält und sich in dem Flitterglanze überschwenglicher Facultätsweisheit gefällt, mischt sich dazu noch öftrer eine Art Neid, der nicht Brodneid heissen will, ob er gleich auch nicht löblicher Aerger über den Vorrang des Unwürdigen genannt werden

kann, finden sich endlich in diesen Verbindungen so viele Collisionsfälle für den moralischen Menschen, der in jedem Gelehrten das aufrechthaltende Princip seyn sollte, — so trat Carus in diesen Lagen so gerüstet durch seinen reinen, festen Eifer, und auf der andern Seite so begünstigt durch seine Umgebung auf, daſs ihm der weitere Fortgang nicht schwer werden konnte. Er fand Männer um sich, die gleichen Sinnes in das Bündniſs der Freundschaft zugleich das Gelübde aufnahmen für ein anerkanntes, das Allgemeine betreffendes Wohl, oder für wissenschaftliche Fortbildung ihre Kraft hinzugeben; mit ihnen konnte er sich verbinden als Gelehrter, oder im wechselseitigen Austausch von Gedanken und Ansichten manchen Plan der Ausführung näher bringen. Und so sah er sich immer mehr durch engere Bande an seinen Kreis geschlossen, bis er eingestehen muſste, „daſs das Losreissen aus einem akademischen Berufe schwerer sey als aus einem Andern,“ — aber, hätte er hinzusezzen sollen, auch nur für denjenigen, welcher mit ganzer Seele in ihm lebte, wie er. „Mir ist wohl, ja am wohlsten mitten unter meinen Berufsarbeiten“ schrieb er seinem Freunde Schwarze; — und früher einem andern Freunde. „Eben komme ich von der Universitätskanzel und habe einmal Andern die Frage ans Herz gelegt, welch eines Muthes uns der Gedanke fähig mache, daſs wir alle berufen sind eine bessere Nachwelt bilden zu helfen.« Es waren Worte aus der Tiefe seiner eignen Brust geschöpft. Wir können daher nicht gradhin fragen, was er in solchem Eifer als Gelehrter seyn, sondern, wie er in der Form eines akademischen Lehrers auch das Wesen des Gelehrten darstellen wollte. Daſs ihm dabei die Idee einer höhern Einheit vorschwebte, und daſs er theils in sich, theils in Andern die nach Vorurtheilen oder nach kleinlichem Stolze geformten Gegensäzze aufzulösen suchte, wird am deutlichsten zu erkennen seyn, wenn wir uns mehr an das Einzelne halten, ohne jedoch an Carus Beispiele zeigen zu wollen, daſs er Ideal des vollendeten akademischen Lehrers gewesen sey. Dies würden wir selbst gegen des Verstorbenen Denkart zu unternehmen wagen, und vielleicht auch auf gewissen Puncten die Wahrheit durch das Hülfsmittel von Unbestimmtheit umgehen müssen; daſs aber Carus in dem Streben nach solcher Vollendung begriffen und schon weit gediehen war, wird unsre Ueberzeugung und Aller derer, die ihn kannten, bleiben.

In dem akademischen Lehrer sezte er den Lehrer der Wissenschaft voraus und hiermit also die dreifache Forderung, daſs er erstlich von warmen Interesse an jenem Gemeingut der Menschheit erfüllt sey und indem er alle Kraft ihrer Bildung und Vollendung widme, es zugleich als das Product der menschlichen Vernunft überhaupt, mithin sich im gemeinschaftlichen Streben mit Andern stehend betrachte; daſs er ferner die Idee derselben mit Klarheit und Bestimmtheit gefaſst und in sich vollständig aufgenommen habe, damit sein ganzes Leben nicht blos von schulgemässen Regeln, sondern von ächter Weihe zeuge; daſs er endlich, was in ihm zur Klarheit gebracht worden ist, in derselben Reinheit durch Mittheilung in Andre überleite und so Lernende zu der eignen freien Selbstthätigkeit mit der glüklichsten, und dies ist mit genau berechneter Kunst aufrege.

Fragen wir auch hier nach dem Interesse, welches unsern Carus zum wissenschaftlichen Studium zog, so haben hierauf schon die vorigen Seiten geantwortet. Gleich blieb es in ihm bis zum lezten Tage seines Lebens, ja es stieg immer mehr mit dem Grade seiner eignen Erhellung. Seine Rastlosigkeit, von der freilich nicht die Buchhändlerverzeichnisse Nachricht geben, deren Urkunden aber in seinen hinterlassenen Papieren enthalten sind, war nothwendige Folge einer besonnenen Einsicht in den Entwiklungsgang zur Vollendung. Er ruhte nie, und Keiner von Allen, die mit ihm umgingen, wird ihn jemals in einer Stunde müssig oder nicht mit einem wissenschaftlichen Gegenstand beschäftigt gefunden haben. Entzog ihn dies auch mancher Erdenfreude, welche, ohne vollen Ersaz zu gewähren, Zeit und Ruhe verlangt, so lag ihm kaum daran zu wissen, was er nach Urtheilen Andrer verlor; dagegen sagte er sich nirgends von der Gesellschaft los, wo ihn wahrhaft menschliche Verhältnisse erwarteten und wo sich ein geistvoller Grund unter mannichfaltiger Lebensform aufschloſs. Ueberall fand er die Beziehung auf das wissenschaftliche Interessse heraus, — und dies mit einer Fertigkeit im Treffen, zu der ihn sein fortgeseztes Menschenstudium verhalf; denn nur mit dem Geiste wahrer Humanität (in dem Sinne, für welchen die deutsche Sprache keinen entsprechenden Ausdruk besizt) läſst sich der vermeinte Gegensaz zwischen Leben und Wissenschaft zu beider Vollendung austilgen. Will man dies Verfahren, indem man ihm herkömmlich den Namen einer philosophischen Behandlung der Wissenschaft ertheile, würdigen, so erscheint Philosophie auch hier in ihrer reinen Gestalt, in der sie keineswegs als ein vermessenes Unternehmen wider die Natur, mithin wider die Menschennatur verfährt, im Gegentheil sich nimmer von ihr lossagt, und an dem Ausspruche von Göthe's Faust festhält. »Wenn Natur dich unterweist, dann geht die Seelenkraft dir auf.« Wo nur dabei die Besonnenheit vor Vorurtheilen schüzt, da kann auch die Mannichfaltigkeit, welche das Leben in seinen Erscheinungen darbietet, nicht verwirren. In Carus Charakter lag aber nicht einmal die Gefahr vorbereitet, daſs selbstische Gefallsucht oder wol gar gewisse Züge eines schwellenden Geniedünkels seine Ansicht vom wissenschaftlichen

Wirken hätte trüben können. Er hielt sich an die Nothwendigkeit, durch welche unser gesammtes Wissen aus zwei ursprünglichen Quellen, aus der Beobachtung und der Reflexion hervorgehe, und suchte sich auf der einen Seite gegen blindes Aufgreifen der Thatsachen, auf der andern gegen das Spiel von Einfällen sicher zu stellen. Sein Enthusiasmus für den Fortgang wissenschaftlicher Bildung lieſs ihn sorgsam seyn um vollständig Alles das zu sammeln und sich näher zu bringen, was Stof für Nachdenken und Untersuchung werden konnte; dagegen konnte ihn auch die von Andern in Klarheit und Tiefe erfaſste Idee wahrhaft begeistern. Schwer bleibt es freilich, selbst für talentvolle Köpfe, daſs sie in solcher An- und Aufregung sich selbst ganz treu bleiben, daſs sie bei einer grössern extensiven Verbreitung nicht an intensiver Stärke verlieren, oder daſs sie mit dem Blik an dem Ideal hängend, sich nicht auch manchem fremden Zug, der nur dahin führe, hingeben, ohne jedesmal in ruhiger Ueberlegung zu betrachten, wie das Ideal wol ein Universelles, alles Streben zu ihm aber ein Individuelles sey, mithin fremdes Denken nimmer ganz unser eignes werden oder dessen Stelle vertreten könne. Wie der wahre Gelehrte sich gegen eine frostige Neutralität, die bei richtigern Selbstverständnisse in Nullität aufgelöſst erscheint, schüzzen soll, so auch soll er jede zu willige Anschliessung an das Fremde aufgeben; denn sie sezt eine blos objective Bestimmung voraus und die freie Erhebung wird beschränkt. Wenige stehen hierbei im ausdauernden Gleichgewichte, Viele straucheln auf diesem freundlich einladenden Weg, Viele nehmen sogar, was das schlimmste ist, die Verläugnung alles Originellen oder aller freien Selbstbestimmung in Grundsäzze auf und erwarten vom Zufall, wie von der Zeit, was sie ihnen zuführen möchte. Um so schwerer aber ist die richtige Angabe eines solchen Verhältnisses bei einzelnen Individuen, da man dabei auf Bedingungen und specielle Gründe Rüksicht nehmen muſs, wenn man nicht mit Unrecht verdammen will. Wichtig bleibt auch dieser Punct in Carus Charakter und er verdient zur Rechtfertigung einen genaueren Blik, der zugleich berühren muſs, was wol die Nachfrage über Carus als Denker im Allgemeinen zur Antwort erhalten könnte.

Wenn man erwartet, daſs hier die Rede seyn müsse von verlauteten Urtheilen über den Verstorbenen, als habe er wol Kunstgriffe nöthig gehabt um zu ersezzen, was ihm von Natur abging, oder als sey er von den Vielen Einer gewesen, welche aus mancherlei zufälligen Gedanken und aus Säzzen fremder Systeme ein besondres Ganzes zusammenreihen, wenn man vielleicht Vertheidigung gegen manche Vermuthung erwartet, so möchte ich lieber schweigen. Nur sein Bild soll hier treu abgeprägt zu

finden seyn, und zwar belebt durch den innern Grund, der sich höchstens in Privatverhältnissen nur Wenigen bei seinem Leben aufschloſs. Darin aber wird sich erkennen lassen, daſs Alles was ihm seine kurze Lebenszeit noch nicht vergönnte auszugleichen, was mithin als dunkle oder schwächere Seite noch zurükblieb, nach seinem Charakter so sich zeigen konnte, ja muſste, wie es sich zeigte.

Während Carus schon in seinen frühern Studien die historischen Untersuchungen mit philosophischem Geiste zu beleben gesucht hatte und ihm Philosophie selbst als Wissenschaft um so näher gebracht war, fand das, was sich in dieser Bildung aus seinem Innern entfaltete, gleichsam einen Brennpunct in der Reinheit seiner Natur; die Liebe ward zum Enthusiasmus, und mit diesem erhob sich sein Streben so weit, daſs es den entferntern Jahren kaum glich. Er sah das Ideal der Wissenschaft als das Eine aller Menschenvernunft gegeben, Alle generisch gleich mit der Schwungkraft begabt, welche zu dem Einen Ziele und zu einem allgemeinen Vereinigungspuncte führe; und so war er überzeugt, daſs auch Alle sich berühren müſsten in Meinung und Grundsaz, sobald sie in wissenschaftlicher Beziehung träten. Früher schon stand er auf dem Puncte, wo nur eine Wahl möglich ist, obgleich nach derselben noch Verschiedenheit des Grades statt haben kann; ich meine den Punct, auf welchem Selbstständigkeit und Nachahmung erscheinen, wo der Denker sich für ursprünglich eigne oder für aufgenommene Richtung entscheiden muſs. Daſs Carus jemals blinder Nachahmer und dies ist Nachbeter hätte werden können, war unmöglich bei der Regsamkeit seiner eignen Kraft und bei der Besonnenheit, die ihn nie verlieſs. Nur der Träge und der schon bei kleinen Schwierigkeiten Ermattende gibt sich den zufällig erhaltenen Eindrücken rüksichtlos und sclavisch hin, damit er doch Etwas ohne grosse Mühe und ohne beunruhigende grössere Störung seyn möchte; wie der minder Besonnene, begnügt er sich an schwach erhelltem Dunkel, weil er da glaubt, wenigstens Etwas in den Grif, wenn auch nicht in den Begrif bekommen zu können. Meinungen stecken übrigens wie Fieber an, allein bei Beiden wird Schwäche vorausgesezt. — In Carus lag dagegen zu viel Leben, als daſs sich nicht in ihm wirklich eine ursprüngliche und eigenthümliche Richtung hätte entwickeln sollen, welche zu dem allgemeinen wissenschaftlichen Vorbild, das ist, zur Idee leitete; keineswegs der Sclave einer einzelnen Erkenntniſs, dachte er im Geiste des Ganzen und seine Beseeltheit verschmolz in erhebende Begeisterung, wenn er Andre im siegenden Kampfe oder in hellerer, tieferer Einsicht fand. So schloſs ihn aber an diese dann ein eigenthümlicher Zug an, der durch den Namen des humanen charakterisirt werden möchte; die Persönlichkeit des Denkers, welcher ihm auf dem Wege nach Wahrheit und umfassendem Lichte begegnete, konnte ihm nicht zum Hinderniſs werden, da sie weder eine ihm ganz unbekannte und dadurch zurükstossende, noch eine verschmähungswerthe Form ausmachte; vielmehr erkannte er hier wie überall die Thätigkeit der allgemeinen Menschenvernunft, und was sie zur Aussprache und Deutung brachte, zog seine Theilnahme darum auf sich, weil er nach Wahrheit fragte und weil die Wissenschaft nur einmal, sey es durch Tausende in besondern Theilen oder durch die Geniuskraft eines Einzigen vollendet werden könnte. Gnügte ihm eine Ansicht, oder muſste er in Erfahrungssäzzen den die Natur richtig erfassenden Blik anerkennen, oder entdekte er in der Meinung selbst einen tieferen Grund, so hielt er an dem Vortreflichen fest, und machte auf dieselbe insofern aufmerksam, als es das Bleibende im Wechsel der Systeme sey und mit der ewigen Wahrheit Dauer und Werth theile. Wie er so für gemeinschaftliches Streben empfänglich zu seyn nimmer aufhörte, und wie ihn auch in fremden Gebilden allgemeines Leben ansprach, so war er dies nach seiner ächt humanen Denkweise, nach welcher er das Menschliche als solches in jeglicher Form hochachtete und über das Verhältniſs der Gelehrsamkeit zur Menschennatur und Menschenbestimmung schon im Voraus entschieden hatte. Dieser Empfänglichkeit, welche keineswegs einer weichen und zu raschen Hingebung gleichkommt, stellte er das Bewuſstseyn seiner Selbstständigkeit als Gleichgewicht gegenüber, und wir werden in der Folge sagen, wie er dies im Einzelnen durch eigne Bekenntnisse bezeugte. Auch hielt er in der spätern Zeit strenger an den hierzu gefaſsten Grundsäzzen. Dennoch konnte durch diesen wissenschaftlichen Gemeinsinn auch die Möglichkeit in ihm vorbereitet werden, auf einzelnen Puncten leichter zur Annahme eines Gegebenen zu schreiten, und sich von fremder Kraft bestimmen zu lassen. Möglich war es durch seine Individualität, vermittelt durch das von ihm vorzüglich hervorgehobene Menschenstudium, da der Anthropolog, weil er sich selbst nachzuahmen genöthigt ist, am leichtesten auch zur Nachahmung Andrer gezogen wird; wirklich ward es nur in besonderer Beziehung und durch eine Bedingung, die wenigstens in gegenwärtigen Augenblicken zu verdrängen, nicht in seiner Macht stand. Und diese Bedingung lag in der Flucht seines Lebens, in der kurzen Zeit seiner Jahre. Er lehrte die Wissenschaft, die Idee des Ganzen lag in seinem Innern, das Gerüste des Aufbaus war sein Eigenthum, aber auch ausgebaut und erfüllt muſste dies werden; reichte dann seine Zeit nicht hin, alle hierzu erforderlichen Materialien aus sich selbst zu nehmen, so muſste er, wenn das Ganze auch in seiner Ausführung bestehen sollte, wol bisweilen nach Hülfsmitteln greifen, um wenigstens schnell zum Zwek zu kommen, — was, unter gehörige Bedingungen gestellt, keineswegs der Originalität Eintrag thut. Einer zukünftigen Zeit blieb dabei immer die zuverlässige Ausgleichung vorbehalten. Seiner Wahrheit nach subjectivem Grunde gewiſs, prüfte er an ihr auch die Fremde und fand er Beide gleichstimmend, so konnte auch diese zu der Seinigen werden; war sie überdies in einem klaren und dem Wahren selbst entsprechenden Ausdruk aufgenommen, so schlug er den richtigsten Weg ein, wenn er selbst an diesem nicht änderte; — denn jede wahre Darstellung kann nur ein einziges richtiges Zeichen finden, weil alles Darzustellende immer nur ein einziges ausmacht. Dies Alles aber gilt bei Carus nur für das Besondere; nicht minder ist Einschränkung für diejenigen Fälle nöthig, wo er gewisse Zwekke nur durch Mittheilung von Thatsachen oder durch historische Einkleidung zu erreichen suchte, wie es z. B. akademische Vorträge erfordern. Würden unsre Gelehrten in ihrem Streben, sich in Freiheit zu erhalten, der gemeinsamen Sache des Guten und Wahren mehr vertrauen und weniger scheuen das, was Bedingungsmittel der geselligen Menschheit ist, auch für wissenschaftliche Bildung zu benuzzen; würden sie sich auf einzelnen Puncten mehr überzeugt halten, daſs es kein System gebe, dessen Ansichten nicht schon einmal in andern Geistern vorbereitet oder vorhanden gewesen seyen, und daſs der ausdauernde Bestand der Vernunft stets volle Achtung verdiene, es würde dann warlich um die Wissenschaft besser stehen. Gedankeneigenthum nach der Zahl, gleich äussern Besizzungen zu berechnen, und dabei nicht zu unterscheiden, daſs auch die höchste selbstthätig erfaſste Idee immer Mannigfaltigkeit des Besondern umschlieſst, welches ins Klare zu sezzen nicht Eines Geistes Werk ist, dies kann nur unter Einlispelung egoistischer Selbstgefälligkeit von befangenen, mithin keineswegs originellen Köpfen geschehen. Der freie Denker, der Lehrer der Wissenschaft findet sich mit Allen, die ihm gleichen, befreundet und in einen grossen Bund aufgenommen, der berufen ist wechselseitig alle Leere auszutilgen und Befriedigung zu vermitteln.

Fragen wir nach der Klarheit und Bestimmtheit, mit welcher unser Carus die Idee der Wissenschaft in sich bewahrte, wie er sie mit seinem Innersten in Eins verschmolz, und so in sein gesammtes Leben bildend aufnahm, so mag er hierüber selbst antworten, und seine eignen Worte, zugleich sein philosophisches Glaubensbekenntniſs, mögen ohne Commentar Zeugniſs geben, daſs er an kräftiger Seelenwärme und an jenem ursprünglichen Ergreifen des Idealen, wenn auch abgesehen von der weiteren Durchführung in allem Einzelnen, sicher von Wenigen nur übertroffen werden wird.

Was er hierüber für Andre niederschrieb, war sein eigner Grundsaz.

»Der ächte Philosoph, schrieb er, wird erkannt — nicht daran, daſs er Begriffe und Systeme fabricirt oder wenigstens ausstaffirt, sondern daran, daſs er weniger in als für Ideen lebt. Wie viele Philosophen sind gar herrliche Meister des Wizzes, der Definir- und Disputirkunst; aber nicht Meister der Erscheinungen durch die Macht der Ideen, nicht Herren ihrer Sinnlichkeit durch die Kraft ihrer Vernunft. Schade um und auf alle Philosophie, wenn sie auf ihren Adlerfluge die Flügel sich beschneidet oder gar verliert, wenn der Wechsel der Erde Jenen keine ewige Welt festhalten, wenn der Stachel des Naturtriebes sie kein Schwerdt der Erlösung von den Ketten der schwächlichsten Sclaverei schwingen läſst! Doch weniger in als für Ideen müssen sie leben. Wer in dem Herrlichen lebt, wird von ihm berauscht, und wonnetrunken kommt er der sinnlichen Erde näher als dem Himmel. Wer in Ideen lebt, verschmäht oft das Wirkliche, verlernt das Handeln, versinkt selbst in die bodenlose Tiefe seines unermeſslichen Geistes und kann im Leben sterben durch den Geistestod des Wahnsinns. Die Jugend hebt uns mit ihren Phantasiefeuer zu Ideen von ewiger Liebe und göttlicher Tugend; doch die Mannheit soll uns festhalten für sie zu leben und einst auch für sie zu sterben, um in ihnen kräftiger und wachender zu leben.

Diese Philosophie throne auf den Lehrstühlen, walte im Gericht, wache über alle Kranke; diese Philosophie gebe der Menschheit Frieden, Recht, Gesundheit wieder, — wieder durch uns alle!«

An einem andern Orte schrieb er: »Die Begriffe von der Philosophie lassen sich ihrem unterscheidenden Charakter nach auf wenige Hauptbegriffe zurükbringen. Der Charakter des lezten, höchsten Begriſs kann nicht blos seyn grössere Bestimmtheit, sondern zugleich innere Realität durch naturgemässe Begränztheit. Hier tritt an die Stelle des Strebens das Absolute selbst zu erkennen, das besonnenste Streben nach absoluter Erkenntniſs. Die Idee ist hier absolute Erkenntniſs selbst, der lezte Begrif das Bemühen, diese Idee zu realisiren. Hier gilt es einen Versuch, innerhalb der Schranken seines subjectiven Bewuſstseyns sich zur Verdeutlichung und Verwirklichung der objectiven Ideen der Vernunft zu erheben, — und der vollendetste Mensch ist dann der ächt praktische, mithin der durchaus selbstthätige, durchaus freie an Kopf und Herz.«

»Die Philosophie (im Gegensaz einer Philosophie oder eines Systems) ist die Wissenschaft im strengsten Sinne. Als solche bleibt sie immer Idee, eine bestimmte und unveränderliche Normalidee, die wir zwar, aber auch nur suchen, der wir uns nähern können, die uns jedoch immer eine noch zu findende Wissenschaft bleiben wird. Diese Philosophie läſst sich nicht in ein Lehrgebäude einbauen, geschweige in ihm vollenden. Wir, die Bedingten, ringen und dringen ewig nach dem Unbedingten! — Philosophiren, war immer im allgemeinsten Sinne ein Streben, den Zwek der Philosophie durch Selbstthätigkeit zu erreichen; je höher der Zwek, desto freier die Selbstthätigkeit, desto gelungener das Product des Philosophirens. War Philosophie noch eine blosse Erkenntniſs der Ursachen der Erscheinungen, so war das Philosophiren ein Nachsinnen aus Neugier; war Philosophie eine wirkliche oder vermeinte Erkenntniſs der lezten Gründe des Wissens, so war es ein Nachdenken, Nachforschen, ja wol gar ein Nachgrübeln aus Wiſsbegierde; war Philosophie ein wirkliches System der Vernunfterkenntniſs, so war es ein besonnenes, mithin methodisches, und selbstthätiges Streben die Idee der Philosophie selbst zu realisiren aus Wahrheitsliebe und Weisheitdrang.«

Seine Zuhörer empfing er einmal mit folgenden Worten: »Wenn die älteren Weisen der Griechen aus der sokratischen Schule das Heiligthum der Philosophie zu eröfnen entschlossen waren, dem drangen sie keinen Schulbegrif auf, dem liessen sie aber auch keine Meinung, kein Vorurtheil des gemeinen Lebens. Vielmehr strebten sie ihm die Welt um ihn her in einem neuen Lichte zu zeigen, und — was noch mehr ist — dessen Gemüth suchten sie durch eine

Art von Seelenreinigung zu erhabenen Gedanken zu verjüngen. Und eine solche Weihe des Gemüths muſs jeder Lehrer einer ächten Philosophie (der Wissenschaft) auch der modernen Zeit in Jedem seiner Zuhörer wünschen. Diese Weihe ist nicht Versezzung in dunkle Gefühle, in helldunkle Bilder oder in halb klare Begriffe, sie ist die Empfänglichkeit für die Welt, welche ausser unsern Sinnen und innerhalb unsrer Gedanken liegt, und die unser Selbstgefühl erregt und erhöht, — das Zartgefühl ächter Humanität, — die stete und ruhige unbefangene Aufmerksamkeit auf jeden Schritt in das Reich der Wahrheit, in das wir durchaus als neue Menschen mit der Andacht treten sollen, die den Sterblichen bei der Nähe des Unsterblichen ergreift. — — In der Philosophie wird ein lebendiges, nicht todtes Wissen, ein Ausführungswerthes und nicht Chimäre begriffen: die Alten nannten es Weisheit. Diese aber war kein blosses Wissen, sondern auch ein Handeln, nicht blosses Erkennen seines Innern und Aeussern, sondern auch ein volles, rüstiges, lebendiges Ergreifen und Leiten seines Innern und Aeussern. Der wahre Philosoph kann sich also nicht blos im Wissen verrathen.“

Diese Aussprüche könnten mit Andern, schon durch seine Schriften bekannt gewordenen, vermehrt werden, wenn hier der Raum nicht abzubrechen geböte. Auch könnte vielleicht Mancher an die Stelle der aufgenommenen Bekenntnisse Andre gesezt wünschen, und da hier von der Wissenschaft im Allgemeinen die Rede seyn sollte, an der scheinbar besondern Beziehung auf Philosophie Anstoſs nehmen; allein meine Leser mögen theils selbst an dem Entwurfe des Bildes Theil nehmen, und durch obige Andeutungen zu einem Resultat über den Verstorbenen gelangen, theils muſste bei Carus nach zureichendem Grunde stets, wenn von Wissenschaft, zugleich von Philosophie gesprochen werden. Nicht nöthig aber wird es seyn, noch deutlicher auf den Geist hinzuweisen, in und mit welchem er wissenschaftlich dachte, daſs er, ehe er zur Verbreitung der Idee der Wissenschaft in jugendlichen Seelen schritt, von sich selbst über sie, über ihre Bestimmtheit und Klarheit Rechenschaft abforderte, daſs er so mit seiner Persönlichkeit verschmolz, was der für Ideen kaum empfängliche Mensch, den man so oft noch in der Reihe der Gelehrten aufgenommen erblikt, von sich stöſst oder in kaum geahndeter Ferne als ein beunruhigendes Schrekkensbild erhält. Die Philosophen sprechen in unsern Tagen viel von Universalität und Einheit des Wissens und Handelns, aber wenn dies Alles immer nur ein von ihnen entferntes Gebilde, oder Nichts als ein dunkles Gewebe von höher gestellten und über das Leben und ihr Leben hinausgerükten Begriffen bliebe, so würden ihre Systeme und ihr Denken nothwendig ein Raub der Zeit werden und mit dieser untergehen müssen.

Näher scheint hier wieder die Frage zu liegen, welche diejenigen — und dies sind die Meisten — so gern wiederholen, die Alles auf allgemeine Namen zurükzuführen gewohnt sind, wie nemlich Carus eigentlich als Denker und Philosoph bezeichnet werden müsse, was ihm Philosophie gewesen sey; und wir können uns nicht ganz von dieser Rüksicht lossagen, da er selbst oft darauf hinwies. »Einst gab es, schrieb er, nur eine Art von Philosophen, kühne Forscher oder Vermuther, späthin Behaupter und Bestreiter; jezt gibt es drei: 1. Dichter, — Erfinder, theils geniale (wie Platon, Descartes, Fichte), theils blos fortdichtende (wie Reinhold, Schelling, Wagner) oder entwickelnde. 2. Wisser, — Schulphilosophen oder solche, die fest an einem Gegebenen halten, und zwar entweder enge Systematiker einseitiger Art, oder blinde Nachsprecher. 3. Strebende — Prüfer von Beiden, freie Vergleicher jenes hellen Wissens mit dem ganzen Glauben an das Leben.« — Gilt es einmal der Einordnung in diese Classen, so konnte Carus nicht zu der zweiten gehören, und würde sich selbst kaum zu der ersten bekannt haben; dagegen suchte er wirklich in der Reihe der zulezt genannten zu stehen, — und wir entscheiden nicht, ob nicht sein Vorsaz den besten Theil ergriffen hatte. Mit seinem gesammten geistigen Charakter und mit seiner Ansicht von Philosophie konnte nur das in der Prüfung ausdauernde Streben nach Einheit und die Vereinung zwischen gedachter Wahrheit und dem Leben selbst am meisten und befriedigend einstimmen; denn ihm lag daran, aus dem, was sich in Denkformen kleidet und was immer nur im Reinigungsproceſs der ewigen Wahrheit begriffen ist, das Bleibende und Lichtvolle zu retten und so zugleich den Glauben an das Objective zu rechtfertigen. Und er vertraute diesem Streben; »denn, sagte er einst, die Poesie herrscht in der Jugend, da färbt die Freude die Welt, da verschönert sie das trübste Geschik; — doch die Philosophie löſst die Poesie des Lebens auf, sie zerstreut die Truggestalten, die den Mann am Ende doch verlassen; aber sie macht, daſs der Mensch auch auf der wankenden Erde unter seinen Füssen nicht mehr zittert, daſs er auch unter den Wetterschlägen und Räubereien der Menschen und des Todes das Unwandelbare, Ewige mit festem Blicke und Ruhe sieht und anbetet.« Aber auch glüklich konnte er auf solchem Wege fortschreiten, da ihm zergliedernder Scharfsinn für das Gegebene noch in höherem Grade eigen war als ins Dunkel sich versenkender Tiefsinn, und da er im Geiste eines ächten untersuchenden Verfahrens leitenden Ideen folgte und die einsprechende Phantasie zum Schweigen verwies, dabei aber in sich eine nicht gemeine, sondern reine und deshalb originelle Kraft offenbar werden lies.

Nimmer verläugnete er, auch nicht als Denker seinen am Leben bis zur wissenschaftlichen Thätigkeit hinauf gebildeten Charakter, durch welchen er an der Natur und mit den engsten Banden an der Menschennatur festgehalten wurde, und nach welchem er die Bestimmung des Menschen nie ausser Augen verlor. Wirken und Handeln stand ihm höher als leeres Speculiren; sein Glaube an die Natur und die in dem Daseyn verbreitete ewige Einheit lies ihn nie den Frieden brechen, den sein Denken mit der Erscheinungswelt wie mit der Welt des Unsichtbaren geschlossen hatte. Kraft und Entwiklung sah er in Allem, und konnte er nicht den Grund durchdringen, so glaubte er an dessen Begriffenseyn in dem Ganzen und darum an dessen Werth, und war überzeugt, daſs wo Erkenntniſs nicht ausreicht, in reinem Herzensgefühle noch eine Zuversicht liegt, welche die eigne Freiheit aufrecht erhalte, und im Kampfe mit dem Dunkel und für das Licht, das zu der Erleuchtung, und dies ist Bekräftigung der Welt verliehen wird, noch Muth geben könne. Alle Philosophie fand er einem hohen Zwecke zustrebend, indem sie weder blos theoretisch noch formal sey, sondern auf praktisch-materiale Weisheit hinausgehe. Damit verband er seine eignen Zwecke und konnte es um so leichter, da sich Beides in seiner Individualität berührte. Was und wie er strebte, sollte aufregend und bildend auch in fremden

und in weichen jugendlichen Seelen wuchern; weit entfernt Weisheit als die Seinige verkünden zu wollen, ja alle diejenigen Puncte fliehend, auf welchen er der Gefahr entgegen ging, von dem Verhältnisse mit dem Ganzen und mit der fortschreitenden allgemeinen Entwiklung losgerissen zu werden, suchte er sich zu einem Musterbilde für freie wissenschaftliche Kraftübung zu erheben, ohne aber dessen selbst sich zu rühmen, oder an dessen schon erreichte Vollendung in sich zu glauben. Bei seiner tiefen, umfassenden Menschenkenntniſs, die zugleich Jugendkenntniſs war, und sich als solche auf seinen Wirkungskreis richtete, verlor er das Grosse und das Schöne nie aus dem Blicke, verehrte im sittlichen, reinen Leben das höchste Kunstwerk, welches von Sterblichen erreicht werden kann, und sezte hierzu lichtvolle Erkenntniſs, eine in den Schranken der Menschennatur gehaltene, aber freie Weltansicht voraus. Um diese zu gewinnen, rief er die Erfahrung, nemlich die ächte, nicht blinde oder gemeine, zu Hülfe, damit sie ihm das Wirkliche verstehen lehre und den Schein verdränge, der sich zwischen uns und die Wahrheit stellt.

Ehe wir uns auf den besondern wissenschaftlichen Stof, den Carus zu einer vorzüglichen Bearbeitung auswählte, hinwenden, bedarf es nur noch einiger, mehr allgemeiner Bemerkungen.

Die blosse Kunde, welche an den Sinnenkreis gebunden ist, bedarf des Geistes nur um Wahrnehmung zu Stande zu bringen, für die Wissenschaft wird dagegen Tiefsinn und Scharfsinn erfordert, obgleich Beide nicht immer und auf allen Puncten zu gleichem Grade. Das Ueberwiegende unter ihnen prägt sich auch in den Producten aus, daher entweder das Streben nach Einheit, oder das Bemühen der Unterordnung unter dieselbe vorherrscht. Ohne Beide aber existirt der wissenschaftliche Denker gar nicht, und wir haben mithin stillschweigend auch Beides dem zugesprochen, dessen Bild uns hier vorliegt. In **Carus** hatte sich, wie aus Obigem erhellte, früher das Interesse am Historischen als am Speculativen entwickelt, und von aussenher, durch seiner Lehrer Einfluſs, war ihm mehr Gelegenheit zur Bildung und Uebung im Sondern und Vergleichen, im Untersuchen und Ordnen gegeben worden; hingeleitet auf das eigentliche Gebiet der Philosophie, konnte sich dann dieser frühzeitig genährte Scharfsinn immer mehr heraufbilden und nach der gewonnenen Idee des Allgemeinen und Abstracten die zu lösende Aufgabe bei der Unterordnung des Besondern und Concreten, so wie bei der Auflösung der gegebenen Erscheinungen in die wesentlichen Elemente finden. Wie diese Kraft in ihm immer mehr an Fertigkeit und Sicherheit stieg, so bot ihm auch seine anderweitig gewonnene Ansicht vom Verhältniſs zwischen Leben und Wissenschaft, Natur und Geist immer reichlichern Stof dar, so daſs hierbei der Grad des Umfangs und der innern Stärke nicht ein niedriger blieb, sondern sich bis zu einem hohen und kräftigen aufschwang. Zur Vermittlerin diente eine lebhafte Phantasie, welche um nicht in Schwärmerei auszuarten, einen ausgleichenden Gegendruk in der Stärke des Verstandes fand, der aber wieder mit der Wärme des Herzens in enger Verbindung stand, um sich nicht in frostiges und kaltes Raisonniren zu verlieren. So aber lag in ihm fast die subjective Nöthigung an der Erfahrung festzuhalten, und mithin an der Verknüpfung und Unterordnung unter einen durchgängig gesezmässigen Zusammenhang seine Kraft zu üben, die dann als feiner Beobachtungsgeist und als forschendes Talent glüklich und leicht Schwierigkeiten beseitigte oder durchdrang. Wenn er voraussezte, daſs Erfahrung sey, und wenn er auf diesem Grundsazze fortbaute, so war er dabei Keiner von denen, welche gawöhnlich Empiriker heissen, deren Kreis aber immer an das Gemeine gränzt und nur vage Kunde liefert; mit einem höhern Gebiete stand ihm auch jene in Verbindung. Daraus aber, daſs die angedeutete Kraft hervorgehoben in ihm wirkte, läſst sich zugleich erklären, theils was er in besonderer Hinsicht als Beobachter und in Anwendung einer strengen und genauen Analyse leistete, theils was seine Vielseitigkeit ausmachte.

Das wissenschaftliche Vordringen schadet gewöhnlich der Erfahrung, wie die oft ängstliche Berechnung auf das Metaphysische, allein noch grösserer Schaden erwächst aus der Gemeinheit der Beobachter; denn es bleibt wahr, was ein denkender Arzt sagte: je reicher man an einzelnen Erfahrungen ist, desto ärmer ist man an Wissenschaft. Carus hatte von der Natur der ächten und Achtung werthen, aber oft verkannten Erfahrung hinlänglich helle und bestimmte Einsicht gewonnen, um ausreichende Grundsäzze für sie und ihre Verhältnisse zu fassen, und was er hierüber als erreichbares Ideal am Eingange zu seiner Seelenlehre aufstellte, diente ihm selbst zur Norm und stand mit Maximen in näherm Vereine. Ich mag hier nicht wiederholen, was er selbst schrieb und den Lesern, welchen diese Blätter gewidmet sind, bekannt seyn wird, auch will ich nicht den Beweis für die Behauptung, daſs seine Erfahrung eine geregelte und sein Verfahren ein musterhaftes war, hier im Einzelnen durchführen, ob es gleich nicht schwer seyn dürfte; wo das Bild nur nach besondern sich berührenden Zügen, wie hier, verzeichnet werden soll, gnügt schon Hindeutung. — Ununterbrochen war sein Streben für die Bezwingung des Wandelnden und Erscheinenden im Leben, und um, was sich ihm so fühlbar für sein ganzes Wesen aufdrang, zu verstehen, in das Befremdende Deutung, in das scheinbar Verwirrende Ordnung

und in das Gegebene die Gewiſsheit des Seyns und Bestehens zu bringen. Seine Auffassung des Charakteristischen, die psychologische Zergliederung, mit welcher er auch die tief liegenden Elemente heraus fand, und seine oft so glükliche Ableitung aus der zum Grunde dienenden Einheit zeigt deutlich, wie er Erfahrung zu Stande brachte und geläuterten Stof zu weiterer Bearbeitung vorbereitete. Doch auch Grenzen und Vorsichtsregeln sicherten und leiteten hier sein Verfahren; er stellte sie in der Beziehung auf Erforschung der Menschennatur selbst dar, worauf ich verweise. — Ein Andres was hier Erklärung erhält, war seine Vielseitigkeit. Zwar gestand er selbst zu, daſs langes Gewöhnen an blosses Beschauen der einzelnen Glieder eines unbekannten Ganzen, das Vereinzeln und Isoliren der Zweige wol der Gefahr aussezze, auf Seitenwegen die Hauptbahn zu verlieren, und endlich das Bewuſstseyn mehr zu verdunkeln als zu erhellen; allein der Verstand sucht immer auch das hervor und verweilt bei dem am meisten, so wie mit reichem Gewinn, was ihn selbst am lebendigsten bildet. Der Gegenstand, an welchem sich die Schärfe des Geistes üben soll und den sie im Trennen und Vergleichen behandelt, bleibt ein Mannigfaltiges; an diesem entfaltet sich dann auch der Umfang des Geistes immer mehr, und vielseitig ist die Sphäre, auf die seine Thätigkeit gerichtet wird. Carus war sich selbst zu gewiſs, als daſs er hätte befürchten müssen, er werde bei dem Verweilen am Besondern und Mannigfaltigen je den Gedanken an das Ganze verlieren, oder es sey kein Heil zu finden zwischen einseitiger Beschränkung und anmassender Vielwisserei, die sich in Alles mengt. „Der ächt encyklopädische Geist, sagte er einmal, verträgt sich am wenigsten mit Pedanterei; in wem er wohnt, der wird auch als der fertigste Berufsgelehrte, dennoch zugleich der allseitigste Mensch bleiben,“ — und was dieser ihm galt, sahen wir schon im Vorigen. Auch würde nicht der ächte Scharfsinn in ihm gefunden worden seyn, wenn derselbe nur im Miſsbrauch offenbar geworden wäre, durch welchen sich Manche schon bei oberflächlichen Umrissen und beim Gemisch von Zufälligkeiten beruhigen. Umfaſste er wirklich Vieles, suchte seine eigne Lebendigkeit überall und stets gleiches und neues Leben, und wird die Angabe der besondern Lehrvorträge ihn auf einem weitumfassenden Gebiete zeigen, so war seiner Wahrheitsliebe und seinem Drange nach Erkenntniſs ein waltender Leiter zur Seite gestellt, der ihm zugleich zu dem Höhern zog.

Daſs er nemlich dort nicht selbst ein Spiel des Veränderlichen oder bei dem Hinblicke auf die Erscheinungswelt mit dieser zu der unaufhaltsamen Flucht, auf welcher alles Werden und alle Wirklichkeit begriffen ist, hingerissen wurde, und daſs er sich hier nicht der Zerstreuung und Oberflächlichkeit hingab, dagegen schüzte ihn

seine in die Tiefe und zur Einheit dringende Vernunft, die Stüzze kräftiger Selbstständigkeit. Seine Erfahrung hinderte ihn nicht am Fortschreiten; der aufgenommene Stof und das erfaſste und geschiedene Einzelne lag nicht als eingeschichtete, aber dem einen Leben entrissene Masse vor ihm; er dachte, wie ich erwähnte, im Geiste des Ganzen. Mochte auch sein trennend untersuchender Verstand stärker seyn, so zeigte er sich doch nie so überwiegend, daſs er die Alles einende Vernunft zum Schweigen zu bringen oder den nicht gemeinen Tiefsinn bis zur Unterdrückung zu überflügeln vermocht hätte. Im Gegentheil, sah er es als eine dem denkenden Menschen überhaupt verliehene Nöthigung an, nach Universalität des Handelns wie des Denkens zu ringen, und erkannte er in dem Loose, Mensch zu seyn, schon die Verbindung mit dem Allgemeinen und Unbedingten, so hatte er auch die Idee einer Einheit zuversichtlich gewonnen, der er auf wissenschaftlichem Wege Alles zuführte, um es in sie einend überzuleiten. Dies lag schon in der über seinen Beruf gewonnenen Ansicht; dies bewährt sich dem Leser seiner hinterlassenen Schriften.

Mit solchem Geiste war er für den Zwek der Wissenschaft thätig und so bemüht, Ideen zu realisiren, oder vorbereitend und hinlenkend nicht allein sich, sondern das Ganze zu dem Ziele zu führen, wo sich die Einheit des Gedankens und des Wirklichen in Menschenweisheit, die nicht als Product des speculirenden, sondern des ganzen, auch handelnden Menschen hervorgeht, ausspreche. So läſst sich aber voraussezzen, daſs sein ganzer Charakter dabei rege war. In der Durchdringung der menschlichen Natur bewährte sich ihm die Wahrheit, daſs keine Speculation trennen könne, was ein ewiges Wort vereint habe, daſs sich mithin nie und auf keinem Puncte Wissen und Handeln als wesentliche, gleich ursprüngliche Elemente, aus ihrem wechselseitig sich bestimmenden Zusammenhange reissen lassen, daſs wissenschaftliche Lehre, als solche, berechnet sey auf die Bindung derselben, und Jeder, der sich dazu bekenne, unter Leitung dieser Idee stehen müsse. Dies bringt uns der Erwähnung seines practischen Sinnes näher, den er nie aufgab, und durch welchen er Vieles, unendlich mehr als eine grosse Zahl übersichtiger Vernünftler wirkte.

Carus lehrte mit gleichem Zwecke, mit welchem er selbst den Studien oblag, nemlich um hier beseelt zu werden von Wahrheit und wahren Leben, dort in der Mittheilung fremde Gemüther zu durchdringen, und so sich anschliessend auf gemeinschaftlicher Bahn fortzuschreiten. Auf diese ächt praktische Hinsicht, die nie das Leben in Verdacht sezte, wies er Alles hin. Daher brachte er aber auch seine volle Seelenkraft in Bewegung, sobald er sich selbst zu solchem Bemühen aufrief. — Nach dem oben

angedeuteten Standpuncte, an welchem sich unsre Darstellung zu halten hat, kommt auch hier alles Einzelne darauf zurük, daſs er wissenschaftlich dachte und forschte um zu lehren, und in der Lehre wieder das Resultat seines Denkens suchte. Es stehe hier, um mit Jenem als Beweis schliessen zu können, noch ein Wort in Beziehung auf die Erfüllung eines dritten angedeuteten Haupterfordernisses für den Lehrer der Wissenschaft.

Hätte Carus im blinden, sclavischen Dienste der Meinung gestanden, oder wäre sein Innres einseitig und vielleicht nur nach äusserer Bedingung belebt worden, er würde nie so glüklich gewesen seyn, wissenschaftliches Interesse zu erregen und zu unterhalten, als er es wirklich war. Allein was er erfaſst und was er mit freiem Aufstreben und unter Lossagung von mancher sinnlich lockenden Belohnung in sich erwekt hatte, dessen bemächtigte er sich vollständig, daſs wenn er in irgend einer Mittheilung sprach, er auch sich und zugleich seine Wahrheit und sein Denken aussprach; daher werden diejenigen, welche seine Lehre wahrhaft verstanden hatten, ihn selbst in der ganzen Fülle seines Charakters gekannt, und im umgekehrten Verhältniſs Vieles auf seine Eigenthümlichkeit zurükzuführen vermocht haben. Seine Worte waren Worte zu Menschenseelen gesprochen. Unbefangen legte er, der nie an der Natur, auch nicht an der Zeit und den Zeitgenossen verzweifelte, gleichsam in Jedes Brust wissenschaftliche Keime nieder, welche reichlich für ein ganzes Leben wuchern sollten. Den grossen Abstand, der Hörende und Schüler von Lehrern gewöhnlich trennt, und in welchem sich diese vorzüglich gefallen, suchte er auf alle Weise zu tilgen, wie er keine Zeit für eignen Genuſs aufsparte, wenn sie für die Beförderung allgemeiner Entwiklung und fremden Seelenwohls bestimmt werden konnte. Dies ist aber doch der ächte Weltsinn, der auch den Gelehrten adelt. Seine Darstellung war innig, weil sie aus seinem Innern floſs und von Ueberzeugung geleitet wurde; seine Sprache blieb sich treu, denn unverrükt hing sein Blik am Höhern; möchte sie auch bisweilen mehr von Sehnsucht als von errungenem Besizze Zeugniſs gegeben haben. Wie sehr aber dies auf jugendliche Gemüther erweckenden Einfluſs und belebende, so wie anziehende Kraft haben muſste, wird durch sich selbst offenbar. Auch den dunkeln Grund, der in jedem Menschen noch zurükbleibt, nicht verläugnen, gewinnt mehr für sich, als mit prunkender Selbstgenügsamkeit sich weise dünken. Er lehrte, nicht um auf gemeine Art zu unterhalten, noch auch um sein Licht leuchten zu lassen vor den Zurükstehenden, sondern zur Theilnahme an gewonnener Klarheit auffordernd und hinweisend an das Vertrauen, welches an der Sache des Guten fest halten und ausdauern läſst. Hatte er Andre mit Ruhe, zugleich

aber mit Seelenwärme, die den Verstand vor Vergötterung todter Formen schüzt, durch ein wissenschaftliches Gebiet hindurchgeleitet, oder eigentlich gezeigt, wie er hindurchgekommen sey, dann wies er sie an das Leben, in höherer Bedeutung, zurük, um in keinem Moment die Beziehung auf dasselbe loszugeben. So schloſs er — um den besten Ausleger dieser Worte sprechen zu lassen — einmal seine psychologischen Vorlesungen also: „Gehen Sie mit diesen psychologischen Schulkenntnissen, haben Sie sie in ihren wesentlichen Grundzügen gefaſst, hin in die Welt, aber als Psychologen, — mit den lebendigen Bewuſstseyn Ihrer selbst, Ihrer köstlichen Kraft, Ihrer Menschheit! Was ist unsre Welt? Die Welt ist nur, was wir sind. — Tragen Sie dazu bei, daſs alle Psychologie praktisch einst als vernichtet angesehen werden könne. Was gibt uns jede mögliche Psychologie? Die endliche Natur des Menschen, also das Abbild einer sublunarischen Welt, die widersprechenden Thätigkeiten im Menschen. Aber das Endliche schwindet, der Widerspruch löſst sich auf, also auch nur der vergängliche Charakter des Menschen. Schaffen Sie mit Ihrer frischen Schöpfungskraft, daſs praktisch nur Eine Wissenschaft bestehe, die den ewigen Charakter des Menschen als Unendlichen aufstellt, — wenn sie besser aufgefaſst wird — die Moral! Doch tragen Sie auch dazu bei, daſs Menschen gefunden werden. Erwecken sie sich eine menschliche Individualität, d. h. eine innere Geltung durch die ein Jeder allein besteht. Als Menschen gelten wir nur wahrhaft. Da fange der aufstrebende Jüngling früh an ein Unsterblicher zu seyn durch harmonisches Leben, durch Streben nach eignem Verdienst und durch Dankbarkeit gegen Fremdes. Halten Sie fest an dem Menschen. Sie werden es bedürfen. — — Die Wissenschaft soll zu dem Muthe hinführen an den Menschen zu glauben, ihn nie aus den Herzen zu verlieren, wenn das Auge ihn nicht sieht. Dies sey unser ewiger Bund; — wir halten über Menschenglauben, wir glauben an einander.“

Gleich diesem einzelnen Beispiele, führte er stets in weiteren Vorträgen, wie in der Behandlung besondrer Ansichten von dem ins Licht gestellten Gegenstand auf das allgemeine Verhältniſs zu demselben und auf Selbstverständigung zurük. Schlossen aber eindringende und weitumfassende Untersuchungen mit solchen tief ergriffenen Worten, so machten diese zugleich auf ihren Werth und die eigne Würde aufmerksam; Alles muſste man bei vorurtheilsfreiem Urtheile durchdrungen finden von dem Geiste reiner Humanität, der eigentlich menschlich zu bilden vermag. Wäre auch Carus Mittheilung wirklich in mancher Hinsicht noch mangelhaft gewesen, wie sie es höchstens auf einzelnen Puncten war, so würde sie doch stets den Vorzug behauptet haben, daſs sie zuverlässig und

gewiſs verfuhr, daſs sie also von der innern Sicherheit, ohne welche auch das ausgesprochene Wort aller kräftigen Haltung entbehrt, ausging. Aber sie war noch mehr; geregelt erschien sie in festgesezten Grenzen. Was sein gewandter Scharfsinn in Zergliederung der Begriffe oder in Auflösung der Thatsachen fein und genau herausfand, hatte er nicht als todtes Gerippe dem Leben entrissen oder in den Formen erstarrt; eben so wenig schwebte die Aussprache des Allgemeinen und die Darlegung der Idee selbst in einer geträumten Ueberschwenglichkeit hin, wo man so oft nach dem Anfangspuncte der Besonnenheit fragen dürfte. Carus bewährte auch hier, daſs er nicht zu denen gehörte, welchen das Ideale den Kopf einzudrücken droht, und welche bei allem Ringen nach Unendlichkeit, oft bei leerer Beschauung, oft aber auch bei dem löblichsten Willen in Gefahr gerathen, um den Verstand zu kommen und Andre darum zu bringen. Er arbeitete, ja er eiferte gegen das schwelgerische Umhertreiben im Unbestimmten und Grundlosen, drang auf Beweis, wo die Ueberzeugung sich täuschend trozte, und würde oft durchdringender gesprochen haben, wenn er nicht auch in jedem Versuche den Keim der künftigen Entfaltung vorausgesehen hätte. Wenn aber Mancher, der ihn hörte, nicht im Stande seyn mochte, einen fortlaufenden Commentar zu den vernommenen Worten zu liefern, und wenn sogar die Regel, nach der er verfuhr, und die von ihm gesezten Grenzen nicht verstanden wurden, so lag die Schuld nicht an ihm. Wer möchte sich auch die fremde, so gewöhnliche Einseitigkeit zurechnen, durch welche man das Wesen aller wahren Darstellung verkennt, indem man sie nicht auf den ganzen Menschen berechnet, und bald ausschlieſst, daſs sie das Gemüth gewinnen soll, bald, daſs sie den Geist ansprechen muſs?

Diese flüchtig entworfnen Züge sollen nicht Lobschrift, mithin nicht Vertheidigung seyn; denn ich glaube nur zu denen zu sprechen, die Carus kannten, und gegen diese bedarf er jener nicht. Zwar mögen auch manche Urtheile über ihn aus seiner Schule zu weiterer Verbreitung hervorgegangen seyn, allein sie waren gemeiniglich nur entstanden, weil doch Etwas gesagt seyn wollte; die über ihn urtheilen, hatten ihn am wenigsten selbst gehört, obgleich nicht abgeläugnet werden kann, daſs dazu ein Grund, und wäre es gröſstentheils nur ein scheinbarer, vorhanden gewesen wäre. Rechtfertigen läſst sich aber auch dieser aus seiner Eigenthümlichkeit. Indem er als Lehrer auftrat und mit ganzer Kraft sein erfülltes Innre auszusprechen suchte, konnte er selbst nicht die Begeisterung verläugnen, die ihm der dargestellte Gegenstand wieder aufregte, und der Bemächtigung derselben gewiſs, lebte er nur in ihm; dadurch aber ward seine Rede nicht minder lebensvoll, wenn er auch, in dem sich mit

der Wärme des Gemüths noch die erheiternde, bildende Kraft der Phantasie verband, wol denen, die am leitenden Gängelband noch nicht selbst zu stehen versucht hatten, und das auf Bilder übergetragene Licht nicht zu leiten wuſsten, mehr fortzureissen als ihrer Trägheit nachzuhelfen scheinen konnte. Dem Geistesschlafe wollte er nicht Wiegenlieder singen, so wie er nie der Gemächlichkeit Polster bereitete; es galt der Gedankenthätigkeit, wo er sprach, und der Wissenschaft, die nicht in Hörsälen zu Papiere gebracht und nach den Lehrstunden erst eingeübt werden soll. Mag man sich auch gern der Geistesarmen erbarmen, so ist doch nicht Jeder der Wohlthat werth oder will es vielmehr nicht seyn; Mancher oder Viele haben nicht einmal den Willen zur Verdeutlichung, geschweige daſs bei ihnen an wissenschaftliches Leben zu denken wäre. Sonderbar genug unterscheidend, fand man nicht sowohl Carus selbst als vielmehr seine Darstellung dunkel, und da man das Schwärmerische bei ihm nicht leicht offen nachweisen konnte, mystisch. Was wunderbar und als ein Fremdes auf gewöhnliche und gemeine Naturen einwirkt, weiſs man sogleich durch den Namen des Mystischen zu bezeichnen; aber allen diesen wird in dem vorsäzlichen Abstande von der Idee ewig auch deren Darstellung ein Wunder bleiben, wie aller Geistesschwung ein Aergerniſs. Trug Carus noch Vieles in sich, was sein Verstand nicht ganz begriffen hatte, war er reich an schönen Ahndungen von künftigem Lichte, so zögerte er auch nicht, wo es nöthig war, das hier allein gnügende Symbol zu ergreifen und in dieses das Höhere, Nichtsinnliche zu kleiden. Und wohl dem, der zu einer solchen Zuflucht genöthigt ist, der seinen Menschencharakter wesentlich dadurch beweiſst, daſs er ohne an Eingebung zu glauben, doch von Unendlichkeit weiſs. Vor Abwegen wurde er theils durch seine Vertrautheit mit der Natur und durch seine Ansicht vom Wirklichen geschüzt, theils zog ihn der gesezte Zwek auf die Hauptbahn zurük; denn wer einmal an Beobachtung und sonach an dem Daseyn fest hält, dann aber auch rastlos darauf sinnt, um einst dieses Bemühen in Wahrheit verwirklicht, und die Frucht aufgeschloſsner Keime zu sehen, der wird über sich wachen, daſs ihn weder ein trügender Schein oder die Lockung einer schwankenden Erhabenheit endlich die Seelenklarheit raube, noch daſs ihn Etwas unvermögend mache, diese ausser sich zu verbreiten. Carus verlieſs fast nie das Gebiet, auf welchem für die Darstellung Lebendigkeit gefordert, aber auch gegen Vorwaltung der Phantasie gewarnt werden muſs, damit die Ruhe der Betrachtung nicht gestört und nicht Schlüsse gethan werden, welche in keiner Voraussezzung begründet waren. Dies gestand er sich selbst ein. — Sollte er jedoch auf einzelnen Puncten nicht ganz dem Tadel entgangen seyn, so konnte dies nur auf zweien statt finden; einmal nemlich in dem unbezwinglichen Andrang des Gefühls und dann in der Strenge und genauen Durchführung des Systematischen. Sein Gefühl, dessen Stärke aus früher Quelle gewonnen war, nahm an Allem Theil, was ihn beschäftigte, und er achtete dessen Werth hoch genug, um es nicht da, wo der ganze Mensch thätig seyn sollte, zu unterdrücken; auch als Lehrer begleitete es ihn und diente zur kräftigen Erregung. Allein was jedem so gemüthlichen Charakter eigenthümlich ist, traf vielleicht auch ihn; das Gefühl erwekt in einem Momente zu viel und zu reichen Stof, auch ist dieser wol noch zu fest an unsre Individualität geschlossen, als daſs er durch Worte auf einmal ausgesprochen und bis zur bestimmtesten Klarheit losgetrennt werden könnte. Träge und Kaltsinnige, ich will nicht sagen Gefühllose, finden dabei freilich nicht ihre Sache; denn ihnen ist die Versezzung in eine fast fremdartige Welt bis zur Scheu verhaſst und der Schluſs von der eignen Leere auf den fremden Irrthum wird zum nächsten Urtheil. Begriffe und Begrifszergliederung bleibt ihre Nachfrage, und wer mehr ist als logischer Künstler, der mag sich vor den Namen eines Phantasten warnen lassen. Gesezt aber auch, Carus wäre nicht immer glüklich in jener Begrenzung gewesen, so geschah dies, wie sein Trachten nach ihr beweiſst, doch nicht unbewuſst; auch würde die

Zeit, die ihn schnell heraufgeholfen hatte, noch manche zu warme Aufwallung gekühlt, doch vielleicht auch manches freie Wort, was zum Glük oft nicht verstanden wurde, in Fesseln zu legen gesucht haben. — Eben so konnte er bisweilen sich und seiner Mittheilung durch das Bemühen schaden, mit welchem er auf systematische Einheit drang und von ihr nie loswich. Sein Vortrag war frei, weder gebunden durch die Leitung eines Fremden, die in der gewöhnlichen Form von Lehrbüchern oft zu grösserm Unheil führt, als man zu meinen pflegt, noch bewegte er sich auf dem trägen und ungleichen Gange der sogenannten Erklärung hin. »Ich feſsle mich, schrieb er, an kein Compendium, schon aus dem Grunde, weil theils Keins dem fortschreitenden Streben der Wissenschaft angemessen seyn kann, theils weil auch Keins meinen Ansichten entspricht und ich das Polemisiren mit den Dociren nie verträglich finde,« und an einem andern Orte: »Ich bin gegen fremde Compendien, weil man sich dann leicht an Erklärung, nicht des lebendigen Geistes, sondern eines schon aus ihm gemachten Buchstabens hält; auch gewissermassen gegen eigne, insofern dabei die lebendige Kraft des Vortrags geschwächt wird und es höchstens ein Gegenstand psychologischer Kritik seyn müſste, wie man früher fühlte, ahndete.« So verwarf er selbst später sein früheres Verfahren. Aechte, wissenschaftliche Mittheilung konnte aber nie

anders beschaffen seyn; denn sollte dabei das Wesentliche in freier Production offenbar werden, sollte also niemals der im eigentlichen Sinne poetische Anhauch zugleich entfernt seyn und im Ganzen sich dennoch das individuelle Musterbild erkennen lassen, so durfte auch nicht das eigenthümliche Innre in äussere fremde Formen gepreſst werden. Carus suchte auch darin festen und sichern Schritt zu behaupten; was ihn dabei leitete war die Idee systematischer Einheit, nach welcher er den Organismus seiner Lehre formte. Seinen Vorträgen lag stets ein im Voraus verzeichneter Abriſs zum Grunde, und wie in diesem das Ganze angedeutet worden war, so suchte er es in den einzelnen Theilen durchzuführen. Das Allgemeine stellte er dem Besondern voraus und schritt von den Principien synthetisch zur Darlegung des daraus Hervorgehenden; so brachte er gleichsam die einzelnen im Mittelpunct gesammelten Strahlen auf einmal und zuerst vor den beschauenden Blik und lieſs sie sich dann trennen. Wissenschaftlich sollte seine Lehre seyn. Ist aber überhaupt der minder gebildeten Fassungskraft die faſslichste Methode auch die willkommenste, und schlieſst sich der dem Gemeinsinn sichrer an, welcher das Bedingte zu seinem Anfangspuncte wählt, dann erst nach den Gründen fragt, wenn das Anschauliche und Wahrnehmbare erkannt worden ist, so konnten auch wol Einige von denen, zu welchen Carus sprach, zu wenig auf das vorbereitet seyn, was sie in zu starker Fülle und zu grossem Umfange überraschte. Das Unbekannte hätte ihnen nur nicht das Fremde bleiben sollen. Und gesezt, es hätte dieser in seinem Verfahren gewiſs glükliche Lehrer, auf solchem Wege nicht immer die Schwierigkeiten zu überwinden gewuſst, es hätten seine präcis ausgearbeiteten Vorträge wo sich ein Saz dem Andern eng und nothwendig verband, und wozu ruhige aber nimmer absezzende Aufmerksamkeit erfordert wurde, nicht durchaus den Forderungen an Deutlichkeit und richtiger Form entsprochen, gesezt endlich, er hätte die Bindungen der einzelnen Theile in der Bildung des Ganzen nicht immer für die Nachbildung hinreichend herausgehoben, so war dabei sein Streben theils an sich, theils dadurch ein sehr achtbares, daſs es mit der Verbesserung und dem eignen Nichtbefriedigtseyn im schönsten Vereine stand. Einer Reihe gedrängter und sich unmittelbar berührender Säzze, schrieb er einmal zur Seite: „Hier muſs ich künftig dictiren, weil sie sonst nicht mit den Gedanken nachkommen," — was unter Anderm hinlänglich beweiſst, wie er nie sich selbst zu regeln unterlieſs.

So viel man wol gegen Carus einwendete, galt gröſstentheils nur in Beziehung auf den Kreis seiner Zuhörer, und hielt sich an die klägliche Beschaffenheit der Mehrzahl unter akademischen Zöglingen. Dagegen wird man vor-

sichtiger urtheilen, wenn man berüksichtigt haben wird, daſs Carus auch diese Betrachtung nicht übergangen, sondern sich eigenthümliche Grundsäzze über Schulengrenzen und akademische Studien gebildet hatte. Er stellte sich dabei denen entgegen, die eine weite Kluft zwischen sogenannten niedern und hohen Schulen statt finden lassen, und dadurch den Gesezzen der Entwiklung gradehin widersprechen, auch wol von ihrer vermeintlich höhern Sphäre, in welche sie sich durch Namen versezt zu seyn dünken, auf Schulmänner wie auf ärmliche Handlanger herabsehen und nicht wissen, daſs auch die Andeutung des Höhern, zu welcher Schulen angewiesen sind, gleich der völligen Darstellung, die klare Idee selbst voraussezt. In der innigsten Verbindung standen für unsern Carus alle Arten von Bildungsanstalten und bei dem Hinblicke auf Ein Ziel sollte sie auch gleicher Geist und gleiches Streben beseelen. Seine freundschaftliche Verbindung mit Schulmännern, die denselben mitgetheilten Grundsäzze und Plane geben hiervon Zeugniſs. Aber für die Akademie wollte er das Studium der Wissenschaft im eigentlichen Sinne aufgespart sehen, und wer dessen fähig, den erwartete er in seinen Lehrstunden, nicht um ihm dann erst unvorbereitet, gleichsam Prometheusfunken einzuprägen, sondern um unter umfassendem, näherm Sonnenstrahl das schon Eingepflanzte zur Blüthe zu bringen. Dabei hat zwar Jeder besondre Verhältnisse und selbst die Würdigung des Zeitgeistes zu berüksichtigen; dennoch kann es keineswegs im Berufe des akademischen Lehrers liegen, Sünden Andrer auszugleichen und in der Nachhülfe immer nur zurükzutreten. Daſs eine grosse Zahl unsrer Gymnasien und Schulen mit den Forderungen des Zeitalters weniger genau in Verbindung stehen, und man dort nicht stets eingedenk bleibt, wie recht wohl und künstlich erzogene Kinder auch einmal Männer werden sollen, dies ist eine bekannte und zum Langweilen wiederholte Klage, die endlich wird auf den Mangel an Selbstständigkeit hindeuten müssen, und jezt schon zum Nothbehelf überall Krücken fordert, damit der allgemeine Sturz vermieden und nicht endlich dem Staate die Last von Miſsgeburten aufgebürdet werde. Nur die Wissenschaft kann nicht ängstlich darnach fragen, als bange ihr für ihren eignen Bestand; der Lehrer hat bei ihr sich selbst treu zu bleiben, und so wollte es auch Carus. Den Willen zu verstehen sezte er voraus, und diesem vertrauend, wich er nie von dem Grundsazze, daſs dem keine Macht aufhelfen könnte, der bei entgegenkommenden Winken und Aufruf die Selbsthülfe verläugnete. Und beruhigt konnte er daher auch über manche vernommene Aeusserung seyn, weil er das Vorzügliche einer wissenschaftlichen Mittheilung keineswegs darin fand, „daſs dieselbe in den ersten Stunden ihrer Leichtigkeit wegen verstanden werde,“ und weil er bald vermuthen konnte, „daſs Manche von seinen Vorträgen zurükgeschrekt würden, weil seine Methode zu abweichend von der gewöhnlichen sey,“ — oder eigentlich, weil Viele schon als Jünglinge an der Gemächlichkeit des herkömmlichen Schlendrians sich ergözzen und von jeder eignen Bereitung der Nahrung zurükweichen. Der Schwachen wuſste er nicht allein zu schonen, sondern er reichte ihnen auch hülfreiche Hand, und zwar dann um so bereitwilliger, wenn er mit seinen scharfen Blicken auch auf dunkelm Grunde schon die Ankündigung gedeihlicher Hofnungen las. Anders trat er freilich in seinem Hörsaale auf, anders sprach er zu dem Einzelnen und als Leiter von praktischen Vereinen; dort schwebte ihm ein verschiedener Zwek vor als hier, obgleich derselbe oft von Andern irrig verwechselt wurde. Das schäzbarste Resultat seiner Menschenforschung ging, wie es immer geschehen sollte, in achtende und nie verzagende Menschenbehandlung über. Kaum ist es nöthig hierzu erst lebendige Zeugen, seine Schüler aufzurufen; denn gewiſs eilt die Ueberzeugung Aller der Meinigen schon voraus, wenn ich von der frei erhebenden Beseelung weiter spreche, von der Jeder in seiner Nähe erfüllt ward; wie oft er ein kräftiges Wort unmittelbar in Jedes Brust, so daſs es augenbliklich rührte, niederlegte; wie Manchen seine Lehre wahrhaft entbunden hat von der jugendlichen Befangenheit und von dem

Wahne täuschender Selbstliebe. Wird der Nachhall seiner Rede längst verhallt, werden seine Ansichten im schnellen Fortschritt der Zeit schon wieder verworfen seyn, und wird auch er so das Schiksal, was uns allen das Menschenloos auf dem grossen Entwiklungsgange herbeiführt, bestehen müssen, so wird er noch fortleben und fortwirken in Vielen, die nach ihm auftreten, für welche er sich hingab und mit denen er im Hinblik auf Leben und ewiges Seyn wahrhaft menschlich den Bund für Vollendung schloſs. Was sich dagegen als Anerkennung des Verdienstes im dankbaren Gemüthe der so Verbundenen regt, bleibt unter Lebenden und bei Gefahr der Miſsdeutung sichrer in der Brust verschlossen; schon genug sprach es sich in treuer Anhänglichkeit und wahrer Liebe, in den oft wiederholten freien Aufforderungen an ihn als Lehrer aus. Doch auch schon Todte, die sich seines reinen Menschensinns hier erfreuten — ihre Namen mögen nicht zum Scheine eines irdischen Ruhmes genannt seyn, — werden ihm dort dankend bekannt haben, wie Vieles er ihnen gewesen und wie auch er an dem, was sie im kurzen Leben wirkten, Theil gehabt habe. — Ich gehe zum Beweise des Einzelnen über.

Carus Studien lassen sich unter eine zweitheilige Ordnung stellen, in welcher sie nemlich als historische und als philosophische begriffen werden. Zwar sahen wir ihn früher auf dem Gebiet der Theologie seinen Anbau beginnen, und bis späthin verweilte er, obgleich mit wechselndem Interesse, auf ihm; allein seine Auswahl traf unter den dahin gehörigen Gegenständen vorzüglich diejenigen, welche von ihm entweder auf historischem oder auf philosophischem Wege besonders behandelt werden konnten. Mochte er so gleichsam getheilt in der Vergangenheit und Gegenwart zugleich verweilen, so sorgte er dafür, daſs er nicht zerstreut, noch auch zu unbedachtsamer Vermengung verleitet wurde. Mit den Fortschritten seiner Bildung hatten seine Plane manche Veränderung erlitten, und wenn er sich auch von den Früheren nicht gradehin lossagte, so entfernte er sich doch von ihnen bis auf eine mittelbare Beziehung. Als Theolog wollte er daher nur in gewisser Hinsicht noch in den Jahren gelten, in welchen man ihn Philosoph zu nennen gewohnt war. Aus einer Schule hervorgegangen, welche sowohl für das gesammte humanistische Studium, als auch für historische Untersuchung glüklich bildete, hatte er, wie wir oben andeuteten, vorzüglich das geschichtlich behandelnde Verfahren zu dem Seinigen gewählt, und minder zog ihn daher auch die dogmatische Seite der theologischen Lehre an. Mehr konnte ihn dies in einer Ansicht fesseln, durch welche es als Begebenheit des menschlichen Geistes erscheint und als solche zum Gegenstand des geschichtlich untersuchenden Scharfsinns wird. — Mir liegt hier nicht im Sinne, eine Würdigung dessen zu liefern, was er auf wissenschaftlichem Wege im Einzelnen ausarbeitete und theilweise nun dem Publikum bekannt geworden ist, denn er übte seine Kraft an manchem von mir zu entfernt liegenden Gegenstande, als daſs ein Urtheil zu fällen ich nur Neigung fühlen sollte; vielmehr soll nur noch der Gang, den er daraufhin einschlug, und das methodische Verfahren, mit welchem er die Resultate seinen Schülern darstellte, angedeutet werden, wobei ich beklage durch den Raum zu sehr beschränkt zu seyn.

Die historischen Forschungen, mit denen sich Carus ununterbrochen beschäftigte, und die er in seinen Vorträgen mittheilte, waren bald auf einen weitern, bald auf einen engern Kreis gerichtet. Ueberhaupt aber war ihm eine an Regeln heraufgebildete Gewandtheit in Durchdringung des Verhüllten und die hier erforderte Ruhe und Besonnenheit eigenthümlich, wie nicht minder eine rastlose Sorgsamkeit, die nicht von der Masse des Einzelnen zurükgeschrekt wird. Ueberdies bewährte er den ächt historischen Sinn dadurch, daſs er nicht, auf einseitigen Gesichtspuncten stehend, nach individueller Neigung bald hier bald da nur auswählte, sondern überall Beachtungswerthes, keine Zeit als der Geschichte unwürdig fand, und so nach lebendiger Beschauung des grossen Ganzen strebte. Ihm war es gewiſs geworden, wie die Aufgaben für die Wissenschaft selbst und für deren Geschichte genau und sich durchdringend einander berühren,

keineswegs aber als Gegensäzze sich ausschliessen. Die Menschheit in ihrem Aufstreben zu umfassen, in der mannigfaltigen Lebendigkeit darzustellen, und so im schon erschienenem Bilde das Wesen des Unvergänglichen, was als ein göttlicher Funken in Menschenbrust waltet, nachzuweisen, dies war es, was er zu erreichen suchte. Da machte er dann aufmerksam auf das frische Leben, welches sich in der jungen Menschheit der uns alt gewordnen Zeit regte, bereitete bei der Betrachtung idealer Producte von starkgewordnen Geistern die eigne Stärkung vor und lieſs an dem Glauben festhalten, daſs im grossen Reiche des menschlichen Wissens Alles nur erst auf dem Wege zur Vollendung begriffen, Jeder aber verbunden sey in die Reihe der Wirkenden einzutreten. Man kann daraus schon abnehmen, wie sehr seine so gestalteten Vorträge anziehen und zu weiterem Studium einladen muſsten.

In dem Umfange einer in der Idee gefaſsten Geschichte der Menschheit (die aber durchaus das nicht ist, was gewöhnlich so benannt wird) lag vieles Besondere, welches doch immer mit demselben Geiste behandelt seyn wollte. Die Sprache galt ihm nicht todte Sammlung willkührlicher Zeichen, sondern der treue Abdruk geistigen Lebens, von dessen Interesse er Keinem entbunden glaubte, der nur mit ruhigen Blicken am Geschehenen verweilt. Hier war dann sein Bemühen darauf gerichtet, zu untersuchen, wie sich Denken und geistiges Bilden in Sprachform einkleidet, wie diese in geschlossener Einheit sich aus der frühesten Gebundenheit bis zur freien Erfindung heraufbilden, wie aber dies alles zugleich Product der Zeit ist und unter deren fortschreitendem Einflusse, wie unter der Macht der Meinung steht. Daher war er auch eifrig darauf bedacht, die Eigenthümlichkeit und die Würde einzelner Sprachen, und wie dies in besondern Kreisen menschlicher Seelenthätigkeit, im Geiste und Gemüthe, offenbar wird zu enthüllen. Und was konnte ihm hier zum gehaltreichern Stof dienen als die classischen Gebilde der alten Sprachen? In seinen dies behandelnden Vorträgen ging er auf die Darstellung der Eigenthümlichkeit also aus, daſs er genau zeigte, wie sich das Nationale beurkunde, wie dieses sich dann mit dem Individuellen verbunden habe und was dennoch unter aller dieser Form das Allgemeine sey. Von wahrer Begeisterung, die ihm der starke Glaube an die Menschheit eingab, konnte er dann erfüllt werden, wenn er schon in der alten Zeit eine richtige Einstimmung der Sprache mit dem Leben, kräftigere Bedeutsamkeit und tief ergriffene Wahrheit in klarer, treu repräsentirender Form gefunden hatte. So berührte er aber zugleich die Untersuchungen über Sprachrichtigkeit und die Vergleichung des Sprachreichthums. Um nachzuweisen, auf welche Weise sich unter Nationen und in Individuen einzelne, z. B. psychologische Begriffe auf den naturgemässen Stufen der Entwiklung heraufgebildet hatten, und wie so das Dunkle in das Lichtvollere, das Unwillkührliche in das bestimmte Freie übergeflossen sey, schlug er den etymologischen Weg ein und verfolgte die Gestaltung vom Anfangspuncte ihrer ursprünglichen Bedeutung aus, durch die begränzten Zeiträume hindurch, dabei aber strenge Rüksicht nehmend auf die oft kaum merklichen Uebergänge und die nähere oder entferntere Verwandtschaft. Verlangte ein solches Bemühen Ausdauer und Zeitaufwand, so sah er sich, wie Jeder, der es mit regem Geiste aufnimmt, durch ein immer wachsendes Interesse und durch die Gelegenheit zur Uebung des Scharfsinns hinlänglich belohnt; überdies gewann er damit früherhin einen nähern Zusammenhang seiner theologischen und übrigen Studien.

Da er aber in Sprache und Rede mehr als zufällige Formenspiele anerkannte, überall das belebende geistige Princip aufsuchte und herausfand, so war er auch für eine richtige Interpretation, die nicht blos an Wörtern klaubt, sondern mit der Sicherheit einer nachbildenden Kunst auf das Innre eindringt, hinlänglich vorbereitet. Als Erklärer alter Schriftsteller brachte er die ausgewählten Muster, indem er in ihnen die Producte voller Seelenkraft nachwies, so zur Verdeutlichung, daſs er zugleich alle Kräfte der Hörenden in Bewegung sezte, und den höhern Zwek der Hermeneutik nicht verfehlte. Ein unauflösliches Band schloſs ihn an die Alten; nicht weil sie alt und vorausgegangen waren, sondern weil sie durch alle Zeit hindurch in voller Blüthe stehen, weil sich in ihnen der Reichthum von Ansichten mit der Unbefangenheit des Bliks verbindet und die Klarheit nicht mit äusseren Fesseln ringt, darum rief er zu ihnen als zu den unerschöpflichen Quellen hin, und nahm selbst an deren Aufhellung und Ableitung Theil. Dann aber hielt er sich auch hierbei genau an die Ausscheidung des Allgemeinen und Besondern, indem er voraussezte, daſs schriftstellerische Werke als treuer Abdruk innrer, aber bestimmter Thätigkeit betrachtet werden müssen, und daſs sie erklären nicht heissen kann, blos Worte und Begriffe durch andre Bezeichnungen verständlich machen, sondern im vollsten Sinne, sie nachbilden. Wenn er dies Verfahren, dessen geschichtliche Beziehung offenbar ist, psychologische Interpretation nannte, so unterschied er, daſs durch dasselbe weder blos Aufhellung der Vorstellungen eines Schriftstellers (was jeder Erklärung zukommt, da Worte ohne Sinn leer sind) begriffen werde, noch in ihm eine moralische Beurtheilung liege, daſs es vielmehr zu dem Resultat über Alles das, was dem Genie, der Manier, dem Ausdrucke und der Absicht, dem Nationellen und Zeitgeiste anheimfällt, hinführe, und so nach Entkleidung von den Worten das innere Factum in dem

Schriftsteller aufdekt. Mir verbietet der Raum, vortreffliche einzelne Bemerkungen hierüber aus den hinterbliebenen Papieren mitzutheilen.

Fragen wir, worauf er dies für Sprachforschung und Alterthumskunde gebildete Verfahren anwendete, so verweise ich, seiner Zeit folgend, zuerst auf seine Vorlesungen über die homerischen Gedichte und die Genesis, die er in den frühern Jahren mit verdientem Beifall hielt, auf die Untersuchung psychologischer Begriffe der Griechen und Hebräer in seinen Geschichten der Psychologie, so wie auf viele einzelne begonnene Untersuchungen, die ungedrukt geblieben. Auch des Kenners Urtheil wird hier den Scharfsinn eingestehen, mit welchem er tief zur Wurzel drang, und dann die Verzweigung glüklich zu binden wuſste, damit das Bild des Ganzen als gelichtete Ausbreitung Eines Stammes erschien. Wo sich nur Gelegenheit darbot, zeigte er, wie Vieles und Fruchtreiches noch auf dem Gebiete der historischen Sprachforschung zu gewinnen sey; daher theilte er auch so gern Andern seine Wünsche mit, und forderte zur Realisirung mancher Idee auf. So stand unter diesen seinen Aufforderungen eine Geschichte der Etymologik, deren Perioden er theils nach dem Zwecke, theils nach der Methode der Etymologik abgetheilt sehen wollte, — mehrerer Andrer nicht zu gedenken. Wo er konnte, wirkte er hier im Bunde seiner Freunde und forderte sie zur Unterstüzzung grösserer

Unternehmen auf. So ging er sie an, endlich einmal im Vereine ein vollständiges Wörterbuch der griechischen Sprache zu Stande zu bringen; denn auch über Lexikographie hatte er sich bestimmte Regeln gebildet. „Der immer mehr erkannte unmittelbare Zusammenhang der Menschensprache mit Menschenbildung überhaupt, schrieb er am Eingange einer Anzeige von dem neusten griechischen Wörterbuche, muſs endlich auch einen bemerkbaren Einfluſs auf die Beurtheilung und Behandlung jener Sprachschäzze äussern, welche man Wörterbücher nennt. Sie können nach den Anforderungen unsers Zeitalters nicht mehr willkührlich zusammengehäufte Register oder geistlose und geisttödtende Wortsyllabi seyn. — Sie haben vielmehr eine höhere Bedeutung gewonnen, die ihnen jedoch nur dann mit Recht gebührt, wenn und je absichtlicher sie als Sammlungen von Skizzen zu wirklich und zureichend documentirten Special-Culturgeschichten angelegt werden und erscheinen. Die erste Periode der Geschichte jedes Wortes kann aber nur die wahre Grundbedeutung bilden, welche unmöglich in einem aus den Bedeutungen ganz verschiedner Zeitalter beliebig abgezogenen und willkührlich zusammengedrängten allgemeinen und abstracten Gesammtbegriffe, sondern nur in dem Stammbegriffe, zu dem ein psychologischer Sinn und eine nüchterne etymologische Kunst verhelfen muſs, factisch und allgemeingültig, also reell und nicht blos ideell,

gefunden werden kann. Dazu muſs aber auch eine schärfere Unterscheidung, und durch sichere Kriterien einzuleitende Absonderung der nothwendigen und stehenden Bedeutung von dem zufälligen und veränderlichen Sinne der Worte hinzukommen. Eben dadurch wird die regellose Anhäufung der Bedeutungen gehörig beschränkt, welche so oft nur locale Nebenbegriffe herstellt, die der, oft auch nur ersonnene, Zusammenhang des Ganzen mehr errathen als annehmen lies, und welche sogar nicht selten weder in der Zusammensezzung der Worte, noch auch in einem anderweitigen Sprachgebrauche, ja oft nicht einmal in einer historisch erweisbaren individuellen Ideenverbindung ihren Grund hatten.“

Seine Vorträge über alte Schriftsteller können nicht sowohl philologische im engern Sinne, als historisch-pragmatische genannt werden. Auf solche Weise erklärte er wiederholend theils ausgewählte Stellen der homerischen Gesänge, theils Schriften des alten Testaments, namentlich die ihn vorzüglich anziehende Genesis. Bei dieser wage ich als Unkundiger kein Urtheil, doch darf ich in Hinsicht ihres Werthes auf das Bekenntniſs seiner Schüler und auf die in seiner Psychologie der Hebräer mitgetheilten Resultate verweisen. Kenner versicherten, daſs er dabei tief in der Urzeit vordrang und in der ältesten Culturgeschichte manches Licht verbreitete, daſs er sowohl eigne Ansichten verfolgt, als auch fremde (wie die in Ilgens Tempelarchiv aufgestellten) einzig richtig gefaſst habe. Von seinem Interesse zeugt folgende Stelle aus einem Briefe: »Ilgens neustes Buch: die Urkunden etc. ist mir jezt eine wahre Geistesstärkung, zwar meist nur kritische Scheidungen, aber desto wichtiger, da das A. Testament eine Versezzung und Umgiessung der einzelnen Bücher und Fragmente bedarf. Nun ist doch einmal Hand angelegt. Wären wir doch schon am Ziele« (Man vgl. seine Recens. über dieses Werk in Gablers Journal 5 Bd. 5 Stk.). — Ueber seine Behandlung des Homeros schrieb er einem andern Freunde: »die Wahl der Stellen ist bei mir mehr zufällig als gesucht; oft gibt mir die erste beste dazu Gelegenheit. Ich wähle hauptsächlich solche, wie Hektors Abschied, Schilderungen in der Odyssee von uncultivirten Barbaren, von Cyclopen, einzelne Gleichnisse aus der Natur der Kinder, der Thiere, dem Charakter der Frauen u. s. w. Und nun hebe ich erstlich einzelne Wörter aus, zähle davon alle in Homeros vorkommende Bedeutungen, jedoch in mehr natürlicher und psychologischer Ordnung auf —; dann Schilderungen, wo die Menschennatur sich mit unserm Zeitalter gleich ergibt; dann Züge für den Zeitgeist u. s. w.« In jenen Jahren, wo er so lehrte, konnte er auch noch eine festere Grundlage für die höhere Kritik mit vollerem Rechte vermissen und sie für jene ältesten Kunstgebilde

sehnlich wünschen; dabei faſste er den Gedanken, »ein Gemälde der Cultur, wie sie in den homerischen Hauptgesängen erscheine, psychologisch-praktisch zu entwerfen.« Sein Augenmerk ging darauf, einmal eine umfassende Kenntniſs der homerischen Sprache, dann die Gewinnung der homerischen Weltansicht zu vermitteln und so zu einem Resultat über diese auf den ersten Stufen der Bildung schwebenden Producte der ionischen Cultur, wie er sie nannte, zu leiten. Uebrigens streute er hierbei, wie überall, treffende Winke für das Studium der Alten überhaupt ein. So wünschte er die Grundsäzze über chronologische Lectüre, über das Studium der Scholiasten, über Geschichte der Sprachen immer mehr verbreitet, ermunterte Jeden zur tiefern, geistvollen Durchdringung der griechischen Sprache, als der ersten classischen, in welcher er den ganzen Cyklus der Bildungsgeschichte der Menschheit abgedrükt und den Organismus mit ursprünglicher Freiheit und vielseitiger Individualität der Formen gebildet fand; daher er auch rieth, allen Unterricht von ihr anzuheben. — Platons Schriften erläuterte er in einer andern Hinsicht, bei welcher sich mehr philosophisches Interesse einmischte.

Einen weiteren Kreis fand nemlich Carus für seine historische Forschung in der Geschichte der Philosophie und der Religion, welche er einzig richtig nur als Glieder der Geschichte der Menschheit auffassen konnte, indem der Stof hierbei eine am innern Werden und Bilden sich entfaltende Begebenheit ausmacht und solches innres Handeln in seinen mannichfaltigen Modificationen immer sich gleich bleibt, mithin auch mit demselben Geiste des Ganzen aufgefaſst und dargestellt werden muſs. Früher verweilte er mehr bei den einzelnen Verzweigungen der grossen innern Menschengeschichte; späterhin suchte er das Einzelne in der Uebersicht des Ganzen zu verbinden. — Was ihm Geschichte der Philosophie war, wie er die Darstellung und den Vortrag derselben einzurichten lehrte, und was er als Resultat von ihr forderte, ist in seinen Ideen zur Geschichte der Philosophie bekannt geworden, und ich habe nicht nöthig, es zu wiederholen. Man vergleiche damit noch manche Winke in den Einleitungen zu den 57 Stk. der neuen Leipz. Littz. 1803. und zum 93 Stk. vom Jahre 1806. Was er in der Bearbeitung dieser Geschichte künftig geleistet haben würde, läſst sich schon aus den Andeutungen abnehmen, die er für seine spätern Jahre zur Ausführung hinwarf, und freilich den nach Vollendung Spähenden nicht Gnüge leisten werden. Mir wenigstens ist es, während ich die hinterlassenen Papiere zu ordnen hatte, gewiſs geworden, daſs, hätte der Drang nach tief und weit eingreifenden Wirken unsern Carus nicht auf ein Gebiet von grössern und mannichfaltigern Umfang gezogen, und hätte er seine ganze Kraft an das Studium der Geschichte der Philosophie hingegeben, er dann hier mehr als irgendwo geleistet, den zukünftigen Bemühungen weniger übrig gelassen, und sich gewiſs ein ausdauerndes Gedächtniſs gestiftet haben würde. Leider wird auf unsern Akademieen kein Studium mehr vernachlässigt als dies, und auch Carus fand nur einen kleinen Kreis, für den er arbeitete; dennoch war er überzeugt, daſs es nöthig sey, immer mehr auf das hierbei rege Bedürfniſs aufmerksam zu machen und zur Forschung anzuregen. Seine Professur trat er mit einer Rede an, in welcher er zeigte: *inesse quaedam in aetatis nostrae ingenio ac conditione, quae historiam philosophiae cognoscendi studium quam maxime commendent.* Möchte doch mancher von ihm nun bekannt gewordene Wink hervorgesucht und aufgenommen weiter verfolgt werden! Nur nach Erscheinung einer Reihe von Monographieen, glaubte er mit Recht, würde endlich eine der Vollendung nahe Geschichte möglich seyn; dazu trug er selbst, wo er konnte bei. Ausser seinen Vorträgen, beschäftigten ihn namentlich die Untersuchungen über die Philosophie der frühesten Periode und seine Abhandlungen über Anaxagoras und Hermotimos (die in dem vierten Bande seiner Schriften wieder abgedrukt worden sind), geben Zeugniſs, wie sorgsam und besonnen, wie umsichtig und kritisch er dabei verfuhr; die Urtheile der Kenner haben darüber entschieden (man vgl. Tennemanns Geschichte

1 Th. S. 316 f.). Unter seinen Planen lag nach Fülleborns Tode eine Sammlung der Fragmente des Anaxagoras, im Vereine mit seinem Freunde, dem Rector Siebelis; dann eine so sehr ersehnte Nachhülfe beim Diogenes von Laerte, ein Abdruk der vollständigen Commentare des gelehrten Simplicius, näher aber noch der Gedanke an einen nach zwekmässigem Plane durchgeführtes Wörterbuch über Platons Schriften, die er deshalb auch mehrmals zum Gegenstand seiner Vorlesungen gewählt hatte. Für die Anlage dazu findet man einzelne Winke von ihm in der neuen Leipz. Littz. 1806. Stk. 22. und in dem 3. und 4ten Bande seiner Schriften; für den ersten Plan blieb uns bei Carus Lossagung doch die Hofnung übrig, daſs sein gelehrter Freund das begonnene Unternehmen durchzuführen versprochen hat. Uebrigens würde er durch Beitritt würdiger Männer gewiſs in kurzem den Entwurf eines Journals für Geschichte der Philosophie realisirt haben, was sie nun vielleicht ohne ihm ins Werk sezzen zu müssen beklagen.

Als einen Zweig der Geschichte der Philosophie und der Cultur bezeichnete er die Geschichte der Psychologie, welcher das Ideal vorschwebe, im vollen Umfange einmal aufzuhüllen, wie der Mensch allmälig zur Klarheit des Selbstbewuſstseyns über die geistige Natur gekommen sey. An der Bearbeitung derselben hing er mit besonderem Interesse, und wer möchte läugnen, daſs diese Idee, in ihrer Vollständigkeit erfaſst, zu der glüklichsten gehört, und wie unberührt sie auch von allen Geschichtschreibern bisher blieb, von Carus musterhaft verzeichnet, und obgleich nicht in allen Theilen, doch auf den Hauptpuncten tief erfaſst und dargestellt worden ist? Der sich hierbei darbietende Stof war freilich zu reich und groſs, als daſs er in so kurzer Zeit hätte ganz bezwungen werden können; als die erste Geschichte dieser Art, wird sein, nach eignem Geständnisse unvollendeter, Versuch stets als schäzbar anerkannt werden. Damit muſs zugleich seine Psychologie der Hebräer verbunden werden, welche einen Beweis darüber liefert, wie sich sein auf Cultur, Volk und Zeitgeist gerichteter psychologischer Blik mit der Würdigung des Individuellen verband. In der mühevollen Aufsuchung und strengen Sichtung der Materialien ermüdete er nie, beruhigte sich im Gegentheil nirgends bei fremder Erzählung, sondern verschafte sich, ohne den Aufwand zu berechnen, hierzu die vollständigste literarische Sammlung, welche er auch jedesmal der Autopsie seiner Zuhörer unterwarf. — In besondern Vorträgen trug er die Geschichte der Moral, namentlich der Hebräer, und die Geschichte der Religionsphilosophie vor. Mehrere Andeutungen für die zulezt genannte gab er in der allgemeinen Littz. 1801. N. 37. — So wenige Worte über diese Arbeiten des Verstorbenen, nach Erscheinung seiner Schriften, nochmals nöthig sind, um so mehr wünsche ich von seinen Ansichten über Religionsgeschichte und sein dafür gewähltes methodisches Verfahren ausführlicher sprechen zu können; der beschränkte Raum vermittelt daher den Gedanken, sie vielleicht im Auszuge an einem andern Orte zu liefern. Hier stehe nur Folgendes. Die Religionsgeschichte war nach seiner Ansicht zur Geschichte der Menschheit gehörig, es möge diese nun eine Geschichte der unwillkührlichen Entwiklung und der Producte der Menschheit, oder Geschichte der Cultur ausmachen. Was in ihr vorzüglich noch zu leisten sey, betreffe den nothwendigen Gang und die nicht in Eins zusammenzudrängenden Züge der verschiedenen Culturstufen, welche an sich nur einen lockern Zusammenhang haben, die Grundsäzze, welche der Verarbeitung der Materialien vorgeschrieben werden müssen, u. s. w. Er theilte sie in seinem lezten Entwurfe ein 1. in Geschichte des Innern der Religion: a) Geschichte der religiösen Vorstellungen, Begriffe und Ideen; b) — der religiösen Denkarten (Atheismus etc.); c) — der Religionsmeinungen, Dogmen, Religionslehre; d) — der religiösen natürlichen und unnatürlichen Zustände (Religiosität, Glaube, Wunderglaube, Aberglaube, Schwärmerei etc.) — und 2. in Geschichte des Aeussern der Religion: a) Geschichte des Ausdruks der Rel. in Wort und That (religiöse Sprache, Zeichen etc.); b) — der Mittheilungsarten der Religion; c) — der religiösen Gesellschaft; d) — der religiösen Anstalten. — Weniger hatte er die speciellen Materialien zur Religionsgeschichte alter Völker geordnet, als die allgemeinen Ueberblicke und die Verzeichnung der Bildungsstufen, auf welchen sich die Religion überhaupt erhebt, scharf und bündig aufgefaſst und durchgeführt; daher sich auch das Ganze bei den höher gestellten Forderungen an eine solche Geschichte nicht zur vollständigen Bekanntmachung eignete. Dennoch leuchtet überall das reinste Interesse am heiligen und gottgeweihten Besiz des Menschengeistes hervor. — In Hinsicht auf Literatur lieferte er mehrere Aufsäzze in Stäudlins Magazin für Religionsgeschichte etc.

Was er so als die besondere Vertheilung eines grossen Ganzen zu ergründen strebte, sollte von ihm endlich in Einheit gesammelt und als das Allgemeingültige und Begründende dargestellt werden. Erwünscht sah er sich im Jahre 1803. zu einem Vortrage der sogenannten Geschichte der Menschheit aufgefordert, und da es eine Lieblingsidee für ihn blieb, zu zeigen, wie die Menschheit immer, wenn nicht ausser uns, doch in uns zu höherm Ziele fortschreite, so ergrif er willig diese Gelegenheit, um die lange schon genährten Ansichten unter Zusammenhang und Deutung zu stellen. Nach der Voraussezzung, daſs durch diese Geschichte erst jede Andere tieferen Gehalt erlange, glaubte er vorbereitend und begründend Vieles zu wirken, und sein Glaube führte ihn nicht irre. Gewiſs sind auch die Aufgaben, welche hier gelöſst werden sollen, höchst gehaltreich, obgleich um desto schwieriger; denn in manchen Dunkel schwanken noch die Fragen: was that die Natur für den Menschen, und was die Freiheit für die Naturanlage? Wie erleichterte jene die Vereinigung Vieler? Wie verschafte und sicherte diese die Idee der Herrschaft über die Triebe? Freilich wurden diese Fragen oft schon aufgenommen, allein man untersuche nur, was sich eigentlich Geschichte der Menschheit zu nennen pflegt, und ob nicht da manche philosophische Täuschung, die ins Gebiet der Geschichte überschweift, obwaltet. Carus sah seinen Versuch, der auf der schon früher (in der neuen Leipz. Littz. 1804. 1—5 Stk.) eröfneten Idee errichtet war, selbst noch auf dem erst angetretenen Wege zur Vollendung, und würde ihn dieser immer näher gebracht haben; warum ich aber von jeder Würdigung nicht sowohl seiner, sondern jeder bisherigen Geschichte der Menschheit zurüktrete, bemerkte schon meine Vorrede zum vierten Bande der Schriften. Auch konnten mir die Urtheile von kenntniſsreichen Männern über jene ersten Andeutungen, die ich, fänden sie hier ihre passende Stelle, aus Briefen aufführen würde, gnügen und mich zur Herausgabe bestimmen. Statt derselben mag eine von Carus den Heften beigesezte Glosse die

Offenheit bezeugen, mit welcher er überhaupt und stets sich eingestand, was er noch zu verbessern und wie er sein Streben durch Selbstbekenntnisse zu ermuthigen habe. Es ist ein eignes Urtheil über seine erwähnten Vorlesungen: »Noch ist auf mehr Ebenmaas in der Vertheilung der Materialien und ihrer Beziehung auf einander, auf die Folgen des numerischen Anwachses des Menschengeschlechts, auf die allmälige Ausbreitung auf der bewohnbar werdenden Erde zu sehen. Künftig muſs ich mich mehr über die lezten Theile dieser Geschichte verbreiten, wie über Methodik der Geschichte.« Wer möchte nicht einen Mann, der also zu sich selbst sprach, um seiner aufstrebenden Menschheit willen lieb gewinnen, wer nicht an dessen Vorsäzze die Klage über den Verlust mancher schönen Hofnung anreihen?

An diese Reihe historischer Studien, welche zu ihrer Belebung schon Philosophie voraussezten, schloſs Carus die eigentlich philosophischen an; und was konnte ihm, nach seinem Charakter, in welchem Scharfsinn überwog und der in mehrfacher Sinne nach menschlicher Wissenschaft zu streben aufforderte, hier wol Anderes näher liegen, was in der Auswahl richtiger getroffen, in der Behandlung glüklicher durchgeführt werden als Psychologie? Er muſste auf diese einlenken, sobald er sich selbst Gnüge leisten wollte; und treu hing er an ihr, wie er dazu die lezten Jahre seines Lebens fast ausschlieſslich widmete. — Man erwarte hier nicht eine ausführliche Würdigung der Psychologie, welche Carus die Seinige nannte; denn was dem öffentlichen Urtheile durch die erschienenen Schriften überlassen worden ist, und worüber wir schon mehrere Stimmen vernommen haben, gehört eigentlich schon mehr der Welt als seinem Leben an. Auch habe ich davon an einem andern Orte weitläuftiger gesprochen, so daſs ich, obgleich noch vieles übrig blieb, genöthigt wäre, mich zu wiederholen. Nur sein eignes Studium werde hier etwas näher bezeichnet. Was er hinterlies, blieb eine reiche Saat für eine spätere Aerndte, von der ihn das Schiksal abrief; es mögen nun die berufenen Pfleger und Pflanzer auf diesem Felde keine Mühe sparen, daſs die Anlage einer geschikten Hand gedeihe und einst zur Reife komme; dann werden sie aber auch das wissenschaftliche Verdienst des vorausgegangenen sorgsamen Arbeiters zu würdigen wissen und ihn selbst belohnen, wenn sie das Werk in seinem Geiste aufnehmen und fortführen. Offenbar wurde ja sein Bemühen, statt das Leben durch todte Zeichen zu begrenzen, vielmehr die Menge zurükgebliebener Widersprüche in die ewigen Gesezze der Natur aufzulösen und das Verhältniſs unendlicher Kraft zu ihrer Erscheinung klar zu enthüllen. Seinen Glauben an die Natur und Menschennatur wollte er durch Einsicht rechtfertigen, und zu dem Bilde, welches Menschengedanken mit der ewigen Wahrheit und Menschengemüth mit dem heiligen Willen und der Selbsterregung im Naturganzen verbindet, die Grundzüge entwerfen. Wie Vieles dabei noch für die Wissenschaft zu leisten, wie selbst Alles, was er bis zu seinem Tode überdacht und ergründet hatte, nur als Vorarbeit anzusehen sey, dies gestand er sich und Andern frei ein; denn seine Psychologie wirkte bei ihm eben so kräftig nach innen zur Selbstverständigung als nach aussen zur Belehrung. Bei jedem weitern Schritt in den oft dunkeln Gängen der Menschenwelt ward in ihm das Interesse, was zu Menschen zieht, reger und lebendiger, immer kräftiger das Vertrauen, welches nicht sogleich verdammt, wenn es nicht bewundern kann. Es könne auch, sagte er einst, fähigere Entscheider geben, aber in der grösseren Liebe zur Wahrheit als zu einer Schule, im Streben mit Bedachtsamkeit wolle er Keinem nachstehen. Und mit klarer Besonnenheit dauerte er wirklich aus, so daſs er stets zum Bekenntnisse über sich und sein Verfahren bereit war: »Alle meine Studien, schrieb er schon früher, die philologischen, theologischen und historischen behielten ihr höchstes, aber auch ihr unerschütterliches Interesse dadurch, daſs sie mich auf den Menschen zurükführten, ihn überall als denselben wieder erkennen und finden liessen. Was ich für jene Untersuchungen der Sprache, der Geschichte zu thun gedenke, soll, dies gelobe ich der Menschheit, auch immer mit ihr in Berührung bleiben und dadurch hoffe ich für jene Disciplinen selbst das Meiste zu gewinnen.“ Wenige werden mit gleichem Feuereifer und mit so unermüdeter Sorgsamkeit die Wissenschaft vom Menschen, für die es schon hoher Gewinn ist, wenn sich ihr ein kraftvoller und ausdauernder Wille hingibt, aufnehmen und fortbilden; Wenige werden aber auch mit unserm Carus die Freude theilen, welche Lehrern zu Theil wird, die mit den in der Jünglinge Brust aufgeregten Funken diese zugleich selbst erwärmen und sich so Verehrung durch Selbstachtung und Menschenwürdigung vermitteln.

Was er als Bedingung für das psychologische Studium voraussezte, hat er ausführlich in der gedrukten Einleitung gezeigt; und diese Regeln waren ihm zu Maximen geworden. Alles bot er auf, um zum Besizze des reichsten psychologischen Stoſs zu gelangen, rastlos sammelte er das Einzelne, auch das Zufällige, um aus den Gliedern einst ein Ganzes zu errichten, und überall, mochte es in Lectüre oder im gesellschaftlichen Umgange seyn, wuſste er den Erscheinungen und den schon aufgefaſsten Thatsachen die Beziehung auf Menschenkunde abzugewinnen. Er war von der Würde der psychologischen Wissenschaft und von ihrem philosophischen Geiste mehr als vielleicht irgend einer überzeugt, weil er in sie tiefer als zu blossen logischen Scheidungen und doch mit Umsicht eingedrungen war; daher aber läugnete er

auch nie ab, daſs sein Bemühen in aller Erfassung und Behandlung auf die wissenschaftliche Einheit gerichtet sey, und daſs sich Leben und Reflexion über dasselbe, Beobachtung und Speculation nicht nur begegnen, sondern in einander auflösen. Sein Leben zählte wenig Jahre, aber es faſste eine vielfache Erfahrung; einfache und ruhige Wege bot ihm das Schiksal dar, und doch kannte er die Welt in ihrer mannigfaltigsten Gestalt. Es war im Jahre 1797, als er Psychologie zu einem der vorzüglichsten Studien auswählte, und seit dieser Zeit dauerte die nimmer müde Sorgfalt in Erwerbung der vollständigsten Erfahrung und in Verarbeitung derselben bis zu seinem Tode fort. Noch einmal so viel Jahre wären erforderlich gewesen, um nur die von ihm angelegten Materialiensammlungen, einen werthen Schaz für einen künftigen Psychologen, zu verarbeiten. Man muſs hierbei Augenzeuge seyn, um den rastlosen Eifer ganz einsehen und achten zu können. Keinen Gegenstand stellte ihm das Vorurtheil unter die Rubrik von Kleinigkeiten, und von keinem sagte er sich aus Verachtung los; auch die auf seine Person einwirkenden traurigen Erfahrungen konnten ihm den Menschen nicht über den verschrobenen Handlungen der Menschen vergessen lassen; seine Beobachtung war nicht reges Aufgreifen des blos durch die Hand des Zufalls Dargebotenen, nicht aus trübem Grunde hervorgehende Horcherei. Sein reines Herz sicherte den forschenden Blik da vor Argwohn, wo gemeine Beobachter irre führen; denn wie hätte er auch mit solchem Vertrauen, wie er es wollte, der Menschheit näher treten können, wenn er ihr durch Verlezzung der eignen Würde widerstrebt hätte. Erschien er nirgends, auch nicht im Umgange mit Andern, ohne die ächte psychologische Aufmerksamkeit, welche innerhalb der Umgebung nie sich vergiſst, so gab dies einen Beweis, daſs seine wissenschaftliche Tendenz zur Sache des Charakters geworden war, und nur Kurz- und Scheelsüchtige konnten einem solchen Seelenkundigen fremde und grundlose Züge andichten. Nach einer nicht erfreulichen Erfahrung schrieb er einem seiner Freunde: »Wer meinen Charakter kennt, wird mir eine Ausholung durch Fragen, d. i. eine so gemeine Unwürdigkeit am wenigsten zutrauen. Noch unverschämter ist die Behauptung, ich schriebe mir aus solchen Gesprächen etwas auf. Einmal geschieht dies nie, sondern ich merke höchstens Litterarnotizen an, die ich zu seiner Zeit zusammenstelle. Da gewisse seichte Herrn sich dazu nicht die Mühe nehmen, so reden sie nun von psychologischen Registerhaltern. Darüber lächle ich. Nie habe ich in meinem Leben ein Factum, das Jemanden schaden könnte gemiſsbraucht, nie aufgeschrieben. — In der That man muſs etwas warm werden über Menschen, welche an keinem Studium Andrer ein reines Interesse nehmen und die reinsten Absichten nach den ihrigen umdrucken. Alle meine Schüler bezeugen mirs, wenn sie mich nicht miſsverstehen wollen, das ich von dem Menschen das Beste denke und die Menschen überall entschuldige.« Gleicher Geist spricht aus seinen Lehren, und wie da, so stellte sich in dem ganzen Leben das Bild von innrer Ruhe dar, mithin auch die Befreundung mit Allem, was Menschenkraft wirkt und schaft; daher seine Achtung für das oft verschmähte Gewöhnliche, sein Hören auf die Stimme Andrer, seine ganz eigenthümliche Beziehung, mit welcher er z. B. Redner und Dichter las. Wahrheit und Wirklichkeit konnte deshalb auch von ihm erreicht werden; und diese liegt in seinen Schriften für künftige weitere Bearbeitung in reicher Fülle und zuverlässiger Klarheit verbreitet. Er ward durch sich selbst zum Bürgen für den Menschen nach langer Beobachtung und Prüfung, ob er gleich noch immer seine Erfahrung als eine unbeendete ansah, und wiederholend zur gemeinschaftlichen Umfassung des zerstreuten Ganzen aufforderte.

Um den empirischen Stof wissenschaftlich zu ordnen und zu allgemeiner Ansicht zu erheben, muſste er in seinem Fortgange immer auf neue Entwürfe stossen und durch verschiedene Plane, ohne diese vollendet nennen zu können, der ihm vorschwebenden, aber auch für das Streben selbst noch unaussprechlichen Idee näher kommen. Allerdings hatte auch die Zeit in ihren wissenschaftlichen Fortschritten hierauf Einfluſs; denn nach seiner Empfänglichkeit konnten einzelne kräftige Geister, so wie vorzüglich die anregenden Seelenverwandten, in ihm entscheidende Veränderung hervorbringen. Diese seine Entwürfe für die Psychologie als Wissenschaft vollständig zusammengestellt, von dem ersten Entwurf einer naturhistorischen Ansicht und Methode, wobei die Ausscheidung des Moralischen noch nicht streng und die Einsicht in die Natur des Individuellen noch nicht klar genug war, zu der Annäherung an einen idealistischen Gesichtspunct, wo die Geistessphäre selbstständig, aber zu scharf getrennt erschien, bis zu einer naturphilosophischen Idee von der Beziehung Alles Erscheinenden und Werdenden auf dem lebendigen Bestand in der grossen Natureinheit, — diese Plane in Verbindung des sie bildenden Geistes dargestellt, würden schon ein sehr interessantes Seelengemälde und selbst reichen Stof für psychologische Forschung ausmachen, indem sich als Resultat ergeben würde nicht sowohl, was ihm Psychologie war, als was sie ihm ward. Carus trug diese Lehre zehn Jahr hindurch jährlich zweimal bei immer gefülltem Hörsaale vor, und was er für sie arbeitete, war zugleich auf seine Vorträge berechnet. Anfangs sezte er den Hauptzwek derselben in Selbstverständigung, indem er vorzüglich auf eine psychologisch-praktische Asketik Rüksicht nahm; späterhin lag ihm jener in der Wissenschaftlichkeit.

Aber auch bei solchem höheren Zwecke schloſs er die Anleitung zur Beobachtung, die Mittheilung und Schärfung des ächten psychologischen Sinns nicht aus; denn nicht blos aufbauender Künstler wollte er seyn, sondern zugleich psychologischer Krafterreger. Er folgte einigemal dem Grundrisse von Jakob, jedoch, wie er sagte, nur zur Erleichterung und so, daſs seine Individualität dabei streng behauptet wurde; auch konnte er nur darum an ein eignes Lehrbuch denken, weil ihm zu viel Zeit erforderlich schien, um das Ganze darzustellen; denn es sollte seyn, was Compendium ursprünglich war, eine Ersparung theils an Worten und Formeln, theils an Zeit, ohne jedoch blos tabellarisch abgefaſst zu seyn. In den späteren Jahren gab er, seinem eignen Weg gehend, diesen Plan auf und dachte vielmehr an eine Einleitung zur Psychologie, in welcher er die Regeln für das psychologische Studium niederlegen und so eine Propädeutik, im Zusammenhange mit einer künftigen vollständigen Bearbeitung des Ganzen, liefern wollte. Wie frei und unumwunden er bei allem diesen Bemühen verfuhr, und nimmer zufrieden war mit der einmal gefaſsten Ansicht, zeigte der Abstand seiner Bearbeitung der Psychologie in den ersten und lezten Jahren; daher auch, was nun öffentlich von ihm bekannt worden ist, seinen vorzüglichen Werth darin behält, daſs es die Andeutungen für ein künftiges Studium, Winke, welche auf Lücken und

Mängel der jezzigen Wissenschaft hindeuten, enthält, und so die Forderungen darlegt, welche an eine spätere Psychologie gethan werden. „Bevor wir, schrieb er einmal, die Construction eines Systems der menschlichen Gemüthslehre, vermittelst einer reinen Erfahrung erwarten und uns voreilig überreden lassen dürfen, daſs neuere, bisherige und künftige Angriffe auf Psychologie nicht blos jede gegebene, sondern auch eine begründetere und nothwendigere Form derselben getroffen haben, müssen vorher noch mehrere propädeutische Aufgaben gelöſst seyn. In wiefern die Psychologie blosse Physik seyn dürfe? In welchem Verhältnisse sie dann zu dem Ganzen und zu ihren Theilen, namentlich zur Moral zu denken sey? Ob die Thatsachen, die sie benuzt, blos beschrieben oder zugleich erklärt werden sollen, und innerhalb welcher Grenzen? Wie viel Bestimmbares und wie viel Beweisendes die Natur des menschlichen Bewuſstseyns enthalte, und ob es die Wirkungen des Geistes nur in sich sammle, oder auch ihre Ursachen bestimme? Wiefern die Anthropologie einer Anthroposophie, die Psychologie einer Psychagogie zustreben solle.“ So wird aber aus diesem und Anderm einleuchtend, auf welchen Voraussezzungen seine Psychologie errichtet seyn sollte, und was er sich dabei selbst vorschrieb. Unwiderstehlich aber muſsten seine Vorträge die jugendlichfreien Seelen der Zuhörer anziehen, da diese in ihm ein Vorbild sahen, welches in und

für Ideen lebte. Keiner von Allen wird in der Erinnerung den frohen Genuſs verläugnen, welchen er, während er leitete und lehrte, bei ermunterndem Worte und bei seinem emporgerichteten Blicke gewährte. Und seelenkundig stimmte sein Verfahren in den Bildungsgang der Einzelnen ein; denn hatte einer ihn nicht begriffen, oder gehörte er noch zu den Vernachlässigten, so zog er ihn zu einer besondern Verdeutlichung und war für jede Anfrage und Erkundigung stets bereit. Nicht blos die Stärkern waren ihm um des nähern Abstandes willen lieb, sondern es wurden auch die Schwächern, in denen er die Entwiklung schon vorbereitet, obgleich noch gebunden sah, zum Gegenstand seines eifrigsten Bemühens. Mit besondrer Vorliebe lenkte er auf einzelne Theile und Ansichten der Psychologie, die seine Lieblingsbetrachtungen geworden waren, ein, und über diese hörte er selbst die Stimme seiner Schüler, da er in ihnen die Aussprache des unbefangenen, wenn auch noch nicht begründeten Urtheils erwarten konnte. Zu jenen gehörten namentlich die Ansichten über die Anlage, über das Gefühl und Andre; und möchte er auch in der Behandlung von Einigen nicht durchaus glüklich gewesen seyn (wie in der Lehre von der gleichen Anlage, welche theils gegen seine eignen Grundsäzze in das Gebiet des *a priori* übergeht, theils die Gattungsgleichheit, eine ursprünglich vollendete Beschaffenheit, als Anlage betrachtet, dabei aber das Individuelle, durch welches ein Mensch nicht dem Thiere sondern andern Menschen entgegengesezt wird, weniger in Rüksicht sieht), so läſst sich bei ihnen die Voraussagung, daſs er Fehler und Lücken getilgt haben würde, aus den eignen Winken abnehmen und durch das übrige Vortrefliche bestätigen. Auch hatte er das Einzelne für die Bearbeitung in einem von ihm wahrscheinlich bald besorgten Magazin für Psychologie und deren Geschichte bestimmmt.

Was seine Vorlesungen eigentlich leisten sollten, bewährte sich noch deutlicher durch ihre Verbindung mit einem Uebungsinstitut, welches er im Jahre 1799. errichtete, und welches noch jezt thätig fortdauert. Durch diesen gesellschaftlichen Verein wollte er theils die Auffassung des wirklichen Lebens üben, theils in der Behandlung einzelner psychologischer Gegenstände eine umfassendere Uebersicht und sichere Bestimmtheit gewinnen lassen, daher er auch den Mitgliedern weitere und freiere Grenzen zugestand und vielmehr nur die eigends gewählten Wege ebnen und durchdringen half. Es mögen aber diejenigen, welche an dieser von wissenschaftlichem Geiste belebten Verbindung Theil nahmen, sich nun selbst eingestehen, wie köstlich die Früchte waren, die hier für die Reife gepflegt wurden, und ob nicht Carus unendlich Vieles und Bleibendes gewirkt habe. Auch konnte er es durch solchen Ideentausch in ausgezeichnetem Grade, da sein Scharfſinn in der

Auflösung einzelner Thatsachen, wie in der Begründung der vom Besondern abgezogenen Gesezze grade das passende Gebiet fand. Gern sah er, wenn die Beobachtungen alter Schriftsteller aufgenommen und auf sie die psychologische Forschung angewendet wurde; ja früher hielt er sich nur an dieselben und übte in der psychologischen Interpretation. Was er aber dabei seinen vertrautern Schülern mittheilte, war, ob er es gleich nur Skizzen nannte, gewöhnlich das Werk langen Studiums, ja oft in einer ganzen Ferienzeit ausgearbeitet; und wie konnte es ihn erfreuen, mit welcher Wärme erkannte er es an, wenn er in den jugendlichen Arbeiten schon Uebereinstimmung mit seiner Ansicht oder glüklichen Fortgang auf angedeutetem Wege fand! Da stärkte ihn der Gedanke, daſs wie die Natur so auch die Menschheit ihren Forscher mit reichem Gewinn und Schuz belohne; denn wer sich mit ihm einmal verband, um aus dem Wechsel der Erscheinungen das Bleibende und Ewige der Menschenkraft herauszufinden, der muſste sein Freund seyn und bleiben, der ward auch gewiſs, dem reinen Sinne huldigend, zum Schüzzer seiner Verdienste.

Meine Psychologie, konnte er sich frei gestehen, schloſs Köpfe auf; meine Moral soll das Herz aufschliessen, beleben den moralischen Genius. In den Abendstunden, um selbst die feierliche Stille von aussenher zu benuzzen, trug er Moral vor, und am deutlichsten wird sein Bild denen noch jezt vorschweben, die ihn hörten, wo er zu dem Herzen begeistert und von dem Ideal sittlicher Reinheit erfüllt, ernst und doch freundlich sprach. „Der Zwek sey mir hier, dies ist sein Bekenntniſs, Weckung und Leitung des innern Lebens, des heiligen Instincts, den auch wir in unserm Gewissen haben. Meine Vorlesungen seyen weder trokne Vernunſtschlüsse, die das Handeln entnerven. Ich will nicht Tugend lehren, daher niemand bekehren, ja kaum einmal ausbessern äusserlich oder halb, — den Kopf, aus dem ich nicht allen bösen Stof reissen kann; noch will ich glühenden blinden Enthusiasmus für die Tugend mittheilen, welcher verfliegt, und wo leider zu oft die ganze Tugend als ein zusammenhängendes tugendhaftes Leben angesehen wird. Doch will ich für die Tugend begeistern." Freuen konnte es ihn, als er sah, „daſs er den Sinn für rigoristische Moral, nicht Klugheitslehre" mehr verbreitet habe. Und Jedem gewann er als edles Vorbild, wenn er thätig auf Thaten hinwies, und mit der Weihe für das Heilige, welche aus ihm sprach, Muth für das Leben und Achtung der Menschenwürde für jeden Beruf vorbereitete. Seit Gellert hatte kein ausserordentlicher Professor jemals wieder in Leipzig moralische Vorlesungen gehalten, aber dieser hatte wie Wenige gewirkt und Achtung auf sich gezogen; und dennoch lag es nicht in dem wissenschaftlichen Gehalt, noch in neuen Ansichten, was in jener

und der spätern Zeit bei Gellerts Vorträgen anzog. Nur der moralische Sinn, der aus dem frommen und erfahrnen Manne selbſt sprach, der praktische Geist der auſs Leben ausgehen wollte, brachte die Wirkung hervor. Für diese aber wählte sich auch Carus jenen Mann zum Musterbild aus, und wie derselbe suchte er die Einsicht über die höchste Wahrheit, welche in der Tugend liegt, dadurch zu vermitteln, daſs er gegen das Einschläfern des reinen Höherstrebens aus ofner Brust sprach, und aufregend theils Begriſsverwirrung verhinderte, theils die Einlispelung der Selbstsucht und die Macht einer mystischen, überschwenglichen Denkart auch in jugendlichen Seelen zerstreute. Seine Rede konnte als Aufruf zur Nachfolge gelten; darum aber erschien ihm auch der Lehrerberuf in seiner schönsten Würde, wenn er die ewigen Grundsäzze der Sittenlehre darstellte. Noch jezt werden gewiſs seine Worte in mancher Brust laut seyn, wenn sie auch kein Buchstabe uns aufbehielt und nur sein Mund sie als die Eigenen aussprechen konnte.

Damit verband er im Jahre 1805. seinen Vortrag über Religionsphilosophie, „der ihm der Theologie, im geweihten Sinne des Worts wieder zuführen sollte." Gefühl und Vernunft verbanden sich in ihm zur Erhebung eines reinen Glaubens, und wie harmonisch gebildet er den Menschen in Allem gefunden, ja auch in sich erkannt hatte, so rein und beseligend erschien ihm das Heilige und Göttliche, welches die Einheit des Menschen mit dem Unendlichen bildet. Voll Andacht nahte er solcher Betrachtung, und beengt fand er sich in der Gemüthlosigkeit der Formen; überall wurde daher mehr sein eigner religiöser Sinn sichtbar, als das kalte Demonstriren des Verstandes, der wol wissen mag, aber die thätige Kraft nicht so bestimmt, wie er weiſs, und darum von dem Göttlichen ferne bleibt. Doch hierüber werden seine nun gedrukten Worte selbst Zeugniſs geben.

Aufgefordert, wie dies fast bei allen seinen Vorträgen geschah, trug er in den lezten Jahren mit eigenthümlichen vorausgesezten Zwekken Encyklopädie der Philosophie, Pädagogik und Logik vor. Die Encyklopädie, welche die Theile der Philosophie nach bestimmten Cyklen und als ein gebundenes Ganzes darstellte, sollte die von der Zeit so leicht vermittelte Verwirrung durch freie Umrisse beseitigen helfen, aber auch in örtlicher Beziehung darin geltend werden, »indem, wie er sagte, die allgemeine Darstellung aller Wissenschaften und die Abhandlung einzelner philosophischer Wissenschaften noch nicht die Encyklopädie zu ersezzen vermöge, wie sie seyn soll und wie sie für ein Land gehöre, in dem man die philosophische Lärmschlägerei mit Recht verschmähe.« — Seine Vorlesungen über Pädagogik, welcher die Resultate seiner psychologischen Forschung zum Grunde lagen, sollte gegen manches Vorurtheil der so laut vernommenen Pädagogen und gegen die Ansteckung mancher modernen Pedanterei sprechen. Sie beschäftigte ihn in dem lezten Jahre seines Lebens und würde in der wiederholten Umarbeitung gewiſs entschiedne Vorzüge gezeigt haben; denn Mühe und Regsamkeit lies er dabei nicht schwach werden. »Ich habe, schrieb er mir, jezt zum ersten Mal Pädagogik vorgetragen und ihre durchaus eigne Ausarbeitung gestüzt auf meine psychologischen Vordersäzze und meine moralischen Endsäzze hat mir meine Zeit ganz besezt gehalten.« Auch fand er nicht blos Zöglinge der Akademie, sondern Männer, die sich mit Recht Erzieher nennen können, unter seinen Zuhörern, also eine ehrwürdige Versammlung, die in Leipzig eine merkwürdige Erscheinung war. Seine eigenthümlichen Ansichten wird vielleicht einer seiner Schüler noch zur öffentlichen Bekanntmachung bringen. — Mit dem Vortrage über die Logik, welcher durch seine geistvollere Belebung vorzüglich ward, verband er einmal auch praktische Uebungen und wechselte mit den Lehrstunden, indem er in der nächsten nach sokratischer Methode das wiederholte, was er vorher theoretisch mitgetheilt hatte. Ueberall bewährte er also, selbst an trockenern Gegenständen, seinen praktischen, bildenden Sinn, und glaubte nur dadurch den aufgenommenen Beruf ganz zu erfüllen, wenn er die Wirkung seiner Rede nicht dem Zufalle überlies, sondern mit sorgsamer Hand die Keime in jedem Einzelnen selbst einpflanzte und pflegte. Dies blieb von frühen Jahren an sein gleicherhaltnes Bemühen. Schon im Jahre 1796. schrieb er: „Ich sehe als nöthig an, daſs der Student sich mehr, als gewöhnlich geschieht, dem Docent nähere, und dieser unmittelbar auf ihn einwirke. Zwar kann man sagen, daſs der akademische Docent sich nicht herablassen könne, daſs er auch wol Schriftsteller seyn müsse; allein einmal ist die Anzahl der Studirenden unter Mehrere vertheilt, und wenn ein Lehrer nur Einige bildet, so bestimmen diese durch ihr Beispiel auch Andre; dann ist es auch besser auf Wenige tief als auf Viele oberflächlich zu wirken, um so mehr da sie so verschiedene Bedürfnisse haben. Früh dachte ich auf eine Privatanstalt, in welcher ich theils freier die Moralität der Jünglinge läutern, richten, erregen, Kräfte üben, Grundsäzze einpflanzen, theils Wahrheit fördern, und zwar auch durch eine bessere Form und zwekmässige Methode, — und dann besonders Anleitung zum Selbstdenken und Prüfen fremder Säzze geben könnte.“ Dazu schlug er anfangs den Weg eines sogenannten Disputatoriums ein, wofür er musterhafte Gesezze entwarf; an dasselbe reihte sich in der Folge das psychologische Institut, aus welchem 1802. die anthropologische Gesellschaft unter seinem Vorsizze entstand. Was dieser wissenschaftliche Verein von Männern, die Carus seine Zöglinge nannte, war, und welcher

Geist, ausgegangen von dem Lehrer, das gemeinschaftliche Streben belebte, hierüber legte ein würdiges Mitglied, Prof. D. Schott in seiner *recitatio de F. A. Cari virtutibus atque meritis (Lips. 1808.)* ein öffentliches Bekenntniſs ab. Späterhin stand er noch der lausizzischen Predigergesellschaft vor, und noch kurz vor seinem Tode wollte er den Gedanken für die Errichtung eines Predigerseminariums verwirklichen. Doch in wie viele Entwürfe grif nicht das ihn abrufende Schiksal störend ein!

Carus Verdienste um die Wissenschaft, wie sie der Buchstabe darlegt, mögen immerhin ein Gegenstand der Neider und Verkleinerer wie alles menschliche Verdienst werden, und sie mögen an ihm mit ihrer gewohnten Mühe hier und da wol Unvollendetes entdecken, aber Keiner darf dagegen sich gegen sein Verdienst im Wirken für das Leben, und dies heiſst für die künftige Wissenschaft wenden; denn hier wird Jeder das Muster anerkennen müssen. Werden auch Andre an seine Stelle zur Bearbeitung der von ihm behandelten Lehren, und zwar mit noch tieferm und schärferm Geiste, treten, so bleibt der Verlust doch unersezt, den die Akademie und ihre Mitglieder durch seinen Tod erlitt; denn wie Wenige sind nicht, welche sich so unbefangen wie er, an Andre hingeben und mit väterlicher Milde, troz manchen Kampfes mit Zeit und Umgebung, Jeden zu jeder Stunde aufnehmen, dessen geistige und andre Bedürfnisse zu befriedigen suchen, und im Hinblicke auf das, wozu sie erziehen, leiten und beistehen! Freilich wurde das Wenigste von dem, was Carus wirkte, in dessen Hörsaale bekannt; in der Stille seines Hauses war dieser Freund der Jugend für die Sache der Menschheit thätig und Liebe lohnte ihn dort statt lauten Gepränges. Sein praktischer Einfluſs behauptete so grosse Bedeutung, daſs sogar durch diejenigen seiner Schüler, welche ihm näher standen, die allgemeine wissenschaftliche Stimmung unter den gröſsten Theil der akademischen Mitglieder, namentlich unter den aus den Norden herübergekommenen, damals musterhaft gewekt und unterhalten wurde.

So lehrte er mit gleichem, starkem Sinne, und — könnten wir sogleich hinzusezzen — so handelte er; denn in seinem ganzen Verfahren prägte sich der volle Charakter, sein gesammter Wille ab, und schon in der Zeichnung von seinem akademischen Berufsleben muſs sich eine Erscheinung wiedererkennen lassen, in welcher die Einheit von Geist und Gemüth enthalten ist. Wie er lehrte, so wollte er; was der Mensch ihm nach der Lehre galt, das sprach er ihm in der Wirklichkeit zu; wie er fremde Seelen frei zu machen strebte, so rang er selbst nach eigner Freiheit und Reinheit. Seinem Wirkungskreise blieb er treu und die Lockung eines weiter verbreiteten Rufs konnte ihn nicht davon ablenken. Daſs ihn dies aber von dem eigentlichen Schriftstellerleben entfernt hielt, kümmerte ihn weniger, als diejenigen wol meinten, welche seinen allgemeinen Beifall und Ruf nicht mit der Anzahl seiner Schriften vereinbar fanden. Oft ermunterten ihn seine Freunde und zwar aus triftigem Grunde, theils um der einseitigen Beurtheiler willen, theils weil wol ein weltbekannter Mann durch grössere Belohnung von aussenher unterstüzt wird. Aber Carus antwortete darauf stets wie einmal seinem Schwarze: »Mich hält das Streben mit dem Zeitalter fortzurücken, verbunden mit meinen, mir wegen der Genauigkeit, die ich mir dabei zum Gesez gemacht habe, viel Zeit raubenden *Practicis* und andern Vorlesungen, die ich immer gern abändere, ab. Jezt treiben mich aber wieder einmal Mehrere von allen Seiten zur Schriftstellerei an. — Ich muſs also nun Etwas schreiben, ob ich gleich gewiſs bin, daſs ich mich so frei ich von aller kecken Frivolität und so feind ich allen philosophischen und theologischen Machtsprüchen bin, doch selbst bei meinen Gönnern wenig damit empfehlen werde. — Dennoch werde ich meine liebste Beschäftigung, den lebendigen Vortrag vor wiſsbegierigen Jünglingen, dem allseitigen Aufrufe zum Schreiben aufopfern müssen. Kurz ich muſs schreiben; die Recensenten werden schon sorgen, daſs ich nicht zu viel schreibe.« Mehrere Plane, von denen wir schon Einiger gedacht haben, würden mit einem längern Leben zur Reife gebracht worden seyn. Seine Psychologie bestimmte er selbst einmal gegen mich zur Herausgabe, nur würde sie nicht so erschienen seyn, wie sie nach seinem Tode erscheinen muſste; und so seine übrigen Werke. Eine reiche Sammlung von Thatsachen und einzelnen Winken findet sich unter seinen Papieren zu dem späterhin aufgegebenen Plan einer Geschichte der Behandlung der Thiere. In einzelnen akademischen Gelegenheitsschriften wollte er künftig von der Natur der psychologischen Interpretation, von einzelnen Abschnitten der Geschichte der Philosophie und Religion u. s. w. handeln. Immer neuen Stof bot ihm die Aussöhnung und Vereinigung der Wissenschaft und des Lebens dar.

Sein praktischer Sinn bewährte sich kenntlich in der ursprünglichen Neigung zu dem theologischen Studium und in seiner Achtung für dasselbe; ja er konnte einen spätern Aufrufe zu diesem Gebiete kaum widerstehen, indem er dabei einen noch weiteren und freien Wirkungskreis eröfnet sah, und, wie er sagte, »zu seiner alten poetisch-religiösen Stimmung zurükkehren würde.« Lenkte er auch in den lezten Jahren sein Studium mehr hinweg von den Gegenständen, an denen er sich früh heraufgebildet hatte, so konnte er dennoch nie das Interesse verläugnen, was ihn noch an die Würde und das höhere Verhältniſs des Religionslehrers band, und als ein solcher, »welcher denen, die handeln sollen, den Geist ihrer Thaten im Namen Gottes enthülle,« hatte er sich, vorzüglich in früherer Zeit, zugleich eine nicht gemeine Ausbildung der kirchlichen Beredtsamkeit erworben. »Wenn auch alle, sagte er, selbst die Klugen und Gelehrten von ihrem Zeitalter sich hinreissen liessen, so müssen doch grade Religionslehrer über ihrer Zeit stehen und Stimmen vom Himmel, welche höher und weiser und eindringender sind als das irdisch Gröſste in ihrer ganzen himmlischen Kraft verkündigen.« Und dies war auch der Geist, in welchem er, aufgefordert durch den Beruf, obgleich wegen andrer Schwierigkeiten seltner, als Religionslehrer in musterhaften, der wiederholten Bekanntmachung werthen Vorträgen auftrat. Sein Glaube scheute nicht das Licht der Welt, und nicht nach künstlichen Worten hatte er zu suchen, um nur etwa zu scheinen, was er nicht mit Wahrheit gewesen wäre. Ueberall sollte in seiner Rede die Ueberzeugung erkannt werden. — Wenn nun sein praktischer Sinn auf so vielfachen Puncten eine nimmer schlaffe Thätigkeit bestimmte, so vereinte sich derselbe überhaupt noch mit dem Interesse am Oeffentlichen und Gesellschaftlichen. Daher Carus Theilnahme an allem Guten, was in öffentlichen Instituten vorging, seine Rüksicht auf die Fortbildung der Anstalten, sein williger Beitritt zu gemeinschaftlichen wissenschaftlichen Wirken. Fordert man Beweise, so nenne ich seine Verbindung mit Schullehrern, seine Hülfe bei den literarischen Planen Andrer, seine Beiträge zu fremden Werken (wie zu Siebelis *Hellenica*), seine Arbeiten als Mitglied der oberlausizzischen gelehrten Gesellschaft und des Bauzner Humanitätsvereins, in welchem er mehrere Vorträge hielt, seine musterhafte Redaction der Leipz. neuen Literaturzeitung, bei der er weniger als Recensent auftrat, aber für gründliche Beurtheilung durch Winke und Andeutung, durch wahrhaft wissenschaftliche Allgemeinheit und durch historisch-literarische Ueberblicke, die er den Recensenten vorher mittheilte, unermüdet wirkte. Man sehe die von ihm veranstalteten Collectivanzeigen, so wie viele Uebersichten in dem Intellig. Blatt, z. B. über Schulenbestand.

»Der wahre Werth des Menschen hängt nicht ab von dem, was Menschen sehen können, sondern was Gott sieht, komme nun das, was in uns, öffentlich zum Vorschein, oder bleibe es menschlichen Augen verborgen.« In diese Worte Blessig's stimmte Carus ein und sezte (in Nestlers Biographie; siehe Schlichtegrolls Nekrolog des 19. Jahrh. 5. Bd.) hinzu: »Wie viel besser wird dann Mancher hier Bekannte seyn, als er schien, als er scheinen wollte!« Was fruchtet es auch, die Tugend auf einzelne besondre Namen genau zurükzuführen, bei denen jede die andre voraussezt, und die Nennung der geringern und negativen beinahe Argwohn gegen die höhern und positiven verrathen würde. Genug ists, wenn wir auch an Carus nachweisen können, daſs er ein Mann mit Charakter war, wozu Seelenstärke zum Grunde liegen muſs, und daſs er in seiner Brust ein reines Herz nährte, welches unter Menschen menschlich wirken läſst und mit dem Glauben an Unendlichkeit auch über der Erde eine Heimath kennt. Die Verehrung und Liebe, welche an seinem Grabe in Klagen laut ward, konnte nur auf ein innres Verhältniſs Bezug haben, das unter kräftig sich berührenden und für Wahrheit und Herzensreinheit verbundenen Seelen statt hatte. Carus reiner Eifer für das Wohl der Menschheit, die feste und treu erfüllte Entschliessung für die Sache der Wahrheit leuchtete deutlich aus seiner Thätigkeit als Lehrer ein. Wahr seyn und bleiben, hieſs seine Losung und mit ihr kämpfte er sich getrost durch manche Hindernisse und Schmerzen; denn wenn ihn seine Menschenansicht die richtige Deutung der Erscheinungswelt vermittelte, so lag in seinem Selbstgefühl, welches ohne Empfindelei zart und regsam war, die eigne Bekräftigung vorbereitet, und richtiges Urtheil muſste zur Grundlage seiner That werden. Nimmer aber sah er, der nie die Selbstprüfung aufgab, das Ziel erreicht oder seine Forderungen durch sich ganz erfüllt; aber auch nur wenige Menschen werden sich, wie er, auf so klarem Spiegel des Gewissens schauen, um ihr Bild zu vollenden. Und dazu die Fassung für jeden Kampf, die kindliche Sanftmuth, welche ihm sein frommer Sinn erhielt, die offene Herzlichkeit, mit welcher er den Freund an seiner Brust erwärmte, die gemüthvolle Lebendigkeit, welche doch nicht zur Leidenschaft ausartete; — sollte dies alles nicht in dem Frieden beurkundet seyn, in dem er zu der Welt stand, wenn er auch sich selbst noch nicht Gnüge leistete, und wenn er auch von Andern verkannt wurde? Keine andern Worte können sein Ringen nach Charaktervollendung schöner und treuer darstellen als diese seine eignen, die er seinem Schwarze nach Görliz schrieb: „Die Natur oder die Umstände haben mir vielleicht ein zu weiches Herz verliehen. Ich kann nicht leben, innerlich wahrhaft leben, ohne den Gedanken, daſs mitten unter den Anfeindungen und Thorheiten der Menschen und dem Egoismus der Zeiten, doch wenigstens in einzelnen bessern Stunden, in Jedem das Göttliche erwache, der Mensch heiſst, und daſs die, in denen es stetiger wacht meine innigste Freundschaft und Liebe verdienen. — Warum thue ich noch so weniges Gute? Warum bin ich so arm, so schwach an Kraft, recht Vielen und so zu helfen, als ich wollte? Das ist oft im tiefsten Innern meines Gewissens Stimme. Mitten unter dem Enthusiasmus fürs Bessere, für das ich gern heute stürbe, habe ich mich, vielleicht durch manche Erfahrungen verstimmt, jezt manchmal ertappt, daſs ich von einer Hizze, die man Zorn nennt, überlaufen werde, ob ich gleich mich bald wieder sammle. Da sehe ich, daſs ich älter werde; ach! würde ich auch besser! Und doch hilft das leere Wünschen nichts, ich soll handeln und thun. Und unter meinen vielen Arbeiten bleibt mir doch so wenig Zeit zu denken an mich selbst! Da sehen Sie einmal, meines Lebens früher Schuzgeist, in meine Seele, eines Professors, Ihres Mitmenschen Seele! Leichter ist mir das Herz, wenn ich es Ihnen leere. Ich trachte nach dem bessern Leben mit Zittern, d. h. nicht mit Todesfurcht, sondern mit Fehlerscheu. O wie viel besser könnte, sollte wenigstens ich noch seyn! Wenn ich gelobt werde, so schaudert mich; wenn man mir Freude wünscht, so sage ich mir: du verdienest sie nicht, und in dieser Unruhe werde ich mich verzehren, bis meine Söhne der Welt einen bessern Mann stellen als ich war.“ — Alle menschliche Tugend müſste ein trügender Schein seyn, wenn nicht in solcher Sprache ein edles Gemüth mit Wahrheit offenbar würde. Dann aber bedarf es für ein solches Bild nicht der Umschrift, daſs es ein vortreflicher Mensch gewesen sey? Carus lies die wache Seelenreinigung nie schlummern, vielmehr benutzte er selbst Schmerz und Leiden als Werkzeug dazu. Das Loos, verkannt zu werden, traf ihn wie so viele Gute; auch ihn stellten die Urtheile des Neides und der heimlichen Verläumdung, die an dem Hervorstehenden ein Aergerniſs nimmt, nach, und getäuscht sah er sich oft in seinen Erwartungen wie bei seinen Wohlthaten; aber wurde es ihm bekannt, so sah er es als Aufruf an, um sich in dem Kampfe, oder reichte dieser nicht aus, in der Duldung zu bekräftigen. Darum entgegnete er nicht mit Bitterkeit, nicht mit Feindschaft. Wehe that es ihm im hohen Grade, wenn er sich und seinen Eifer so ganz verkannt fand, daſs man ihm nicht einmal den segensreichen Einfluſs, dessen er durch den Erfolg gewiſs war, zugestehen wollte und nach dem verkleinernden Maasstab des Spottes grif. Wie er einmal sagte: »Das sind doch Humanisten, die darum auf die Psychologie schimpfen, weil diese sie kennen lernen hilft,« so waren solche, aber nicht weiter verlezzende Worte Alles, was er über manche Miſsdeutung, ja Miſshandlung aussprach, ohne irre zu werden an der Idee der Menschheit. Seinem innern Besizze und seinem äussern harmonischen Verhältnisse vertrauend, konnte er ruhig manche Hofnung vernichtet und Erdenfreuden verbittert sehen. »Lassen Sie uns, rief er einem Freunde zu, wenn Alles um uns her stirbt, und wir immer mehr von lebenden Freunden entblöſst allein stehen und allein wirken, in steter Geistes und Herzensnähe uns zu jedem Guten und zum Muth gegen das Uebel erwärmen und uns zu einem gemeinschaftlichen Bau an einer bessern Generation gegenseitig treu und gern die Hände

reichen.« Nicht Wankelmuth oder auf sinnlichen Gewinn berechnete Wünsche konnten ihn aus seinem Wirkungskreise reissen, der nicht nach einem hohlen Namen, sondern in voller Bedeutung auf sein Vaterland gerichtet war. Im Herbst 1804. erhielt er den Ruf als theologischer Professor nach seiner zweiten Vaterstadt, Göttingen, und eine Krise seines Lebens konnte er den Kampf nennen, den er hier zwischen Neigung und Pflicht, zwischen Zufriedenheit und Hofnung bestand. Dort sollte er eine weitere Sphäre finden, freundlich winkte ihn Liebe und Wohlwollen herüber, und — sezte er zu den Beweggründen, »unter Fremden wird mein Charakter noch fester.« »Sie kennen, schrieb er an Siebelis, meine alte Vorliebe für mein Göttingen; können Sie sich wundern, wenn ich kämpfte? Aus dem verlängerten Kampfe habe ich ein reines Bewuſstseyn gerettet. Aus den edelsten (gewiſs nicht aus Bequemlichkeits) Gründen resignirte ich auf Göttingen. Noch einmal überstände ich diese Angelegenheit nimmer, wol aber mein Gewissen, mit dem unerbittlichsten Rigorismus befolgt. Dies ahnden nur Wenige. Ich trete reicher an Erfahrung, Menschenkenntniſs und Selbstkenntniſs in das neue Jahr. An Gelegenheit zur Uebung einer rein praktischen Philosophie fehlt mirs nicht. Möge daraus ein reiner Gewinn aus einem immer geläutertern Innern für Andere hervorgehen und ich nicht blos ein sterblicher Sterblicher gewesen seyn!«

Seine Freunde, denen ich schreibe, werden ohne meine Erinnerung der Wärme und Innigkeit gedenken, mit der er sie liebte; sie konnten seinen Besiz ein Erdenglük nennen; denn derer, die mit solcher Fülle des Herzens für ewige Zeit lieben, sind Wenige. Wer ihn auch nur einmal in dem Verhältnisse, in dem Kreise seiner Familie bemerkt hatte, der muſste ihn um der erkannten Liebe willen schon werth achten. Zärtlich als Gatte, mit Liebe leitend als Vater, berathend und sich hingebend als Freund, prägte er in aller Herzen sein Bild ein, und dies muſste Jedem verwandt erscheinen durch den Ausdruk rein menschlicher Züge. Stimmte er auch nicht zur Gemeinheit des gewöhnlichen Gesellschaftsleben und mochte er Manchem darum weniger unterhaltend dünken, weil er auch in Gesprächen gern auf Resultate einlenkte und diese zu gewinnen suchte, so blieb er dem Gebildeten da noch interessant, wo der Geistesarme und Schwachherzige nur langweilt.

Aber nicht blos mit der Erde schloſs er den Bund des Friedens, auch am Himmel hing sein seelenvoller Blik, und in dem Herzen, das immer reiner aus dem Schmerzen und den irdischen Leiden hervorging, lebten die Hofnungen einer schönern, thatenreichen, bessern Welt. Und konnte Religion von dem fern seyn, den schon das Schöne in menschlicher Kunst begeistern konnte, der auch in dem Zusammen-

hang der Erscheinungen um und in Menschen den Geist des Unendlichen waltend und verherrlicht erkannte, dessen Klage und Freude in Gebet zu dem beseelenden Weltgeist überfloſs? Kräftige Erhebung verliehen ihm die Ideen von Gott und Unsterblichkeit. Sein Tod nahte früh, aber überraschen konnte er ihn nicht; denn wer wie er zu leben verstand, wird auch zu sterben verstehen. »Droben nur ist Freiheit und Seeligkeit, ob es gleich eine innere Welt gibt, in die wir hier noch flüchten und in der wir eine bessere Welt anticipiren können;« dies war einer seiner lezten Aussprüche. Kurz vor seinem Tode schrieb er den Aufsaz über die Gleichgültigkeit gegen Leben und Tod (s. Psycholog. II. S. 440.). Seine jugendlichen Kräfte hatte er unbesorgt um Lebensgenuſs frei für die Sache der Wahrheit und Menschenwohl hingegeben, sie gehörten nicht ihm allein an; aber sein innres unbegrenztes Streben stand nicht im Verein mit der Ausdauer der körperlichen Kraft; seine Entwürfe sollten nicht in der vollen Blüthe sich entfalten. Schnell starb er am 6. Febr. 1807. »Es sollte nicht seyn. Diese heilige Nothwendigkeit ist überall mein Trost« sprach Er, und auch die um ihn Klagenden konnte noch erheben, daſs ihn ein göttlicher Wink von der Erde rief, für die sein reines Herz wol zu gut war. Klagen wir drum nicht, daſs sein Schiksal nicht in unsre Wünsche einstimmte, daſs er nicht noch vielfältige Frucht erzog, welche vielleicht einst der Fuſs der undankbar Höhnenden zertreten hätte. Sein Verdienst wird ewig bleiben, er aber kehrt nimmer wieder; denn

— wir klopfen umsonst an der Vorwelt eherne Pforte.
Keiner, den Hermes Stab rührete, kehret zurük;
Nur Traumbilder entflattern von da und Schattengestalten.
Scheucht auch die nicht fort! Laſst sie uns Genien seyn!

Leipzig den 17. Jan. 1810.

Ferdinand Hand.

Moralphilosophie

Einleitung.

Es gibt eine zweifache Welt und eine doppelte Hoheit. Die eine Welt gibt uns Daseyn und Tod, die Andre Seyn und Ewigkeit. Die Eine gebiert Widerstreit und Kampf, die Andre stiftet Frieden und Eintracht. Die Hoheit, welche in jener thront, ist eine irdische, also vergängliche, eine zählbare, also ermeſsliche; — die Andre, welche in dieser regiert, ist eine himmlische, also unvergängliche, eine blos fühlbare, also unermeſsliche. In jener wird der Mensch ein Erster, in dieser ein Einziger. Jene gibt ihm Plaz in Menschenreihen oder Staaten, diese Rang im Geisterreiche.

Eine moralische Welt existirt vor dem Tugendhaften, doch der Tugendhafte vor der Tugend. Der Mensch fühlt für das Gute (die moralische Welt handelt und denkt in diesem Geiste, ohne es zu wissen, ohne das Gute zu erkennen). Maximen und Regeln, Begriffe und Meinungen, Systeme und Wissenschaften sind später als der Genius, das moralische Genie. „Was noch kein Verstand des Verständigen sieht, das übet in Einfalt ein kindlich Gemüth.“ Der Mensch konnte anfangs nicht böse handeln in seiner Einfalt.

Es ist der Mensch zwar zur Tugend berufen, aber nicht von Natur tugendhaft. *Non dat natura virtutem; ars est bonum fieri* (sagt Seneca *Epist.* 90.), d. h. das Gute will durch lebendige Uebung gekannt seyn, um es zu lieben, und erkannt, um es hochzuachten.

Der Mensch soll sich schon in der sichtbaren Welt der äussern Sinne eine unsichtbare des innern Sinnes schaffen. — Irgend etwas müssen wir höher achten als das Leben, sey es Vaterland oder Ruhm. Doch wollen wir uns an etwas Unvergängliches halten, welches ewig geachtet werden kann, so ist's doch nur die Tugend.

Wir leben auf der Erde, auf dem kleinsten Theil der Welt, und leicht drükt uns die Erde niederwärts wie unsern Staub, der zu ihr sich sammelt. Wer aber dem Staube irdischer Grösse mehr zugeneigt wird, ist in doppelter Gefahr. Einmal, jener höhern Welt sich zu entwöhnen, sie aus dem innern Auge zu verlieren, — und dann, ein Leben voll Ueberdruſs bedeutungslos zu führen.

Diese Gefahr droht auch dem Menschen der besten Erziehung. Das schönste Beispiel der Väter und Mütter, die ehrwürdigste Harmonie am heiligen Vaterheerde öfnet das Herz, doch ohne es zu waffnen, zu stählen. Ja selbst noch der Jünglingsumgang kann verderben, ohne daſs die leichtsinnigen oder schwärmerischen Jünglinge schlecht waren. Wie viel mehr vermag schlechte Erziehung, schlechter Umgang! Dennoch darf der Mensch an sich nicht verzweifeln; denn auch in der Einsamkeit wie in der Gesellschaft ist der Mensch oft besser als sein Beispiel und besser als er scheint.

Der Mensch in der wirklichen Welt scheint unter dem Thiere zu stehen; denn er ist erstlich dem Thiere im gewöhnlichen Gange seines Lebens gleich gesezt. Es wird ferner das Thier von der Natur gleich anfangs begünstigt, indem es nicht so hülflos wie der Mensch zur Welt kommt. Endlich hat das Thier blos vorübergehende Leiden, deren Ursachen auch nicht so häufig sind als die der Leiden der Menschen.

Wenn man hingegen den Menschen in seiner intellectuellen Anlage mit dem Thiere vergleicht, so finden wir dennoch das Thier vom Menschen noch weit entfernt. Es besizt der Mensch den Vervollkommnungstrieb, der nicht blos den Körper und Geist des Menschen zur Vollendung antreibt, sondern auch dessen Herz. Es besizt der Mensch einen stärkern Trieb zur innern Thätigkeit, der der Passivität des Thieres entgegengesezt werden kann. Dieser Trieb erlaubt es weit weniger dem Menschen einen Augenblik müssig zu bleiben. Es hat endlich der Mensch vor dem Thiere noch den Trieb zur Selbstthätigkeit, zufolge dessen er die eingewurzelten Leidenschaften bekämpfen und besiegen kann, voraus.

In so fern ein Mensch in einem fortdauernden Kampfe mit sich selbst für das höchste Gut, die Tugend, begriffen ist, ist der Mensch ein vernünftiges und moralisches Wesen, und erhebt sich erst zum Menschthum; dadurch erst gehört der Mensch zu einer höhern, der wirklichen Welt entgegengesezten Welt. Die Philosophie der Sitten lehrt uns Regeln, nach welchen man sich zu diesem höchsten Gute erheben kann und soll.

Diese geht auf etwas aus, was über aller Zeit liegt, was in sich selbst den Charakter des Ewigen und Göttlichen trägt; diese erhebt den Menschen über seine Thierheit, über seinen Staub, und schlieſst sich dennoch in ihren Resultaten an die Einfalt des kindlichen Gemüths an.

Es hat der Mensch ein Bedürfniſs für die Moral; denn sie ist nothwendig zu erforschen, 1) weil sie den besonnenen Menschen allein zum Menschenthum vorzugsweise erheben hilft, und der Mensch, so lang er noch nicht reiner Mensch wurde, ein nichtiges und abhängiges Wesen auf der Welt ist. 2) Es handelt der Mensch spät erst als Mensch, d. i. wahr; daher die scheinbare Ungelehrigkeit bei falscher Anforderung an die Erzieher der Kinder. (Jugend hat nicht Tugend.) 3) Der Mensch ist unsicher und schwebt in Gefahr zu irren, sich zu täuschen und täuschen zu lassen, bei den ungestümen Ansprüchen der Neigungen. Dazu kommt, 4) daſs der Mensch die Moral um so nothwendiger bedarf, weil sie ihm das zu erlernen erleichtert, was er selbst durch lange Erfahrungen nicht ohne das gehörige Nachdenken über seine Bestimmung und ohne hinreichende Ueberzeugung erkundet hätte. Die Tugend soll also gelehrt werden; denn die Weltvernunft zündet sich in Millionen Menschen durch sich selbst an, indem die Natur einen zum Lehrer des Andern bestimmte. Hier also finden wir die unentbehrlichste Aufklärung.

Die Tugend kann aber auch gelehrt werden, denn die Tugend soll in der Welt wohnen und alle sollen ihre Bestimmung erreichen.

Der Mensch hat Fähigkeiten, eine wissenschaftliche Kenntniſs der Tugend in sich aufzunehmen; denn der Mensch, auch der Einfältigste, soll den Ruf der Tugend leise hören und tiefer verstehen lernen. Keine Wissenschaft läſst sich weniger und keine mehr aufdringen, als die Moral. Keine weniger für den, welcher sie nicht fassen will; denn sie ist die freieste Kunst und verleiht der Vernunft Adlerschwung, den diese in der Wirklichkeit nicht nehmen kann. Keine läſst sich aber auch mehr aufdringen für den, welcher sie tiefer faſst, denn sie ist die Auslegerin alles dessen, was ewig ist und über dem Wirklichen steht, und die Stärke der Beweise zwingt sich dem menschlichen Verstande auf.

Die lebendigen und ächten Zwecke eines moralischen Unterrichts gehen ausser der Belebung der freien Selbstthätigkeit vorzüglich auf die Aufhebung eines dreifachen Miſsbrauchs:

a) Es richtet sich gegen jede Scheingrösse, wo der Mensch sich selbst durch Erniedrigung erheben will. Diese Scheingrösse erscheint in vielerlei Gestalten, in der Heuchelei der Groſsmuth, in dem Zurükziehen von der Welt, in der Duldsamkeit.

b) — Gegen alle Verwirrung der sittlichen Begriffe; — in der Sprachverwirrung, theils in der Nebenbedeutung (z. B. Gutmüthigkeit), oder mildernder Namen (z. B. schöne Schwäche, Freimüthigkeit statt Frechheit), theils in fremden Ausdrücken (wie

Lichtenberg sagte: anfangs hatte man gemeine *filous*, dann *chevaliers d'industrie*).

c) — Gegen das fade und endlose Moralisiren, d. i. das oberflächliche, herzlose und declamatorische Spiel mit sittlichen Begriffen und übertriebenen Vorstellungen.

Die sittliche Bildung, deren Geschichte die geheimste ist, schreitet auf drei Stufen auf.

Erste Stufe. — Der Zustand der Unschuld, wo man nicht gut und nicht böse handelt. — Rechtlosigkeit.

Zweite Stufe. — Der Zustand des Rechts, wo man nach den Gesezzen (welche also erst da seyn müssen) handelt, und sie nicht das gemeine Thun übertrift. — Scheinhandeln der Verfeinerten.

Dritte Stufe. — Der Zustand der Sittlichkeit, wo der Geist der Handlung mit den Gesezze übereinstimmt.

Die Moral ist praktische Philosophie in der eigentlichen und strengsten Bedeutung — wo praktisch das durch den Willen Mögliche bezeichnet.

Seelenlehre, mit welcher Moral verwandt ist, darf keineswegs mit ihr verwechselt werden, wenn nicht ihr Charakter ein empirischer werden soll, wie er es häufig geworden ist.

Verwandt sind Beide dadurch, daſs Beide den Menschen angehen und Beide eine gewisse Nothwendigkeit, — nur eine sehr verschiedene voraussezzen.

Die sogenannte praktische Anthropologie stellt sich nur als eine Moral, welche in ihrer Anwendung auf den wirklichen Menschen gezeigt wird, mithin als angewandte Moral dar. Moralische Anthropologie wird dagegen eine Psychologie ausmachen, welche mit steter Rüksicht auf die moralisch-religiöse Bestimmung des Menschen verfährt.

Allein diese Verwandtschaft berechtigt zu keiner Vermischung, da durch blosse Hinweisung auf Seelenerscheinungen noch nicht der Grund zur Moral gelegt wird, und höchstens nur das Bedürfniſs verstärkt wird, Moral hervorzubringen.

Die Nothwendigkeit, auf welcher Beide beruhen ist eine verschiedene. Die Psychologie, als eine Naturbeschreibung und Physik der Seele, beruht auf der äussern Nothwendigkeit der unwillkührlich treibenden Naturgesezze, die Moral, als eine Naturerhebung auf den innern und höhern der gebietenden Vernunft. Jene beschreibt, entwickelt, erklärt; diese sezt, gebietet. Es nimmt die Moral ferner nicht auf alle Vermögen des Menschen in gleichem Grade Rüksicht, sondern vorzüglich im Begehrungsvermögen auf den Willen. Die Psychologie stellt ganz empirisch auf, was der Mensch durch seine Natureinrichtung ist und wird; die Moral zeigt, was er durch Freiheit werden kann und soll. Die Psychologie verhilft blos zum Selbstbewuſstseyn seiner Kraft, auch der Vernunft; die Moral zur Selbstachtung seiner Würde oder des Gebots der Vernunft.

Die Rechtslehre oder das Naturrecht gibt Gesezze für die äussern Handlungen; Tugendlehre oder Moral gibt freie Gesezze für den Geist der Handlung.

Der Mensch wird mittelbar nur durch die Noth, oder durch ein Gefühl der Tugend geleitet; unmittelbar durch die idealische Nothwendigkeit des Guten.

1) Tugend als eine Folge des Triebs ist eine Folge der äussern Noth, welche langsam und zufällig ist. Wenn man durch die Noth erst zur Tugend bewegt wird, so geschieht dies gewöhnlich erst spät, und — da diese Noth nicht nothwendig ist, so kann auch der Mensch sein ganzes Leben hindurch untugendhaft bleiben.

2) Tugend als Sache des Gefühls hat nur so lange eine sichere, gute entscheidende Wirkung auf uns, so lange der Verstand noch gesund ist. Wenn man nur durch Gefühl geleitet tugendhaft handelt, so kann uns auch das Gefühl, wenn es nicht durch den Verstand geleitet wird, oft zu Fehltritten verleiten.

3) Tugend als Sache der spekulativen Vernunft hält den Menschen von Widersprüchen mit sich selbst zurük. Wenn man die Tugend durch überzeugende Schlüsse der Vernunft befolgt, so leitet auch die Vernunft uns immer bei jeden zweideutigen Fällen den besten Weg.

4) Tugend als Sache des Gewissens dringt auf den innern Geist der Handlung ein, und macht sie frei von jeden Eigennuzze. Hier siehet man

deutlich, daſs das Gewissen allein alle Tugenden erst zu eigentlich reinen moralischen Tugenden erhebt.

Die reinste Sittlichkeit beruht auch folglich nicht auf einem Zwange, sondern sie befolgt blos auf die Vernunft gegründete Gesezze, welche man frei und ungezwungen befolgen soll.

1) Folgerung. Aus diesem läſst sich mit Leichtigkeit schliessen, daſs der Tugendhafte nicht blos eine Wirkung der Natur ist; denn ohne den Willen kann der Mensch nie tugendhaft seyn. Er ist blos ein Werkzeug seines freien Willens.

2) Folgerung. Auch kann man aus dem Vorigen herleiten, daſs der Mensch nicht tugendhaft durch Gewissensängstlichkeit seyn müsse, denn hier würde der Mensch nicht frei handeln; die Tugend ist hingegen eine freie Tapferkeit des Gemüths.

Die Moral ist: 1) nicht eine blosse Kunst weder zu leben, — technisch-empirisch die Sitten einzurichten — oder besonderes System der Begehrungen, — noch zu sterben. Sie ist eine freie Kunst zu seyn.

Die Moral ist 2) nicht eine blosse Censur des äussern Betragens, ein Maasstab, ein Leitstern auf eine fremde Auctorität hin, eine blosse Richtschnur der Beurtheilung (Herbart). Sie ist Vernunfterkenntniſs fester, unwandelbarer Grundsäzze und unbedingter Gesezze des Handelns der Menschheit.

Sie ist die Wissenschaft des reinsten und selbstthätigen Wollens.

Es zerfällt die Moral in zwei Theile: reine und allgemeine Tugendlehre und besondre Tugendlehre oder Pflichtenlehre.

Erster Theil.

Reine und allgemeine Tugendlehre.

Es heiſst die Tugendlehre eine reine, weil sie von aller Erfahrung unabhängig ist und die Vernunft sie unmittelbar gegeben hat. Wo aber die Vernunft spricht, da spricht sie unbedingt. Kurz ist ihr Gebot. Eine reine Moral heilt von dem faden Räsonniren über die Tugend und steht den weitläuftigen, sogar schönen Schildereien der Tugend entgegen.

Sie heiſst eine allgemeine. Durch den Charakter der Allgemeinheit wird sie Sache der Menschheit; sie erhebt das Gemüth und schlieſst es an das Ganze an; sie öfnet den Sinn für das Grosse auch in der alltäglichsten Handlung.

Beginnen muſs diese allgemeine Tugendlehre nicht von dem, was Tugend (negativ etc.) wäre, nicht von der Freiheit, nicht vom Zwecke und dem Begriffe des Guten. Sie muſs beginnen von einen Gegebenen; doch nicht in der Sinnen-Welt, sondern in der Welt unsers innersten Bewuſstseyns. In diese steigen wir hinab, um uns desto mehr zu erheben. Der Grund alles physisch-Geschehenden ist — Instinct und Trieb. Da, wo Gewalt vor Recht gilt, herrscht er — scheinbar — allmächtig, aber nicht dauernd. Ueberall empört Gewalt den Unwillen, und so einen höhern Willen. Daher muſs der Grund aller moralischen Thätigkeit Etwas seyn, was die Macht des Triebes bricht oder wenigstens beugt, Etwas was der reine und gerade Wille, der allein Bestand habende, voraussezt — als höher gegeben. Daher die Religiosität des reinen Willens, das Willige und Freiwillige des Willens, — die ruhige und freudige Folgsamkeit, — die Entfernung einer frivolen Zerstreuung — die tiefe Scheu vor den Unwürdigen.

Die Nothwendigkeit muſs herrschen in der physischen Sphäre des Menschen (der Mensch muſs essen und trinken, weil ihn hungert, also nie, weil er will, wünschte, zum Spaſs möchte); — dagegen die Freiheit in der moralischen Sphäre. (Hier, wo es auf das selbstthätige Handeln ankommt, sollte also nie der Mensch nach äussern Umständen fragen oder fremdem Einfluſs Gehör geben.)

Für das Handeln sind mehrere Arten der Nöthigung gegeben. Sie sind nach ihrem Bestimmungsgrunde entweder äussere, durch Zwang, oder innere durch Obliegenheit gegen ein Gesez.

Thatsache ist es, daſs jeder Mensch an sich selbst Forderungen macht, welche nicht egoistisch sind. Es gibt einen selbstgebildeten Willen.

Pflicht erscheint als das, was in einer Handlung, vermöge eines Vernunftgesezzes innerlich und bestimmt nothwendig erscheint.

Die Anregungen zum sinnlichen Handeln machen Triebe aus, die zum intellectuellen Handeln — Gründe. Diese entwickeln Begriffe und Ideen. Und Jeder trägt das Ideale in sich, Jeder kann durch sie Leben, Kraft und Muth gewinnen.

Die Bewegungsgründe des Handelns sind niedere und höhere. Die Niederen bestehen entweder 1) in blossen Maximen, welche für das Subject allein in einem besondern Falle gültig sind. Maxime aber macht eine gute Angewohnheit, welche zufällig ist, aus. — Oder sie bestehen 2) in Regeln, das ist, Gedanken, wie man in bedeutenden Fällen allgemein, jedoch noch bedingt handeln soll. — Oder sie bestehen endlich 3) in Grundsäzzen, das ist, in

höheren Regeln allgemeiner ausgedrükt, obgleich ebenfalls nur mit comparativer Allgemeingültigkeit. Der Grundsaz gilt noch allgemeiner als die beiden Vorigen.

Die höheren, innern Bestimmungsgründe verbinden sich in einem Grundsazze der Vernunft zusammen, das ist, in ein Gesez. Hier hat die allgemeinste Regel statt.

Von Naturgesezzen, welche wir von der Erfahrung abziehen, unterscheiden wir das Sittengesez, welches aus dem Bewuſstseyn der Vernunftidee gewonnen wird. Zwar sind Beide allgemeinern Inhalts, Beide sind als Gesez Aller harmonisch in ihrer höheren Bestimmung gegeben; jedoch sagt das Sittengesez oft sogar das Gegentheil des Naturgesezzes.

Naturgesezze sind nemlich die höhern Regeln, nach denen die Triebe der Natur unwillkührlich zu wirken pflegen. Das Sittengesez dagegen ist die höchste Regel, nach welcher die Vernunft sich selbst bestimmen soll. Die Naturgesezze sagen blos, was geschehen muſs, das Sittengesez, was geschehen soll oder darf.

Die Verhältnisse der Handlungen zu diesem Gesez sind Verschiedene.

Handlungen, welche Regeln gemäſs sind, haben Regelmässigkeit oder Regularität, das ist Zulässigkeit (so nach den Regeln der Kunst, der Klugheit etc.).

Handlungen, welche überhaupt einem höhern Gesez gemäſs sind, haben Gesezmässigkeit oder Legalität. Legale Handlungen aber machen noch nicht sittliche Handlungen aus, da jene noch auf das Aeussere sich beziehen (so gute Werke im laxen Sinne, das Thun, — Dankbarkeit als Gewohnheit). So kann Legalität statt finden ohne Moralität, obgleich jener nicht aller Werth gebricht.

Handlungen, welche dem einen und höchsten Sittengesezze gemäſs sind, haben den Charakter der Sittlichkeit oder der Moralität, d. i. freie Uebereinstimmung der Gesinnung mit dem Gesez. In dem Unendlichen wird Sittlichkeit zur Heiligkeit, als reinste, absolute Sittlichkeit.

Heiligkeit ist unerreichbar; denn es ist das Ideal der Moralität, in der sich die vollkommenste Wirksamkeit des Willens zeigt, — unmittelbare und unbedingte Uebereinstimmung.

Der höchste Grundsaz in der Moral in Worten ausgedrükt, heiſst ein Princip, wenn der Ausdruk höchst allgemein ist. Ihm sind alle praktische Regeln unterworfen.

Ein einziger höchster Grundsaz (Princip) ist nöthig zur Bestimmtheit, zur Einheit, zur Reinheit und zur Festigkeit im Handeln. Schon in der gemeinen Erfahrung stellt sich der Mensch mit einem gewissen allgemeinen Maasstab für die Beurtheilung eigner und fremder Handlungen dar. Daher macht sich jeder Mensch selbst Grundsäzze. Auch zum Anker auf dem Meere des Lebens, in dem wir zulezt versinken, sind schon Grundsäzze nöthig. Irgend Etwas müssen wir höher achten.

Die Abweichung der verschiedenen Bemühungen in der Aufsuchung des obersten Grundsazzes, kann zu dem Scepticismus leiten: ob wohl die Tugend etwas Reelles sey. Allein es findet hierbei kein Streit über den Werth der Tugend an sich, und man sucht nicht die Tugend selbst, sondern den bestimmten Begrif derselben. Ob das Wie oder das Was (zu thun) in Bestimmung aufgefaſst werde, dies ist der Grund der Spaltung. Auch liegt in allen Principien etwas Wahres und Vernunftmässiges, wenn Manchen auch die Allgemeinheit abgeht. Kein System in der Welt kann den Menschen Etwas andichten, oder zumuthen, wozu er nicht schon einen eignen innern Beruf hat. Alle Principien sezzen den Unterschied des Bösen und Guten voraus. — Die Zahl der Principien ist drittens, falls sie consequent durchgeführt werden, nicht groſs. Läſst sich auch jedes System mit einer gewissen Consequenz durchführen, so kann dieselbe Aufgabe nicht wesentlich verschiedene Lösungen herbeiführen; nur Eine Formel kann die richtige seyn. Und bei dieser kommt es nicht auf die zufällige Form, sondern auf die Bestimmtheit und Deutlichkeit an, mit der man den allgemeingültigen Grundsaz gleichsam beschauen lehrt.

Der höchste Grundsaz kann aus verschiedenen Quellen geschöpft werden, von denen jedoch nur Eine die reinste Quelle seyn kann.

Erste Quelle — Erfahrung.

Die Erfahrung, als Quelle des höchsten Grundsazzes der Moral, weiſst uns auf die Folge der Handlung zurük.

Die Erfahrungsgrundsäzze sind:

I. Aeussere, der Gewohnheit, Verfassung, Erziehung, oder des Himmelsstrichs. So erscheint die Tugend als ein Werk der blinden Natur, des Zufalls oder des leeren Scheins. Hier zeigt sich

1) Tugend als physisches Product des Temperaments und Himmelsstrichs. — Allein die freie Tugend kann nicht durch physische Nothwendigkeit erzeugt werden, ja der Körper wird durch Tugend befreit und geheilt.

2) Der Grundsaz der Angewöhnung. Er ist sehr alt, selbst bei den Patriarchen zu finden. Hier war es der Grundsaz: man müsse leben, wie die Väter lebten. Man sah das edel handeln als das Product der Handlungen des Adels an, weil er mehr gebildet zu seyn schien. Den Grundsaz, daſs die Tugend eine lange Gewohnheit sey, suchten vorzüglich der Franzose Montaigne und der Italiener Beccaria zu unterstüzzen, indem jener ein unsrer Natur begründetes Sittengesez leugnete, dieser die sittlichen Begriffe den menschlichen Herzen nur durch Uebung und Gewohnheit eingeprägt werden lieſs. Wahr ists, Angewöhnung ist Etwas, aber nicht Alles; immer nur Natur, noch dazu zweite, also verdorbenere Natur. Dagegen aber spricht theils a) die Erfahrung, daſs frühe Gewöhnungen und Verwöhnungen mit den spätern Jahren abgelegt werden; theils b) der freie Geist der Tugend, da Sitten noch nicht Sittlichkeit aussprechen, vielmehr dieser offenbar zuwider laufen; theils c) die Gewiſsheit, daſs wir besser seyn sollen als die Väter waren, — statt nur als abgerichtete Maschinen zu erscheinen.

3) Gegen den Grundsaz, als sey die Tugend nur ein Werk der Erziehung, spricht theils die Erfahrung, daſs wohlerzogene Menschen späterhin doch verdarben, theils der Geist der ächtesten Erziehung, welche zu nichts zwingen, nur stimmen und veranlassen kann. Erziehung ist auf ein Naturgesez gegründet, aber noch nicht Sittengesez.

4) Den Grundsaz der Staatsverfassung stellten zuerst die ältesten Lehrer der Griechen, die Sophisten auf. Wenn Platon nichts übertrieben hat (*Gorgias p.* 79. *Theaetes p.* 112.), so sahen sie die Sittenregeln durch die bürgerlichen Anordnungen entstanden und gehalten. Sittlich schön und gut, wie häſslich und böse leben, erklärten sie daher für keinen Unterschied, weil es nur die Staatsverfassung bewirkt habe. Diese Grundsäzze aber schienen den Alten gewiſs weit minder empörend als uns. Daher nicht blos Archelaos, der Lehrer des Sokrates, (*Diog.* 2, 16.) sie annahm, sondern auch dessen Schüler. — So Pyrrhon, in dem diese Grundsäzze dennoch mit einer grossen Entsagung für das Sinnliche bestehen konnten. Nichts sey in der That (τῇ ἀληθείᾳ *Diog.* 9, 3, 61.) häſslich oder schlecht, gerecht oder ungerecht, sondern beides übten die Menschen nach Gesez und Gewohnheit (ἔθει) (vgl. noch *Sext. Hypotyp.* 3, 23. 24.). So auch Epikuros. Sogar Aristoteles konnte diese Aeusserung wiederholen (*Nicom.* 1, 1.), der die in der Politik vorgetragenen Rechte blos aus dem νόμος, nicht aus der φύσις ableitete, der aber doch anderwärts ein φυσικὸν δίκαιον dem politischen entgegensezte. Offenbar wurden jene Grundsäzze der Sophisten gewiſs schon von ihnen selbst, noch mehr aber nachher

in verschiedenem Sinne genommen. Offenbar war der erste Sinn unschuldiger als es scheint, daher gewiſs kein Antimoralismus. Einen solchen gab es in einem gesunden Menschen sogar nie. Denn nicht allein, daſs er schon Ahndung des ganzen Umfangs der ächten Tugend voraussezt, was in so früher Zeit nicht zu erwarten war, statt dessen vielmehr nur Kämpfe gegen dogmatische Begriffe, gegen falsche Meinungen von der oft nur juristisch gedachten Gerechtigkeit, so hatten die Alten auch noch keine Ahndung von Anlagen, also auch nicht von moralischen, und ordneten dabei die Ethik der Staatskunst unter. Der Akademiker Carneades wollte sich vor den Römern als glänzender Redner empfehlen, namentlich in einer Erörterung über die *Justitia*, die er am ersten Tag erhob, am zweiten untergrub: *non quidem philosophi gravitate, cuius prudentia firma et stabilis debet esse sententia* (schrieb *Lactant. Inst. div.* 5, 14, 4.), *sed quasi oratorio exercitii genere in utramque partem disserendi.* — Wie die Sophisten die Tugend aus der Furcht vor den Gesezgebern ableiteten, so wiederholte diesen Grundsaz Mandeville, welcher die Tugend ein Erzeugniſs der Eitelkeit der Bürger, welche die Gesezgeber benuzt haben, nannte. Ganz neuerlich nannte der Verfasser der Darstellung eines neuen Gravitationsgesezzes in der moralischen Welt (Buchholz) die Tugend ein nothwendiges Product wie einen Abdruk der jedesmaligen Verfassung der Gesellschaft.

Gegen diesen Grundsaz spricht theils die Erfahrung, daſs unter den verschiedensten Verfassungen die Menschen dennoch ein Gefühl für Recht und

Unrecht behaupten, theils das Bewuſstseyn, daſs die Tugend ein Weltbürgersinn ist, welchen ein edler Geist leitet als den der Verfassung. Politisches Handeln ist daher kein Moralisches. Der Geist und die schöne Form der Tugend gab als ihr Product weder Zeit, noch die Zunft.

Die Erfahrungsgrundsäzze sind

II. Innere. Die Grundlage macht dabei das physische und moralische Gefühl, wie das allgemeine Beste aus.

1) Der Grundsaz des physischen Gefühls lautet: Suche die meist möglichen sinnlichen angenehmen Gefühle zu befriedigen. Dies war das System des groben Egoismus, so wie einer reizenden, Sitten verderblichen Verfeinerung. Aristippos, Epikuros und Rochefoucault bekannten sich zu diesen Grundsäzzen. Diesen Grundsaz kann man auf vielfache Art deuten; denn Verschiedenes kann als angenehmes Gefühl benannt werden.

a) Der sinnliche Genuſs, wo ein Trieb nach Genuſs den Menschen als Naturtrieb zwingt. Dieser Genuſs geht auf die möglichst gröſste Summe mit der möglichst kleinsten Mühe. Er hebt sich aber nach und nach von selbst auf; denn die Genuſsfähigkeiten stumpfen sich durch öftern Gebrauch desselben von selbst ab.

b) Geistiger Genuſs, wo Selbstliebe den Menschen leiten soll. Auch dieser sichert nicht vor Einmischung der Selbstsucht.

c) Die dauernde Zufriedenheit und innere Glükseligkeit. Käme es auf glüklich seyn an, so würde der Lasterhafte und Tugendhafte nach Einem Princip handeln. Entschiede blos der Trieb nach Glükseligkeit, so kämen wir auf eine physische Nothwendigkeit. Dieser Trieb aber ist weder der Einzige noch der Herrschende in uns. Zwar entschuldigen sich einige Moralisten, daſs sie aus dem Naturtriebe nicht die Verbindlichkeit ableiten wollen, allein sie berufen sich doch oft auf ihn bei Angabe der Bestimmung des Menschen. Ueberdies ist jedes, auch das feinste Vergnügen, und sey es das der Andacht, sinnlich.

Die Zufriedenheit ist nicht selten eine Täuschung, die Glükseligkeit aber ein Bild der Phantasie; daher die verschiedenen Vorstellungen von ihr. Ueberdies steigt mit dem sittlichen Zartgefühle eine empfindlichere Reizbarkeit für die unsittlichen Erscheinungen. Die Unzufriedenheit mit sich steigt mit dem sittlichen Fortschritte. Das Streben nach Glükseligkeit bleibt allerdings ein sehr menschlicher Wunsch, und er kann so wenig vernichtet und unterdrükt werden, als die Sinnlichkeit selbst. Dennoch ist der Mensch fähig, ihn einzuschränken und er soll ihn auch einem höhern Gebot unterordnen. Der Weise wird dieses Streben nach Glükseligkeit nicht zu seinem höchsten Zwecke oder Princip machen, mithin ihn auch nicht auf Unkosten des Höchsten befriedigen. Immer bleibt dem strengen Eudämonismus nur Hofnung der Rettung in der Inconsequenz.

2) Der Grundsaz des moralischen Gefühls oder Eingebung des guten Herzens. Nicht durch Speculation, sondern einzig durch Gefühl, obgleich durch das moralische soll Alles ausgemacht werden, was in einzelnen Fällen recht oder unrecht sey. — Der Engländer Hutcheson der Hauptvertheidiger dieses Systems.

Allerdings liegt in dem Menschen sittliches Gefühl, allerdings erscheint die Tugend als Sache des Herzens; das Gefühl der Liebe und Achtung verbürgt und begleitet die Tugend. Allein dies ist Natur, und in ihm liegt kein Gebot; auch das moralische Gefühl macht ein Gefühl aus und ist als solches immer nur von aussen bestimmbar. Kein Gefühl sagt das Allgemeine aus. Dann aber ist es, wie das wärmste Herz überhaupt, schwach, veränderlich und unbestimmt. Seine Leitung ist nicht sicher; denn es kann im Voraus schon verstimmt seyn durch Laster. Auch wächst es selbst erst durch moralische Cultur.

3) Der Grundsaz des Gemeinbesten oder der Gemeinnüzzigkeit des Weltbürgers. Liebe nicht dich allein; sondern befördere allgemeine Glükseligkeit. Verdienstlich bleibt bei ihm, daſs er den Blik auf das Allgemeine richten lehrt, wobei ein allgemeiner Anspruch vorausgesezt wird; daſs er ferner sich um andre vernünftige Wesen und deren Bestrebungen verdient zu machen sucht, und daher das Recht des Stärkern einschränkt; daſs er auf die wirkliche Verpflichtung der allgemeinen Gemeinnüzzigkeit hinweiſst.

Dennoch ist das Princip der allgemeinen Glükseligkeit nichts anders als eine Erweiterung des Princips der eignen Glükseligkeit. Nur nach den Folgen wird durch ihn der Werth der Handlungen bestimmt. Es ist dieser Grundsaz zweitens schwer oder gar nicht zu erfüllen. Er sezt nicht allein höhere Bildung voraus, sondern auch Einsicht in das Allgemeinbeste. Wir können der Menschheit nur das Glük bereiten, was wir selbst dafür halten; um so unsichrer werden hier die Grundsäzze seyn. Drittens wird dieser Grundsaz von Täuschungen verwickelt, da das Ganze zum Phantom der Phantasie werden kann, welches sich in der Erfahrung nicht hervorthut. Viertens endlich ist der Grundsaz auch unbefriedigend, indem er den Grund nicht enthält, nach dem man das Gemeinwohl vor Allem erstreben solle.

Alle genannten Grundsäzze flossen aus Erfahrung und wurden aus den Folgen erschlossen; daher waren sie zufällig und ohne strenge Allgemeinheit. In der Theorie laufen sie alle auf Egoismus aus, und unterscheiden sich nur in der Bestimmung des Verhältnisses der Sinnlichkeit zur Vernunft. Kaum würde daher aus ihnen Legalität, geschweige Moralität hervorgehen. Manches scheint bei ihrer Anwendbarkeit für sie zu sprechen; so z. B. vor der Auffindung höherer Principien gab es Tugend und Tugendhafte. Allein diese waren wirklich besser als ihre Grundsäzze, inconsequent in Hinsicht ihres Systems.

Zweite Quelle — Speculation.

Die zweite Quelle der Grundsäzze liegt in der Speculation, welche uns auf den Zwek der Handlung hinaus weiset. Diesen Zwek gibt die speculative Vernunft an und er ist Vollkommenheit, diese aber entweder blos die eigene, oder die unbedingte und höchste.

Die Bestimmungen dieses Grundsazzes wichen von einander vielfach ab, indem Vollkommenheit durch Realität erklärt wurde (Leibniz), oder durch Uebereinstimmung des Mannichfaltigen im Einen, (Wolf), oder durch Tauglichkeit zu Zwecken, oder endlich durch absolute sittliche Vollkommenheit. So theilt sich auch die Vollkommenheit wieder in die verschiedenen Arten der körperlichen und der geistigen. Allein in jenem, von Vielen begünstigten Grundsaz liegt immer entweder etwas Unmögliches (Schönheit — Genialität), oder etwas Unbestimmtes. Wenn es Wolf durch Realität erklärte, so war dies eine unbestimmte Erklärung durch einen Verstandesbegrif, aus welchem keineswegs das Sollen abgeleitet werden kann. Soll Vollkommenheit Ausbildung der Kräfte seyn, so bleibt dabei Talent und Geschiklichkeit des Menschen immer ein Unbestimmtes, was zugleich nicht mit der fremden Veredlung in nothwendiger Beziehung steht. Soll sie Beschaffenheit des Menschen Tauglichkeit zu Zwecken seyn, so entsteht die ungelöſste Frage: zu welchen Zwecken? So bedarf es noch anderweitigere Bestimmung, die der Grundsaz selbst nicht gibt, da er nicht sagt, wie wir die Zwecke unterordnen, die Kräfte harmonisch machen sollen. Auch wenn man die Vollkommenheit zugleich als Vollkommenheit des Herzens und als Allseitige betrachtet, so bleibt dieser Grundsaz dennoch unbestimmt; — dennoch bleiben die Fragen übrig: Worin besteht die mo-

ralische Vollkommenheit? Warum soll ich nach ihr streben, warum sie befördern? Und wie *soll und kann* ich sie erreichen?

Diese Grundsäzze haben ihren *Werth*, allein nur einen *relativen*, sie gelten nemlich nur unter der Bedingung, daſs der Mensch moralisch erzogen sey.

Dritte Quelle.

Eine dritte Quelle für die Auffindung des reinsten und höchsten sittlichen Grundsazzes ist zwar auch die *Vernunft*, allein nur in so fern als sie *die innere Gesinnung nach dem Gesez des vernünftigen Willens bestimmt.*

Das sicherste Kennzeichen des *ächt* Guten liegt nicht in dem Speculiren des Verstandes, nicht in der Consequenz der Vernunft (so wenig als bei Kunstwerken in der Correctheit des Styls), sondern in dem Gemüth, in der Ruhe der Kraft, in dem Gehalt der Gesinnung, in der Reinheit der Absicht. Die Vernunft kann auch dies Kennzeichen nicht machen, sondern nur finden, finden in dem wesentlichen Leben des Menschen, d. i. in und während der Thätigkeit der Freiheit, die zu sich selbst spricht: Ich *will* dies, weil ich nicht anders *kann* als ich *soll*.

Grundsäzze, aus der Selbstbestimmung der Vernunft abgeleitet, gehen auf die Art und Weise der Handlung, verlebendigen ihren Geist, wägen die Kraft, die sie schuf, und beurtheilen die Gesinnung, aus welcher sie stammte. Es heissen diese Grundsäzze, a) *rational*, weil sie unmittelbar von der

Vernunft abhängen, b) *puristisch*, weil sie die reinsten Aussprüche der Vernunft enthalten, c) *formal*, weil sie nicht Stof und Gegenstand, sondern den Gehalt der Handlung betreffen. Dieser Grundsaz wurde von *Kant* bestimmt aufgestellt, ist aber längst von den guten und nach der Vernunft handelnden Menschen gekannt worden.

Der Grund der uns für die Tugend unabläſslich bestimmt, kann kein zufälliger und veränderlicher, sondern muſs eine *innere*, höhere und darum auffordernde Nothwendigkeit seyn.

Vermittelst der *theoretischen* Vernunft erhalten wir den Grundsaz: *Handle vernünftig*, d. h. handle consequent, zusammenhängend, nicht widersprechend. In ihm liegt ein Vereinigungsversuch des (logischen) Gedankens und der That. Dieser kantische Grundsaz allein genommen, würde als einseitig erscheinen, weil das Laster nicht *blos* von falschen Schlüssen abhängt. Die Consequenz ist etwas Geistiges, Logisches — kann sich also nicht auf äussere Handlungen, sondern nur auf ihre Triebfedern, d. h. theils *Gründe*, theils *Absichten* beziehen. Gesezt also, Jemand hätte aus Ueberzeugung dem Wunsche eines Andern gemäſs gehandelt; bei einer andern Gelegenheit, forderte dieser Andre *dieselbe* Handlung, könnte Jener sie unterlassen, ohne inconsequent zu werden; — denn derselbe *Grund* könnte noch jezt bei der *Unterlassung* der *Handlung*, der äussern, statt finden.

Allein die Consequenz ist an sich nichts Sittliches, sie kann sogar unsittlich werden, *wenn* man etwa eine bessere Ueberzeugung gewonnen hat, und doch noch einer vorhergegangenen schlechtern folgen wollte. Darum liegt noch jenseits der Consequenz der Grund der eigentlichen Sittlichkeit; diese ist der Anfangspunct, von dem die Linie anhebt, welche die Consequenz nur weiter fortzuziehen hat, und das ist die in der ersten Reinheit und Nichtbefangenheit des Gemüths gewonnene freie Ueberzeugung von den Verhältniſs eines Falles zu der höchsten Idee, — welches nun durch sehr verschiedene Handlungsweisen ausgedrükt werden kann, ohne darum zur Zweideutigkeit oder zum Wankelmuthe überzugehen. Nur der beschränkte und einseitige und steifgewordene Mensch hält Eine Art der Aeusserung für die beste, da doch jede Aeusserung, eben als solche, die Vielfarbigkeit und den Wechsel der Aussenwelt theilen sollte.

Bilde man auch den allgemeinen Grundsaz in eine der drei Formeln: Handle nur nach einer Maxime, von welcher du zugleich wollen kannst, daſs sie allgemein werde, d. i. Jedermanns Maxime, — oder: handle so, daſs du die Menschheit als Zwek an sich betrachtest, — oder: handle so, daſs die Maxime des Willens zugleich als Princip einer allgemeinen Gesezgebung gelten könne, — so folgte die dritte von sich aus den ersten, und alle drei sind Eine Idee einer allgemeinen Gesezgebung. Daſs er nicht anwendbar sey, ausser auf reine Intelligenzen, kann diesem Grundsazze nicht zum Vorwurf gereichen, denn der Mensch kann sich vom Zwange der Sinne entfesseln. Dagegen bleibt er unter aller Form logisches Begrifsspiel und der lebendige

ergreifende Geist, der zur Reinheit der Gesinnungen antreibt, wird ganz vermiſst.

Nicht minder fehlten die Systeme mit gemischten Principien, wo das Subjective und Objective der Handlung vereint erscheine. Die Trennung der Vernunft und der Sinnlichkeit, welche man dabei aufgehoben haben wollte, lag schon in alten Systemen und wird immer beibehalten werden müssen. Auch sie kommen auf Ein Resultat mit der kritischen Philosophie.

Unstreitig ist das Moralprincip nicht in etwas Zufälligen und ausser uns Befindlichen, sondern nur in uns; unleugbar gibt das Moralprincip die Vernunft her, durch welche der Mensch aber überhaupt Mensch ist; allerdings kann das Moralische nicht unvernünftig seyn: dennoch können wir nicht aus Zerlegung des blossen Begrifs ableiten, und nicht eine zwar vom Verstande gebilligte Formel, die aber kein moralisches Gesez ausmacht, zum Grundsaz wählen.

Darum muſste vermittelst der praktischen Vernunft ein praktischer Grundsaz aufgestellt werden, wie folgender: realisire göttliche Ideen, d. h. verwirkliche selbstthätig die höchsten Forderungen des erhabensten Gesezzes. Diese Ideen, als Leitstern unsers Handelns, bildet uns die Phantasie vor, die Vernunft gibt ihnen dann erst Gehalt und Wahrheit durch die Begränzung.

Es läſst sich die doppelte Art der Grundsäzze, zwischen Sinn und Vernunft getheilt, wohl vereinen, wenn Sinn und Vernunft in ihrer gesundesten

Reinheit und freisten Einheit gedacht werden (was etwas ganz Anderes als ein gemischtes Princip gibt, vielmehr die freie Wechselwirkung beider Endlichen im Unendlichen ausdrükt).

In der endlichen Natur regt der unendliche Geist zur freien Vereinigung des rein Idealen in uns mit dem rein Idealen ausser uns an. Die Moral vermittelt keineswegs Abscheu gegen die Natur.

Ueberall wird die Tugend zuerst als Sache des Herzens betrachtet, und das unwiderstehlich Interessirende steht vor und über aller Speculation. Durch das Herz kündigt sich das moralische Gesez zuerst an und entscheidet vor Allem. Daher kann nicht blos der erwachsene vernünftige Mensch, sondern auch schon das Kind als moralisches Wesen betrachtet werden; denn es ist Mensch und es hat ein Herz.

Tugend als Sache des Herzens, oder als moralisches Selbstbewuſstseyn sezt voraus, daſs man der Güte im Wollen inne werden, und zwar unmittelbar inne werden müsse, mithin auch ein unmittelbares Wohlgefallen an ihrer Harmonie haben, und alles dessen nicht erst durch die Gegenstände des Willens, aber auch nicht blos durch die gedachte Nothwendigkeit und Gesezze, oder durch eine blos logische Form inne werden müsse. Hier finden wir 1) die wahre Individualität, Selbstverständigung, und der (auch lebendigen) Natur wird keine Gewalt angethan. Hier findet 2) die gröſste Tiefe und Freiheit statt; denn wir stehen dem Unendlichen am nächsten; hier die innere Stimme, welche nicht will, sondern spricht, d. h. aussagt, was gut und achtungswerth ist. Hier zeigt sich endlich 3) das unmittelbare, ursprüngliche und absolute Wohlgefallen und Miſsfallen, welchem Billigung und Miſsbilligung, Achtung und Verachtung folgt; — hier die wahre innere Haltung.

Das Herz ist aber hier kein dunkles oder überspanntes Gefühl, sondern die reinste Stimmung, welche mit der Uebereinstimmung des Sinnes und Triebes die klarste und lauterste Stimme des Gewissens zuläſst. Das Herz ist nur in seiner Reinheit hörbar, hörbar nur dem Reinen.

Vorausgesezt wird aber dabei 1) Lebendigkeit des Herzens, — der Kraftlosigkeit und Kälte auf beiden Seiten entgegengesezt, 2) Vernehmen seiner reinen Stimmung, und 3) Glaube an seine untrüglichste Stimme.

So waltet hier nicht ein Formulargrundsaz, sondern die leitende Idee: Sey von dem Ewigen und Unvergänglichen in dem Leben der Natur belebt und beseelt zum freien (also individuellen, originellen) Handeln für das Ganze.

So erhebt sich der Mensch zum Idealgesez der Uneigennüzzigkeit, vermöge dessen der Mensch wirklich keine Belohnung verlangt. Nach dem Urgrund desselben aber läſst sich nicht fragen, da es Kraft seiner selbst gilt. So entfaltet sich dabei eine idealische Lauterkeit der Gesinnungen, welche von jedem sinnlichen Triebe frei, in dem Geiste, nicht im Körper der That sich zeigt.

Jenen reinen Gedanken hat man zuerst in sich aufzusuchen und sodann sich seiner durch die That zu bemächtigen.

Alle Formeln sind 1) nur Darstellungs-Versuche des intelligibeln Gesezzes und zufällige Ausdrücke, von denen einer den andern an Klarheit und Bestimmtheit, Lauterkeit und Untrüglichkeit übertrift. Sie sind 2) Erklärungshypothesen des unleugbaren Unterschiedes zwischen Guten und Bösen. — Sie erzeugen allerdings nicht Moralität, dennoch geben sie ein Mittel der Selbstverständigung in verwickelten Fällen; eine Formel aber muſs gewählt werden.

Das allgemeine Moralgesez ist: du sollst handeln. (Diese Formel gilt schlechthin und durchaus und in allen Beziehungen und im reinsten Sinne des Worts.)

Handlung umfaſst die äussere That und die innere Thätigkeit zugleich; — sie sezt ein Subject als Ursache einer Wirkung voraus, und der Geist der Handlung ist zugestanden ihr Gesezmässiges, was absichtlich um des Gesezzes willen (nach Kant) und weil Handeln überhaupt möglich ist und geschehen soll, geschieht. Das Handeln leitet aber die Vernunft als das gesezgebende Vermögen, und es geschieht das Handeln nur dann gesezmässig, wenn es nach der allgemeinen Welt-Vernunft, die sich in des Menschen Gewissen ankündigt, eingerichtet wird.

Zu dem Handeln in diesem ächten Sinne des Wortes gehört also Vieles. Es ist 1) nicht ein eigennüzziges, blindes Treiben; es ist 2) mehr als Thun und ämsiges Arbeiten, und 3) mehr als ein Leben in glänzenden Thaten. Der Thaten gibts viel in der Menschengeschichte, der Beschäftigungen und mannigfaltigen Geschäfte noch mehr in dem alltäglichen Menschenleben; — doch wer zählt die Handlungen? Es ist fühlbar selten — das Handeln, — das Selbsthandeln! — das vernünftige, uneigennüzzige, freie! Und dies nur ist das ächte Handeln, welches das Meiste umfaſst und das Höchste erstrebt. „Nur wenig Menschen werfen sich der Thätigkeit aus moralischem Bedürfnisse in die Arme. Erhebt nicht die Noth ihre eiserne Ruthe, bellt nicht der Hunger des niedern Bedürfnisses, so bleibt der gewöhnliche Mensch ein ächzendes Faulthier, das kauert oder schleicht.“ (Goldnes Kalb 1 Th. S. 147.)

Und dennoch besteht das Leben nur in Thätigkeit. Sehr richtig bezeichnete man den Tod, der den ganzen Menschen aufheben sollte, als Ruhe — doch auch nur Ruhe nach der Arbeit, d. i. nach dem Leben. Einen solchen Tod gibt es aber nicht; denn ewige Ruhe wäre erniedrigend, wäre Vernichtung.

Jenes Gebot ist zugleich Erhaltung des reinen und wahren Menschenkeims in uns, die freie Selbstbegränzung und Selbstbeherrschung, das Anhalten an den Geist des Weltganzen, die Läuterung und Erhebung des Endlichen durch das Unendliche, — eine Weihe der Natur durch das Göttliche.

Die Möglichkeit so zu handeln sezt mitten unter den Naturhindernissen Freiheit voraus.

Idee der Freiheit.

Hier zeigen sich vielfache und eigenthümliche Schwierigkeiten, welche zum Theil in der Vereinbarkeit der Freiheit mit der Naturnothwendigkeit liegen. Dann aber ist gerade bei der Idee der Freiheit der Widerstreit zwischen Meinen und Handeln merkwürdig; wie die entschiedensten Deterministen im Wissen oft Indeterministen im Handeln waren. — Die Prüfung der Aechtheit jener Idee leitet am sichersten ein historischer Rükblik ein.

Mit der ersten Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht war die allgemeine Voraussezzung gewonnen, daſs es in der Gewalt des Menschen stehe zu handeln, und zwar zu handeln, wie es ihm beliebe. Auch der rohe Wilde fühlt mit seinem starken Selbstgefühl einen innern Drang, selbst wider eine Neigung, zuweilen seinem Kopf zu folgen. Daher die Beispiele eines starken Freiheitstriebes des Sinnes für Unabhängigkeit, die in manchen Stämmen sogar nie besiegt wurde. Freilich erhellt sogleich in diesem Glauben an seine eigene unbedingte Willkühr deren ursprünglicher Charakter, der nicht von Verstand zeugt, ja selbst allen Begriffen von Sittlichkeit entgegensteht. *)

---

*) Merkwürdig ist daher die Stelle *Homer. Iliad. VII.* 197. Niemand, auch mit dem gewaltigsten Willen, soll mich Nichtwollenden zwingen, auch nicht einmal die gröſste Tapferkeit.

Daneben entfaltet sich hier schon der Glaube an eine blinde Nothwendigkeit aller Begebenheiten in der Welt durch ein fremdes Wesen. Diesem Determinismus folgte der Libertinismus, wo die zügellose Willkühr des Handelns waltet, ohne zu fragen: wie weit? warum? wo es möglich sey? ohne den Widerspruch zu ahnden, wenn man dem Menschen einen Hang zum Bösen zuschrieb. Zuerst ahndeten dann die Naturphilosophen eine geregeltere Nothwendigkeit, welche ihnen den Vorwurf des Atheismus zuzog. (So Herakleitos Verhängniſs, den bestimmten Naturgang; so Demokritos Nothwendigkeit.) Der Schritt zum Indeterminismus wurde nicht sogleich gethan und man kam erst nur bis zur Willkühr, zum Recht des Stärkern (Sophisten). Ging auch Sokrates schon voraus, so ward doch eigentlich Platon zum Schöpfer der Freiheit, als er zuerst auf die Schwierigkeit in der Lehre von der Freiheit hinwies. Vgl. *de leg. IX. p. 17. sq.* Dennoch schwankt auch er noch zwischen Indeterminismus und Determinismus, welchen er in einer neuen Modification, als rationalen aufstellte, nach welchem die Gründe der Willkühr in den Vorstellungen der Seele liegen.

Aristoteles wich in Einigen ab und brachte das Selbstthätige unter einen weitern Begriff, dabei aber unterschied er die Selbstbestimmung durch Bewuſstseyn im Menschen von der Willkühr der Thiere und Kinder. Der Mangel der Freiheit war ihm verschuldet, was Platon übersah; im leidenschaftlichen Menschen sah er eine verschuldete Unwissenheit. Eine böse Fertigkeit sah er richtig als Werk der Freiheit an, nur wendete er dies nicht consequent in seiner eudämonistischen Moral an, ob er gleich dadurch mit sichrern Schritt an die Entwiklung des Begrifs ging, daſs er Platons Voraussezzung verlieſs, als ob das Böse nicht mit Willen gethan werde. Uebrigens unterschied er schon scharfsinnig mehrere Grade der Zurechnung.

Unter den Stoikern erhielt sich das Schwanken fort. Betrachten sie die Welt als Werk der Natur, so steht alles, selbst die Götter, unter der Nothwendigkeit; sehen sie auf den Ausdruk der Weisheit und die Vernunft, so besizt die Gottheit die leitende Regierung. So entfaltete sich eine neue Modification des Determinismus, in welchen er als theologischer Prädeterminismus erschien. Durch den ewigen Zusammenhang aller Dinge enthält, nach ihrer Annahme, das Gegenwärtige den Samen des Zukünftigen. — Dabei war ihnen auf der andern Seite der Gute und der Weise nur frei, der Böse ein Sclave. — Beide Lehren von der Freiheit und dem Fatum zu vereinen, wagten sie, vorzüglich Chrysippos, mancherlei Versuche. Chrysippos verglich daher die menschliche Seele mit einer Welt, welche erst eines äussern Anstosses bedürfe, dann aber von selbst fortrinne.

Der erste bekannte oder angenommene (denn eigentlich neigten sich schon Platon und Aristoteles dahin) Urheber des Systems des Indeterminismns ward Epikuros. Bei ihm erscheint er als Casuismus, wo der Zufall die bestimmenden Gründe enthält (was neuerdings Premontval dadurch zu

verfeinern suchte, daſs er den Zufall unter göttliche Leitung stellte).

Die Kirchenväter nahmen die Freiheit des Menschen gegen den zuweit ausgedehnten Einfluſs von Dämonen in Schuz, und Origenes stritt mit gewisser Ueberzeugung für die Freiheit. Während der theologischen Streitigkeiten hierüber, in denen die wichtigsten kirchlichen Parteien befangen waren, entwickelte sich die zweite Modification des Indeterminismus, welcher als Indifferentismus bezeichnet werden kann, nach welchem die Seele sich selbst bestimmt und der Mensch bei gleichen Verhältnissen etwas thun oder lassen oder anders thun kann.

Nachdem sich spätere Einzelne darin verloren, daſs sie die Willensfreiheit gleich Nichts achteten (Locke), Andere den Determinismus als Materialismus behaupteten (Hobbes), oder aus Naturtrieben ableiteten (*de la Mettrie*, Helvetius), ergrif Cartes die Thatsache, daſs der Mensch eben den höchsten Vorzug in der Willkühr besizze. So galt ihm als Indifferentisten wieder die menschliche Freiheit als gleichgültig, doch verschieden von der Göttlichen, welche an keinen Vernunftgrund gebunden sey.

Endlich muſste auch hier eine Vereinigung das Streitende ausgleichen. Kant faſste den Menschen in seinem doppelten Charakter auf, in dem er sich als Erscheinung mit dem organischen Charakter und als Intelligenz mit dem vernünftigen Charakter zeigt. Hier ward Natur und Freiheit zum Gegensaz (was Fichte vorzüglich auffaſste). Einseitigkeit wurde nun als Schuld des Determinismus und Indeterminismus an sich erkannt; allein auch bei *Kant* blieb die Freiheit noch unbegreiflich und dem Glauben überlassen, sie ward mit Willen und Sittenprincip verwechselt. Wohl begreiflich fand *Reinhold* die Freiheit als Thatsache des Bewuſstseyns durch ihre Wirkungen, und unterschied die absolute Selbstthätigkeit, durch welche die Vernunft sich Gesezze gibt von der Selbstthätigkeit, durch welche der Mensch seinen Willen bestimmt, dem Gesez zu gehorchen. Was *Kant* vorher bestimmt hatte, diente *Fichte* zur Stüzze. Als Idealist muſste er die Freiheit über Alles achten, allein bei ihm erscheint sie auch in der Idee auſs höchste hinauf gehoben.

Die Freiheit verliert nicht, sondern eröfnet sich uns dann am herrlichsten, wenn wir sie in enger Beziehung auf das Nothwendige und das All betrachten. Dies lehrt schon das Gefühl der Unentschlossenheit. Einschränkung thut wohl, erzeugt und belebt sogar die Freiheit. Noth, Druk, Widerstand, Leiden werden Mutter der Freiheit. So erscheint die Freiheit hier als ein Keim, der sich *von unten hinauf* entwickelt; sie erscheint unentwickelt *gebunden* — und, hat sie sich entwickelt und entbunden, fesselt sie sich selbst wieder und wird — durch diese Beschränkung und einseitige Entsagung — *ganz* frei, *wahre* Freiheit.

Die *menschliche* Freiheit muſs 1) *mehr* seyn als die Anziehungs- und Abstossungskraft im Keime, 2) mehr als der in der Pflanze ursprünglich,

ohne äusseren Anlaſs entstehende Selbsttrieb; 3) mehr als die Selbstbewegung im Thiere.

Menschenfreiheit ist a) *nicht* das Unwillkührliche und gleichsam Blinde in den menschlichen Kraftäusserungen, was mit thierischer Willkühr offenbar Eins ist. Mit dem Unwillkührlichen ist nemlich mehr oder minder *Zwang*, d. i. äussere Nöthigung verbunden; die Freiheit aber, selbst die Denkfreiheit, läſst sich nicht gebieten. Uebrigens läſst sich auch das Unwillkührliche nicht immer von dem Vernünftigen scheiden.

Sie ist b) *nicht* blosse *Receptivität*, also nicht blosse *Bestimmbarkeit*. Die Freiheit hat keinen *passiven* Charakter; sie ist innerlich thätige Kraft; daher findet sie sich *nicht* in der Leidenschaft, dennoch liegt in ihr noch *Receptivität*, und sie kann durch entgegengesezten stärkern Eindruk verändert werden.

Sie ist c) *nicht* blindes Selbstvertrauen, nicht Fiction von Wunderthätigkeiten durch einseitige Exaltation unsrer Kräfte.

Die menschliche Freiheit ist innerliche Selbstbestimmung durch kräftige Vorstellungen; Beschränkung des Selbst durch das Ich. Zu dieser Freiheit gehört:

1) nicht allein (in negativer Bestimmung) bedingte *Unabhängigkeit* von Naturgesezzen, oder Naturursachen, oder unbedingte Unabhängigkeit von ihrem bestimmenden Einflusse, — sondern auch

2) (positiv) Stärke besonnener *Selbstmacht*, d. h. innere Möglichkeit sogar gegen die Triebe und

Bedürfnisse seiner Natur zu handeln. Hier zeigt sich schon mehr Positives, da wir zum Gegentheil disponirt sind. Durch diese Macht stören wir unsre eigne Thätigkeit und leiten sie besonnen. Doch gehört hierzu nicht blos ein erster Druk, sondern ein fortdauernder Nachdruk, welcher Etwas durchsezt, das Angefangene fortführt und vollendet.

3) Wahlfreiheit, d. i. Möglichkeit nicht blos zwischen Guten und Bösen zu entscheiden, sondern auch zwischen Thun und Lassen, zwischen Wollen und Nichtwollen. Durch die Handlung gewinnt die Wahlfreiheit erst ihren moralischen Charakter. In diesem Sinne aber ist auch der Böse frei, — wenn auch ohnmächtig und von einem höhern Standpunct aus sogar Sclave. Alles Wählen des Guten sezt ein Suchen, nicht ein deutliches Anerkennen voraus, daher bleibt dabei oft der Weg der unsittlichsten Sophistik offen; wie überhaupt der Weg zur Tugend kürzer ist, nicht durch lange Schlüsse zum Endschluſs führt.

4) Uebersinnliche Freiheit, d. h. das Vermögen einen bestimmten Zustand von selbst und unmittelbar durch seine Vernunft zu beginnen. Bei diesem Urquell einer Reihe von Veränderungen wird jede Natursache ausgeschlossen. Diese Kraft aber, ungezwungener Urheber seiner Handlungen zu werden, verbürgt den Charakter eines übersinnlichen Wesens, welches die Natur leitet und erhaben ist über Zeit und Raum, welches handeln kann, was und weil es will; denn es will nur, was es wollen kann.

5) Die eigentlich moralische oder praktische Freiheit, d. i. die Kraft und der Muth, sich

für das Gesez entschieden und für die That unverzüglich zu erklären. Diese Freiheit ist nur ein Antheil der reinen, guten Seelen, welche das Böse zu wählen nie im Stande sind, weil es ihrer höhern, übersinnlichen Natur widerstrebt. Sie ist die moralische Freiheit, denn sie huldigt mit tiefer Achtung dem Tugendgesez, ihr Leben hat seine feste und unzerstörbare Bestimmung, ihre Gesinnung ist die aller freien Geister. Ich will, — will hinan, will es mit Andern, — dies gilt hier als Losung.

Bei gleicher Freiheit zum Guten und Bösen wäre für uns die Freiheit zur Tugend vernichtet, denn ein Drittes müſste entscheiden; bei einer grössern Freiheit zum Guten oder zum Bösen müſste immer Etwas ausser der Freiheit für eins von Beiden entscheiden. Nein, es ist nur Freiheit für die Tugend vorhanden, und diese muſs der Mensch haben, damit er das Gute thun kann mit Besonnenheit, weil es gut ist.

I. Freiheit ist demnach nicht Zügellosigkeit des Rohen, sondern eine starke Kraft des Mannes.

II. Freiheit steht nur dem Zwange entgegen, nicht der Nothwendigkeit. Jener ist ein Aeusseres, diese ein Inneres.

III. Die Handlungen des Menschen sind bestimmt blos als Erscheinungen eines sinnlichen Wesens, doch keineswegs bestimmt in unbedingter Bedeutung. Nur der Stoff der Handlung ist von Ewigkeit her bestimmt, die Form liegt in der Macht der Geister. Diese bilden als Spröſslinge einer unendlichen Kraft, — sie bilden die todten Massen zu sprechenden Gestalten. Unser wahres Leben, unser geistiges Athmen steht frei über den Schranken der Zeit und des Raums.

IV. Keine Freiheit besteht ohne Nothwendigkeit, aber auch keine ohne höhere, auffordernde, uns erhebende Nothwendigkeit. — Freiheit und Nothwendigkeit heben sich nicht auf, vielmehr sezt jene diese voraus. Das Freie kann sich seiner nicht bewuſst werden, ohne ein Bestimmtes zu seyn; es würde blind seyn ohne Einschränkung und ohne Gründe. Daſs die Freiheit selbst ein Gesez hat, ist ihr nicht Zwang; dagegen beginnt die Freiheit in jedem Individuum, sobald ihm seine Vernunft das Gesez ertheilt. Die Annahme einer unabänderlichen Ordnung in unsren Handlungen löſst sich schon dadurch auf, daſs sie selbst frappirt, und dies, weil sie uns ausser unsern natürlichen Gesichtskreis rükt, weil sie uns, die Vorwärtsstrebenden, rükwärts sehen läſst in die chaotische Nacht der Urzeit, aus der das Licht der Gegenwart allmälig hervorbrach. Doch es zeigt dieses allmälige Entwickeln des Göttlichen im Menschen, sowohl der Kraft jedes Einzelnen, der aus der Kindheit aufstrebt, als des heiligen Funkens, der die ganze Menschheit erwärmt, deutlich, daſs das Weiterrücken der Menschheit an ihre Kraft zum Theil gebunden sey, daſs Unterdrükkung ihrer Freiheit sie erniedrige, Lüftung und Erhebung sie weiter führe. Aber auch diese unabänderliche Regel, der wir gehorchen sollen, vorausgesezt, ist durch sie je der Menschheit entrissen worden das starke Bewuſstseyn, sich

wenigstens in dieser unabänderlichen Ordnung frei zu dünken? Viel gewonnen schon, wenn es also wenigstens eine subjective Ueberzeugung von der Freiheit gäbe; denn schon diese reicht zur Möglichkeit unsrer sittlichen Erziehung, mithin auch unsrer Tugend hin. Und wird uns diese schöne freundliche Annahme je entrissen werden? Haben alle Zweifel ihn, auch nur dem Zweifler selbst rauben können? Er speculirte und zweifelte, war Sclave seiner Vorstellungen. Doch er handelte und — er glaubte; denn erst durch Handeln ward er seine Kraft inne und seine Zweifel schwiegen. Es wird jene freundliche Annahme nie entrissen werden, aber auch nie entrissen werden können, so lange der Mensch nur handeln, d. h. leben will. Endlich, wenn auch objectiv in der Verbindung des Ganzen und in dem Willen des Unendlichen Alles, Alles ein Nothwendiges wäre, wenn unsrem hier oft getrübten Blik das Sollen und Müssen erschiene, so ist es dennoch eine weise, eine uns erhebende Nothwendigkeit. Wir sind nur frei durch kraftvolles und besonnenes Eingreifen in das Streben nach dem Unendlichen, durch Theilnahme an einem Gemeingut, auf das wir Alle gleichen Anspruch haben. Also Einer für Alle, und Alle für Einen; es ist Ein Herz, das in der Menschheit schlägt, Ein Wille, der in den Geistern waltet. Und jene Nothwendigkeit, die nur den Trägen und Feigen schrekt, weil sie nicht das Gesez in seinen Gliedern ist, die ewige Regel der Harmonie, welche die Welten bindet und erhält, sollte unserm Stolze gnügen. Wenn sich unser Ich als Intelligenz verliert, so folgt es bald und gern dem höhern Zuge zur Unendlichkeit; denn nur da lebt es, nur da ist seine Heimath.

Idee des Guten.

Die Idee des Guten ist verschieden von der des Gutes. Ist dieses auch das Höchste, so ist doch für dessen Erreichung die sittliche Kraft unzureichend. Nur vom Standpunct der moralischen Religion aus, finden wir es. Realisirt ist es in seiner Vollkommenheit nur in Gott, seine Erreichung wird gehoft durch die Religion und durch Glauben.

Nicht was die äussere Sinnenwelt herbeiführt, ist gut im reinsten Sinne, sondern was das Sittengesez gebietet; nicht also das, was mit jedem subjectiven Zwek, mit den Neigungen übereinstimmt und nur in relativem Verhältnisse zu gewissen Bedingungen und zu gewissen Wesen steht. Das an sich Gute aber ist unbedingt, ohne Beziehung und daher die Bedingung alles Guten. Ihm steht das Böse entgegen. Innere Güter nannte man es oft, weil es dem vernünftigen Wesen der Vernunftidee angemessen ist; und nur durch dies gewinnt der Wille Würde.

Idee der Tugend.

Tugend ist 1) nicht Schwäche des Geistes. Sie ist 2) nicht blinde, weiche Liebe zum Menschen, oder die gewöhnliche Gutmüthigkeit, mit welcher sie verwechselt wird, weil man diese als Kleinod der Menschennatur betrachtet. Sie ist 3) nicht das Feuer des Enthusiasmus, das dunkle Gefühl der Begeisterung; denn der Begeisterte ist noch kein Tugendhafter, und wird abgespannt, wenn er nicht zum Schwärmer übergeht. Dagegen spart der Tugendhafte seine Kraft für bleibende stille Grösse. Tugend ist 4) nicht eine Reihe von Fertigkeiten, wobei die Gleichförmigkeit zur Nothwendigkeit würde. Sie ist aber auch 5) mehr als stetes Streben und kein Kampf; was nur ein vorübergehender Zustand wäre.

Jede Erklärung der Tugend drükte eine Bezeichnung der Kraft, der Gesinnung, durch welche Thaten hervorgebracht werden, aus, und diese wurde stets auf die allgemeine Vernunftidee bezogen. Als Inneres muſs sie bestimmt werden.

Tugend aber macht Stärke und zwar höchste Kraft und innere Stärke aus, den Nerven aller energischen Handlungen. In der Urtugend sehen wir Gesundheit, d. i. Harmonie mit der Naturbestimmung aller Kräfte.

Tugend ist überhaupt reinmenschliche, d. i. vernünftige, mit dem Vernunftgesezze übereinstimmende Handlungsweise des reinen Willens. Daher ruht sie nie im zusammenhängenden unendlichen Fortschreiten; daher wird sie immer frei ergriffen.

Es gibt nur Eine Tugend und zwar (subjectiv) ein thätiges beharrliches, fortschreitendes Streben aus Einem Bestimmungsgrunde in Einem Geiste, alle Kräfte durchdringend. Es gibt nur ein Princip des Guthandelns, nur einen guten Willen.

Auch kennt die Tugend eigentlich keine Grade noch Arten; sie kennt keine Urverschiedenheiten, sondern ist selbst das Höchste, und wo sie erreicht wird, geschieht es unmittelbar durch Handlungen. Nicht als Arten können bürgerliche, häusliche, christliche etc. Tugend genannt werden. Wer eine Tugend hat, d. h. sich ihrer wirklich bemächtigt hat, der besizt daher alle Tugenden, und in jeder vollkommnen Handlung wirken, wie schon die Stoiker annahmen, alle Tugenden.

Eine Vielheit und Verschiedenheit der Arten und Grade findet in der Tugendhaftigkeit oder den Tugenden nur statt

1) bei der Anwendung der Tugend auf die Sinnenwelt und auf ihre verschiedenen Stoffe, Zwecke und Gegenstände;

2) bei den verschiedenen Subjecten.

Die Tugend läſst nimmer ruhen, nimmer moralisch einschlafen, immer wachen; sonst wäre es Rükgang. Nun sezt dieses Fortschreiten allerdings Grade voraus, nur darf man nicht von Graden der Tugend (mit Pöliz), sondern blos der Tugendhaftigkeit sprechen. Diese Grade aber bestimmen nicht die Triebfedern (Instinct, Neigung, Enthusiasmus), sondern immer die Grade des Bewuſstseyns der Vernunftidee.

Das Laster und die Sünde, der Tugend entgegengesezt, sind entweder unverschuldet oder verschuldet. Es gibt

1) Fehler, d. h. unwillkührliche Uebereilungen aus blinder Neigung. So fehlen die meisten Kinder-Seelen.

2) Untugend, d. i. momentanes Verlassen des erkannten Gesezzes.

3) Laster, d. i. dauernde und willkührliche Disharmonie des Willens mit dem Vernunftgesezze.

4) Bosheit, d. i. Ausübung des Bösen als Bösen.

Laster überhaupt ist nicht vorübergehende Kälte, sondern Ohnmacht des Kranken, des Feigen, des Sclaven, des Betrübten. Es bleibt aber das Laster immer nur Eins, in einem Geiste, aus einem Princip des bösen Handelns verübt, immer Unwahrheit, immer Unvernunft.

Nur die Lasterhaftigkeit hat ihre verschiedenen Grade und Arten, und nur in der Erscheinung sind nicht alle einzelne Laster in den Einzelnen gleich hervorstechend, noch auch gleich auffallend widersprechend, indessen sich Andere völlig aufzuheben scheinen.

So wie das Laster nur Eins ist, so gibt es keine gleichgültige Gesinnung, sondern sie kann nur entweder gut oder böse heissen.

Werth der Moralität.

Der Werth der Moralität ist ein doppelter; einmal ein objectiver. Dieser erstrekt sich über die

Moralität überhaupt, deren Werth dann so unbedingt wie die Vernunft, und so unendlich wie die Ewigkeit selbst ist. Ein zweiter Werth ist der subjective, der beschränktere, bedingtere und abhängige sowohl bei eigner als fremder Würdigung. Es liegt dieser nemlich a) in der blossen Verdienstlosigkeit der instinctmässig verfahrenden Unschuld; b) in einzelnen verdienten Handlungen von momentaner Anstrengung, oder Aneignung fremder Tugend; c) in einem zusammenhängenden, aus reinen Triebfedern selbsterworbenen Verdienste.

Immer aber bleibt den Menschen die Beurtheilung der Moralität in einzelnen Subjecten schwer, und zwar aus folgenden Gründen: 1) Weil die Moralität verborgner ist als die Legalität. 2) Weil der Grad der Besonnenheit und Freiheit von den sich selbsttäuschenden handelnden Menschen leicht selbst verkannt wird. 5) Weil die Individualität des Menschen an jeder Handlung Theil hat, welche immer sinnliche Beimischung zeigt.

Dennoch ist es eine merkwürdige Erfahrung, daſs sowohl in jedem Menschen ein Drang wohnt, die Triebfedern seiner Handlungen zu ergründen, als auch, daſs der Mensch sich und Andre als freie Urheber seiner Handlungen betrachtet; daſs er ferner sich seine Handlungen in Rechnung bringt und als Verdienst oder Schuld anrechnet; daſs wir endlich den Werth der Handlungen nicht nach den Folgen, ja nicht einmal nach dem Gelingen derselben, sondern nach den Gesinnungen beurtheilen, mit denen wir sie ausüben. Der Mensch mit Schuld klagt, wenn er besonnen ist, nicht seine Natur, also auch

nicht

nicht seinen an sich guten, reinen Willen, sondern nur sich selbst und seinen Nichtgebrauch der eigenen Kraft an. Diese Thatsachen aber beweisen, daſs das Bewuſstseyn des gesezmässigen Willens der Maasstab zur Schäzzung einer geschehenen Handlung abgibt.

Die sittliche Kleinheit finden wir in der Abhängigkeit vom Bestimmungsgründen, welche von aussenher und durch das Sinnliche gegeben werden; sittliche Grösse dagegen ist nicht meſsbar, dennoch mehr als gemeine Grösse. Dabei können aber Umstände und Hindernisse nicht die That selbst rechtfertigen, sondern nur ihrer Möglichkeit nachweisen.

Die Zurechnung hat ihre Gränzen. Sie erstrekt sich nicht weiter als auf vernünftige Wesen, welche durch Vernunft bestimmbar sind, nur so weit als die Macht der menschlichen Freiheit reicht, wodurch die Grösse der sittlichen That gemessen wird, und endlich nur so weit als das eigne von uns abhängige Handeln reicht.

Nicht selten scheint es schwer, die reinmoralische That unter mehrern möglichen Handlungen zu wählen und zu vollenden. Daher glaubt man gewöhnlich an einen Widerstreit der Pflicht wider die Handlung.

Ein eigentlicher wahrer Widerstreit der Pflicht, d. i. der Beziehung auf das Moralische in einer That, mit sich selbst bleibt undenkbar; denn 1) es kann zwar Vieles geschehen, Vieles kann erlaubt oder rechtmässig seyn, jedoch im sittlichen Leben, welches das Höchstmögliche erstrebt, soll nur Eins geschehen, weil es nirgends zwei sich ganz gleiche Dinge, nicht zwei gleich grosse Verbindlichkeiten, immer nur Einen guten Willen gibt. 2) Pflicht ist immer Pflicht, die Vernunft kann sich nicht selbst widersprechen. Eine Wahrheit gilt als beharrliches Gemeingut für Alle, und alle Menschen sollten frei seyn. Daraus aber, daſs in dem Reiche der Sittlichkeit ein ewiger Friede herrscht, folgt einmal, daſs jede in uns vorkommende Collision ein Beweis sey, daſs wir noch nicht Bürger dieses Reiches sind und die Alleinherrschaft der Vernunft noch nicht gesiegt haben könne. Kein Mensch darf sich entschuldigen, daſs er etwas Gutes zu thun unterlassen muſste. Man hüte sich daher vor Erdichtungen, wie vor Herbeiführung von Collisionen — durch ein Blendwerk der Neigungen oder durch mikrologische Vernünfteleien.

Dagegen kann es wohl einen scheinbaren Widerstreit der Regeln und Gesezze geben, wo man die untergeordnete Regel für beigeordnetes Gesez hält.

Es gibt eine Verschiedenheit in der Art und Weise des Zusammentreffens der Freiheit mit der Natur, der Vernunft mit der Erfahrung, der bildenden Zwecke mit dem bildsamen Stoffe des sittlichen Lebens. Demnach zeigt sich ein Kampf des Herzens bei der Ausübung des Grundsazzes, bei der Anwendung der allgemeinen Idee auf das Besondere, des unbedingten Vernunft-Gebotes auf bedingte Verhältnisse und Menschenclassen, endlich bei der Wahl der Gegenstände, Zeiten und Gelegenheit. Doch ist dies nur ein Kampf des Herzens,

nicht des Charakters, d. h. des noch schwachen, in seinen Einsichten beschränkten, oder gar in seinen Neigungen irre geleiteten Subjects, nicht aber des geübten, vernunftreichen Mannes.

Daraus folgt, daſs 1) die Schwierigkeiten und Verwickelungen nicht bei jedem Menschen in gleichem Grade vorkommen; 2) daſs die meist selbst verschuldeten Collisionen und Herzenskämpfe mit dem Fortschreiten im sittlichen Leben sich vermindern müssen.

Da aber der Mensch in der Erscheinung die Berührung mit Collisionen dennoch nicht vermeiden kann, so werden Regeln für das Verhalten in denselben nöthig. Diese lassen sich auf folgende zurükführen:

1) Ueberhaupt verdient die Pflicht vor Andern den Vorzug, welche am innigsten mit der höchsten Bestimmung des Menschen zusammenhängt. Daher kann nicht verlangt werden: richte dich nach deiner jedesmaligen Lage, sondern halte das Sittengesez an deine beste Kraft und läutere durch Selbstkenntniſs die Selbstanschmiegung an das allgemeine Gesez.

2) Man gebe der wichtigern, unbedingteren, gemeinnüzzigern Pflicht den Vorzug vor blos erlaubten Handlungen.

3) Pflicht geht dem Recht, Recht der Güte, der Hauptzwek dem Nebenzwek voran.

4) Unter den Mitteln ist das reinste, passendste, und fruchtbarste Andern vorzuziehen, unter den Verpflichtungs-Gründen der Stärkere dem Schwächern.

Moralische Anthropologie.

Vor der Erwägung der einzelnen Tugenden, als Aeusserungen der Freiheit, ist eine Rüksicht auf die Natur des Menschen nöthig, d. h. auf seinen natürlichen Zustand, und seine natürliche Fähigkeit und Empfänglichkeit, in Beziehung auf ein Reich der Freiheit. Dieses führt auf Fragen der moralischen Anthropologie.

Diese zeigt die Empfänglichkeit für Pflichtbegriffe und die subjectiven Bedingungen der Tugend.

Wenn von der sittlichen Kraft des Menschen die Rede ist, so muſs der Mensch genau von denen Menschen unterschieden werden, oder die wirkliche von der verkünstelten Natur. Die menschliche Natur aber wurde als Quelle der Tugend entweder unbedingt erhoben von Seiten ihrer Kraft und Sympathie, oder sie wurde unbedingt herabgesezt von Seiten ihrer Schwäche und des Egoismus, oder sie wurde als ein Gemisch betrachtet, welches Niedrigkeit und Hoheit, Kleinheit und Grösse bilde; es wurde der Mensch selbst als ein sich widersprechendes Wesen angesehen, in welchem sich Güte mit Verworfenheit zusammenfinde und paare.

Die Anlage des Menschen überhaupt ist, als ursprüngliche und noch unentwickelte und unbestimmte Fähigkeit, weder moralisch noch unmoralisch, weder unschuldig noch schuldig, weder verdienstlich noch verdienstlos und der, der sie besizt, von Natur weder gut noch böse, weder gut geartet noch bösartig.

Angeboren kann weder Tugend noch Laster heissen, weil überhaupt Nichts geboren und angeboren wird als was unter dem Gesezze der Nothwendigkeit steht und endlich ist.

Bei der Entstehung des Bösen kommt alles darauf an, daſs man das, was Böse sey, nicht aus den Augen verliere; dies aber ist ein wirklicher Widerstreit des Willens gegen die Vernunft. Das Gute erhält seinen Ursprung entweder in dem ursprünglichen Drange gegen die Unruhe des Triebes, oder der Neigung, oder in der Sattheit an leerem und überfülltem Sinnenreiz, oder endlich in der Freiheit. Die Entstehung des Bösen dagegen finden wir als eine Andre am Menschen, und als eine Andre im Menschen. Die lezte ist 1) innere oder formale Bosheit, d. h. Unwürde der Gesinnungen (Immoralität), Verkehrtheit des Princips in den freien Menschen. Nun aber liegt der Grund der Bosheit eben so wenig in der Natur; denn 1) in der Natur überhaupt als solcher, liegt blos das Vermögen und der Trieb in ihrem Zustande zu beharren, d. h. etwas zu seyn; dann ist 2) das Natürliche nicht das wahrhaft Menschliche; vielmehr nur das, was der Mensch durch freie Selbstthätigkeit sich zugeeignet hat, und was seinen Werth bestimmt, d. h. das Moralische. Es liegt 3) auch nicht in der menschlichen Natur und ihren Schranken, folglich nicht einmal in der Sinnlichkeit und ihrer durchaus nothwendig überwiegenden Stärke.

Da die Natur an sich weder heilig noch sündig ist und ihre Gewalt nur bedingt erscheint, so muſs der Grund menschlicher Bosheit in der erworbenen Ohnmacht und dem verschuldeten Mangel an Achtung gegen das Gesez, in den einzelnen Unglüklichen liegen, welche ihrer Vernunft und Freiheit nicht bewuſst oder frei wurden, um die Macht des egoistischen Triebes zu brechen und sich selbst eine höhere Richtung und eine freiere Regierung zu gewähren. Sie ist dann das Verlieren in dem Scheinleben des Endlichen.

Was wir 2) als Entstehung des Bösen am Menschen bezeichneten, enthält das äussere oder materiale Böse; — die Illegalität der That in den Menschen der Erscheinung. Diese, und nur diese ist am veränderlichsten, und nur hier zeigt sich jene Verschiedenheit und Mischung des Guten und Bösen in der wirklichen Menschen-Welt. Der Grund des Bösen der That liegt aber in der einseitigen Ausbildung der Seelenkräfte, besonders in der Uebermacht des Gefühls, der Phantasie oder der Leidenschaft.

Aus der rohen Kindheit soll die Menschheit hervorgehen, und wenn der Mensch in der einseitigen Ausbildung früher sich zum Bösen hinwendet, so sollte der Mensch auch erst geblendet werden, ehe er sehen lernte, erst fallen, ehe er stehen konnte, damit die Tugend seine Tugend würde und er nichts erbe, sondern es selbst erwerbe. Das innerste Bewuſstseyn soll im Gewissen erwachen.

Gewissen.

Das Gewissen macht schon seinem Namen nach ein Wissen aus, doch ist dieses Wissen das Gewisseste in unserm Innern. Um so weniger kann

man es als Zustand erklären, welches ein Passives seyn würde. Insbesondere, und eigentlich aber ist das Gewissen ein Bewuſstseyn des Geistes unserer Handlung, welche sich auf die Ueberzeugung gründet, daſs man recht oder unrecht gehandelt habe. Es beruht demnach auf zwei Voraussezzungen. 1) Als das Bewuſstseyn sezt das Gewissen voraus eine Fertigkeit und Sicherheit zu urtheilen, namentlich die Fähigkeit und Kraft, Richter zu seyn in einem moralischen Gerichtshofe, und noch dazu über sich selbst. 2) In Hinsicht auf den Geist der Handlung sezt es voraus theils sorgfältige Anerkennung des Unterschiedes zwischen Recht und Unrecht, theils Ueberzeugung von der Pflicht in allen Fällen und zu allen Zeiten ohne Ausnahme recht zu handeln, theils endlich die Aufnahme des sittlichen Grundsazzes in unsere herrschende Lebensmaxime. Oder: — das ursprünglich Freie in uns erscheint 1) als ein freier und sichrer Blik im Urtheile über das Recht, und 2) als ein Richterspruch über unsern Werth.

Daher ist der Mensch ursprünglich ein Gewissensloser, d. h. ohne ausgebildetes Gewissen, deshalb aber doch noch kein Ungewissenhafter. Dennoch ist Gewissenlosigkeit nur relativ; denn in jedem Menschen liegt, so gewiſs er ein moralisches Wesen ist, ein Gewissen.

Gewissenhaftigkeit aber macht den Zustand der Herrschaft des Gewissens, d. h. der praktischen Anerkennung der Ueberzeugung von dem Rechtlichen einer Handlung, so wie den durch die Vernunft bestimmten Willen, dieser Ueberzeugung überall zu folgen, aus. Der Gewissenhafte will seines Gewissens habhaft werden, sein reines Bewuſstseyn behaupten und seinem innern Richter alle mögliche Genugthuung verschaffen. Die Gewissenhaftigkeit sezt Zartheit des Gewissens und zugleich dessen fortdauerndes Wachen voraus. Denn es kann nemlich das Gewissen schlummern und erwachen, jenes erst ohne unsere Schuld, dann durch unsere Schuld.

Das Gewissen soll eben darum gebildet werden; so wie die ganze Sittlichkeit auf der Bildung des Gewissens zur Gewissenhaftigkeit beruht. Diese Bildung geschiehet aber durch Befreiung unserer Handlungen von der Obergewalt des blinden Instincts, des dunkeln Gefühls und der Laune, der Berechnung äusserer Vortheile und Folgen. Es soll also die Krankheit des Gewissens entfernt und die Gesundheit desselben erhalten werden.

Die Gesundheit des Gewissens beruht 1) auf seiner unzerstörbar festen Ueberzeugung und der damit zusammenhängenden Treffkraft desselben; 2) auf der strengen rüksichtslosen Beurtheilung der Handlungen; 3) auf der Schärfung der sittlichen Urtheilskraft über verwickelte Fälle; 4) auf einer erhabenen Gewissensscheu, d. h. auf einer Achtung gegen die Stimme des richtenden Bewuſstseyns.

Die Krankheit des Gewissens besteht 1) in Schlaffheit des zu weiten Gewissens. Diese entspringt a) aus leichtsinniger Unbesonnenheit, welche sich von keinem festen und bestimmten Grundsaz überzeugen und leiten lieſs; oder sie entsteht

b) aus Trägheit, die jenen Grundsäzzen keinen Einfluſs, keine Anwendung verstattet.

2) Ueberspannung des zu engen Gewissens. Dies ist die Seelenkrankheit der Gewissensängstlichkeit.

Die Gewissensängstlichkeit findet ihre erste Quelle im Taubsinn eines reizbaren und überreizten Gefühls, — einer hypochondrischen Verstimmung, welche eine zügellose Phantasie aufregt und unterhält. Die zweite Quelle ist die Selbsttäuschung aus Verwechselung des jezzigen Bewuſstseyns nach der Handlung mit der Unbesinnlichkeit während derselben. Die dritte Quelle, die lezte und tiefste, liegt in dem Mangel an Vernunftstärke und an der Aufklärung des Verstandes, indeſs das Urtheil der Vernunft mehr gelte als das Gefühl. Diese Ueberspannung aber zeigt sich zugleich als ein Fehler des

1) Schwankens in moralischen Grundsäzzen, entweder gar mit Heuchelei oder doch mit Zweifelsucht beim Entscheiden verbunden. Sie zeigt sich als

2) Feigheit, d. h. Furcht vor künftiger Unzufriedenheit mit sich selbst;

3) als unreligiöser Aberglaube, der sich über alles Vorwürfe macht, um das Mitleiden der Gottheit mit seiner Schwäche zu erregen;

4) als Ungerechtigkeit gegen uns selbst.

Das Gewissen ist durchaus und immer gewiſs und untrüglich, also weder blos wahrscheinlich, noch zweifelhaft, noch irrend, noch trügend; denn das Gewissen ist ein unmittelbares, also klares Bewuſstseyn des Rechts oder Unrechts, über welches kein höherer Richter gedacht werden kann. Alle Ungewiſsheit und Wahrscheinlichkeit hebt sich hier auf. Das Irrende liegt auch hier wie jeder Irrthum in dem Verstande, von dessen höherem Aufklärungsgrade die Sicherheit der Wahl abhängt. Da des Gewissens leise Stimme ein feineres Gefühl voraussezt, so fordert es die Ausbildung des Selbstbewuſstseyns und dessen fortwährende Richtung auf jeden noch vorkommenden Fehler.

Das Gewissen kann zwar weder als ein gutes noch als ein böses bezeichnet werden, dennoch sagt das Gewissen mehr Böses als Gutes aus, weil es abmahnt vor der bösen That, und schrekt und plagt nach der bösen That, bis wir sie vergütet haben in uns selbst. Dieser heilige Trieb fordert Befriedigung.

Besserung.

Besserung ist die grosse Aufgabe des moralischen Menschen, keineswegs des Sünders allein; vielmehr bedürfen alle Menschen des selbstthätigen Acts der Besserung, wie des Bessern, denn Allen gilt der Ruf: du sollst handeln, d. h. zugleich: Bessere dich.

Besserung liegt keineswegs in einer beliebigen Ausbesserung einzelner Fehler, einzelner Menschen.

Soll sie die Aufgabe des sittlichen Menschen seyn, so muſs Besserung in dem ununterbrochenen und selbstthätigen Fortschreiten zum Besten bestehen. Daraus folgt: 1) Besserung macht ein Bedürfniſs Aller, nicht blos der Lasterhaften aus. Selbst an den Tugendhaften wird diese Forderung gethan. Ohne daſs der Mensch sich selbst bessere, kann ihn kein Mensch, kein Gott helfen. 2) Es fordert die Besserung eine frühe und immerwährende Befriedigung des Gewissenstriebes. 3) Sie beginnt von innen aus, und aus dem Herzen eines jeden tritt seine Gesinnung, aus seiner Selbstthätigkeit sein Werth hervor. 4) Sie sezt daher eine Ausbildung zur Selbstkenntniſs voraus; so wie aber eine Vermehrung der Einsicht nicht sogleich als Besserung gelten kann. Es gibt viele gebildete, viele legale, viele gelehrte Menschen, auch wohl viele Gutmüthige und dennoch wenig Gebesserte. 5) Eine späte Besserung bleibt durchaus sehr schwierig. Denn der Ungebesserte bedarf mehr Anstrengung im Kampfe gegen die stärksten Feinde, die Leidenschaften, indem er seine Verblendung und Verwöhnung, seine Veränderlichkeit und Versinnlichung, seine Verweichlichung und Zerstreuung zu überwinden hat. Ja die innere Gefühllosigkeit wird durch Rükfälle noch grösser. Auch ist das Besserungsgeschäft in seinem Beginnen immer ein unangenehmes, was es durch das Gefühl der gegenwärtigen Schwäche oder der vergangenen Fehltritte wird.

Dennoch darf auch Keiner für unverbesserlich erklärt werden. Die fortdauernde Möglichkeit der Besserung nemlich beruht 1) auf der Unverlierbarkeit unserer moralischen Anlage; 2) auf den unvermeidlichen Widersprüchen, in welche sich der Lasterhafte stürzt, da er sich in einer öden Leere oder in widrigen Ekel verliert; endlich 3) auf dem tiefen Gefühle des Schmerzes über seinen innern Unwerth, als die Ursache jener innern Unruhe.

Zweiter Theil.

Besondre Tugendlehre oder Pflichtenlehre.

Die besondre Tugendlehre oder die Pflichtenlehre wendet die reine und erhabene Idee der Tugend auf die unerschöpfliche Erfahrung in dem Menschenleben und in den äussern Verhältnissen an. Daher heiſst sie angewandte Moral. Durch diese Anwendung aber entstehen einzelne Tugenden, ob sie gleich ihrem Werthe nach zusammen Eins ausmachen.

In Hinsicht der Gränzen erscheint die Pflichtenlehre als unerschöpflich, insofern nemlich, als sie zugleich empirisch ist. Die Erfahrung aber, auf welche man sie anwendet, ist unendlich, unübersehbar die Verhältnisse, die Hindernisse, die Entschuldigungen und Verlarvung, die Veranlassungen der Laster und Tugenden. Daher würde sie unmöglich seyn, so wie selbst nachtheilig. Denn sie könnte, wo nicht objectiv entwöhnen, die Tugend als Eine anzuerkennen, und die Pflicht nach Verhältnissen zu stimmen, dennoch subjectiv den Menschen beim Handeln zu wenig seinem Selbstdenken überlassen und an einem Mechanismus gängeln. Dagegen steigt ihr Interesse und ihr Nuzzen desto höher, wenn sie die allgemeinen möglichen Arten der Anwendung vollständig angibt, bei den besondern Modificationen nur andeutend verweilt.

Eintheilung der Pflichten.

Die Tugendgesinnung bleibt Eine und dieselbe, sie wird durch das Gesez bestimmt, d. i. durch die reinste Form, die unsre Freiheit anerkennt. Der Tugendpflichten gibt es mehrere, sie werden durch die vielfachen Zwecke des vernünftigen Lebens bestimmt. Die Pflichtenlehre könnte daher kürzer seyn als die Tugendlehre, wenn nicht die Bildung eines sichern Urtheils die Anwendung auf verschiedenartige Verhältnisse forderte.

Eintheilen der Pflicht ist 1) kein Theilen der an sich Einen und untheilbaren Pflicht; 2) keine Beschränkung ihres Werths, denn an sich ist keine Pflicht wichtiger als die Andre; es gibt daher auch nicht verschiedene Pflichten, sondern eigentlich nur eine verschiedene Anwendung derselben Pflicht, d. i. derselben Nothwendigkeit einer Handlung, die durch Gesez bestimmt ist.

Vielmehr macht die Eintheilung der Pflicht aus: eine Vorzeichnung der wesentlichsten Wir-

kungskreise der reinsten und nothwendigen Handlungen mit Ausschliessung alles Heterogenen, also mit Gegensaz gegen Laster — also positiv und negativ; — die Beschreibung der erst unmittelbaren, dann mittelbaren Wechselwirkung zwischen dem sittlichen Subject und zwischen den Objecten seines sittlichen Handelns. So wird zugleich die Uebersicht, aber auch das klare praktische Bewuſstseyn, die Umsicht auf den ganzen Organismus unsers freien Lebens erleichtert. Jedem muſs daran liegen, mehrere Weisen sich vorzustellen, das göttliche ewige Leben in der Zeit zu ergreifen und innerhalb der Sinnenwelt die neue Welt zu erschaffen, für welche der innere höhere Sinn sich immer mehr stimmt und verfeinert.

Die Eintheilung der Pflichten in sogenannte Vollkommene und Unvollkommene kann nicht den Vorzug erhalten, weil sie theils bei den unvollkommenen Pflichten als Rechtspflichten auf einen blos mechanischen Weg des Rechts führt, theils noch Unbestimmtheit ins Gebiet des Sittlichen aufnimmt.

An diese Eintheilung schlieſst sich eine andre an, welche als Theile die negativen und positiven Pflichten nennt, von denen jene mehr Pflichten der Erhaltung, Fortdauer und Befestigung, diese mehr Pflichten der Vermehrung, Entwiklung und Selbstvervollkommnung ausmachen. Könnte diese Eintheilung auch streng gehalten werden, so sind bei ihr viele Wiederholungen nöthig.

Daſs man bei jeder möglichen Eintheilung noch die allgemeinen Menschenpflichten von den besondern Pflichten unterscheide, kann nicht statt finden, weil es keine besondern Pflichten geben kann, welche nicht zugleich die Pflichten aller Menschen seyn könnten.

Bei der Eintheilung nach den Seelenvermögen müſste Anordnung und Zertheilung der Menschenkraft eine verschiedene und besondere seyn für die höhere moralische Bestimmung. Es kann hier nur Alles in Beziehung auf den Willen, und zwar auf den reinen und dessen Einheit stehen, nicht in Beziehung auf die andern Seelenvermögen.

Bei der Eintheilung der Pflichten nach dem Gegenstande — Pflichten gegen bestimmte, nicht blos lebendige (Thiere), sondern auch vernünftige Wesen (daher sogar Gott) — steht schon die Bestimmung des Gegenstandes als Schwierigkeit entgegen. Die Nöthigung würde aber hier nicht als ausgehend von dem allgemeinen vernünftigen Willen erscheinen, sondern als vermittelt durch den Gegenstand. Werden die Pflichten gegen Gott zugleich hierbei begriffen, so fände eigentlich keine Eintheilung statt, da unsere Verpflichtung überhaupt eine ewige Verpflichtung auf das Ewige und für das Ewige ausmacht. Will man, mit Mendelssohn, die Pflicht gegen Gott nur deshalb ausschliessen, weil es nicht nöthig sey, die Nöthigung durch fremden Willen weiter her zu führen, und die Pflichten gegen sich und andre dieselben seyen mit denen gegen Gott, so hören dann auch die Pflichten gegen Andre auf, und nur die gegen uns selbst bleiben. Nur der eigne Wille gebietet uns.

Nur der eigne Vernunftwille nöthigt Jeden unmittelbar und zwar nur von seinem Innern aus und durch sein — noch dazu geläutertes und freies — Inneres hindurch mittelbar auf die Welt zu wirken, in deren einzelnen Gegenständen allen er Stoff für seine sittliche Behandlung trift. Ueberall findet aber der Mensch unmittelbar nur gegen die Vernunft sich verpflichtet, — folglich am reinsten gegen die Weltvernunft, sodann gegen die zahllosen Ausstrahlungen derselben, bis hinab zu dem *Analogon rationis*, in den Thieren, doch nicht gegen Körper, in denen das Leben erstorben.

Eingetheilt können die Pflichten werden 1) nach ihrer Anwendung auf die Natur an und ausser uns, d. h. in Pflichten in Beziehung

a) auf Geistesentwiklung,

b) auf Körperentwiklung,

c) auf Wechselwirkung und Vereinigung mit einer Mehrheit freier Wesen.

II) Dann gibt es an sich eine Eintheilung in Beziehung auf den Vernunft-Willen. Nun läſst sich kein höherer Wille denken als der des Unendlichen, dieser spricht aus der Welt und allen ihren Theilen, denn überall ist und wirkt die Gottheit. Allein da der Heilige zu entfernt von uns gedacht wird und als ein übersinnliches Wesen unserer nicht bedarf, sondern wir seiner, so wird durchaus die Pflicht an eine nähere Quelle gewiesen. Die Gottheit wies uns an eine nähere, die in uns selbst flieſst, an unsern eignen Willen, der uns am stärksten antreibt. So erscheinen alle Pflichten als Selbstpflichten, d. h. nicht als Pflichten um unsertwillen, sondern nur durch uns und auf uns.

So zerfallen die Pflichten in zwei Haupttheile, 1) als Pflichten gegen das Göttliche in uns, namentlich in unserer Vernunft, 2) als Pflichten gegen das Göttliche ausser uns, und zwar entweder gegen die gleich beschränkte Vernunft in einer uns verwandten Natur, d.i. Nächstenpflichten, oder gegen die höchste Vernunft der allgemeinen Natur, d. h. Religionspfichten.

Bei der Begründung der einzelnen Pflichten ist nur ein Verpflichtungsgrund rein moralisch, mithin nur einer möglich.

Immer gilt der Schluſs von Sollen auf das Können hier so sicher, daſs wir schon in dem Sollen einen wichtigen Beweis entdecken können.

Die reinste Thätigkeit ist Geist der Tugend, und zwar freie Wirkung auf die übersinnliche Natur in und ausser uns. Diese Wirkung findet bei den Selbstpflichten wie bei den Menschenpflichten statt:

1) als eine mittelbare auf diese übersinnliche Natur durch zwekmässige Verwaltung der sinnlichen Natur an und um uns.

2) Als eine unmittelbare — durch freie Anerkennung und selbstthätige Kräftigung derselben.

Daſs die Tugenden und Laster abgesondert werden, hat sowohl in der Sache selbst (denn sie fliessen Beide aus Einer Quelle) als in der Darstellung vielfache Unbequemlichkeit. Daher die Zusammenstellung in folgender Uebersicht.

Uebersicht der Selbstpflichten.

I. In Hinsicht auf unmittelbare höchste und reinste Wirksamkeit.

Tugenden.	Laster.
Selbstachtung, Selbstschäzzung und Selbstprüfung, Weckung und Nahrung des Glaubens an sich, des Vertrauens zu sich selbst — Selbstgefühl und Selbstvertrauen — Aufmerksamkeit auf fremdes Urtheil, Ehrliebe.	Selbstverachtung, Selbstherabwürdigung — Stolz und Kriecherei — Ehrgeiz und Ehrlosigkeit.
Selbsterhebung vom Werden zum Seyn, von Begeisterung zur Geistes-Macht.	Selbsterniedrigung zum Schein und Schwanken.
Selbstveredlung des Gefühls und Strebens, Belebung des Gefühls des Unvergänglichen und des Triebes nach dem Unendlichen — Gewissensfreiheit, Muth, Entschlossenheit, Groſssinn, Beharrlichkeit.	Selbstverderbung, Verthierung, Engherzigkeit, Unentschlossenheit, Kleinsinn, Wankelmuth, Uebermuth.
Selbstbesinnung — Abziehung von sinnlichen Eindrücken und Erhaltung der Gegenwart des Geistes, Lebensordnung in Verwendung der Zeit, in Vertheilung der Arbeit und Erholung.	Selbstbetäubung — Zerstreuung, Vertiefung.
Selbstausbildung des Geistes — (Wiſsbegierde)	Selbstverbildung — Neugier — Nach-

Uebersicht der Menschenpflichten.

I. In Hinsicht auf unmittelbare Wirksamkeit.

Tugenden.	Laster.
Menschenachtung, Menschenschäzzung und Geisterprüfung, Sympathie — Weckung und Nährung des Glaubens an Andere und des Menschen-Verträuens, Gerechtigkeit und Billigkeit auch gegen Feinde.	Menschenverachtung — Ueberschäzzung, Vergötterung, Ungerechtigkeit, Unbilligkeit.
Menschenermannung.	Menschenerniedrigung.
Mittheilung von Sittlichkeit, Gewinn für das Gute durch Wort und That (Beispiel).	Mittheilung von Unsittlichkeit — Aergerniſs, Verführung.
Mittheilung von Besonnenheit, Erweckung des Bewuſstseyns ihrer Schwäche und Stärke.	Betäubung, Verwirrung.
Mittheilung von Geistigkeit und Wahrheit —	Falschheit, Täuschug, Lüge, Un-

Selbstpflichten.

Tugenden.	Laster.
Wahrheitsliebe — formelle und materielle Sprachausbildung — Selbstdenken, Forschungs- und Prüfungsgeist, Vielseitigkeit in der Ansicht der Welt, Denkfreiheit.	beterei, Enggeistigkeit, Aberglaube, Einseitigkeit.
Selbstbesiegung des Körpers und Temperaments, der Phantasie und der Begierden — Genügsamkeit.	Selbstsclaverei.

II. In Hinsicht auf mittelbare (niedere) Wirksamkeit.

1) Erhaltung der endlichen Natur (der vernunftlosen):

Selbstbelebung und Bethätigung.	Selbsterschlaffung, Einschläferung und Selbstmord.
Selbstentwickelung und Geschmeidigung — Kenntniſs.	Selbstverbuttung.
Selbsternährung und Pflege — Mässigkeit.	Selbstaufreibung — Unmässigkeit (Gefrässigkeit, Versoffenheit).
Selbstumkleidung — Reinlichkeit, Einfachheit und Züchtigkeit.	Selbstentblössung — Unreinlichkeit, Geschmaklosigkeit, Luxus.
Selbststärkung, Ergänzung und Erholung — Keusch-	Selbstschwächung durch Abdar-

Menschenpflichten.

Tugenden.	Laster.
Aufrichtigkeit, Ehrlichkeit, Redlichkeit — Verschwiegenheit und Zurükhaltung — Aufklärung, Erhaltung und Befestigung ihrer Ueberzeugungen.	treue — Verschlossenheit und Schwazhaftigkeit — Verfinsterung (Obscurantismus).
Weise und wohlwollende Benuzzung fremder Naturkräfte.	Miſsbrauch derselben.

II. In Hinsicht auf mittelbare Wirksamkeit.

1) Erhaltung der endlichen Natur.

Menschenbelebung.	Menschenaufreibung, Menschenmord.
Zucht oder physische Erziehung der neugebornen Menschen und Weltkenntnisse.	Verziehung und Verweichlichung, Verbannung Anderer.
Menschennährung und Pflege der Kinder etc.	Vernachlässigung Andrer.
Menschenbekleidung der Entblöſsten, Förderung der Wohlhabenheit.	Verleidung zum Aufwande.
Menschenstärkung der Gesunden und der Kranken.	Menschenschwächung.

Selbstpflichten.

Tugenden.	Laster.
heit.	bung und Verstümmelung, wie durch Verweichlichung und Unkeuschheit.
Erwerbung und Erweiterung des äussern Eigenthums.	Liederlichkeit und Verschwendung, Habsucht, Kargheit und eigentlicher Geiz.

2) Erregung der endlichen Natur.

Tugenden.	Laster.
Entwickelung und Leitung des Genuſsvermögens, reine Stimmung für den Reiz der Natur — Empfindsamkeit.	Abspannung oder Ueberspannung, Gefühllosigkeit und Gleichgültigkeit — Empfindelei.
Selbstgenuſs und Selbstbeseligung, Frohsinn und Heiterkeit, Gleichmuth und Heldenmuth.	Selbstquälerei, Laune, Miſsmuth und Kleinmuth, Freiheit und Verzweiflung.

Menschenpflichten.

Tugenden.	Laster.
Förderung der Industrie — Unterstüzzung der Armen und Waisen.	Verarmung, Kälte gegen gemeinnüzzige Anstalten.

2) Erregung der endlichen Natur.

Tugenden.	Laster.
Weise Nährung des fremden Genuſsvermögens, gesellige Annäherung und Befreundung — Berufswahl und Berufstreue — Herablassung, Gefälligkeit, Höflichkeit, Verträglichkeit, Versöhnlichkeit, Liebe, Freundschaft — Wohlthätigkeit — Dankbarkeit.	Unterdrückung desselben, Absonderung — Privatisiren — Berufsvernachlässigung — Ungefälligkeit, Rechthaberei, Unverträglichkeit, Partheigeist, Unversöhnlichkeit, Haſs und Feindschaft — Undankbarkeit.
Beseligung und Erheiterung Andrer, Schonung, Tröstung und Beruhigung, Erhaltung ihres guten Rufs — zum Besten kehren.	Selbstsucht, Verstimmung, Verleitung, Kränkung; Verhöhnung und Verläumdung, Ausspürungssucht und Horcherei, Verkleinerungssucht, Tadelsucht und Spottsucht.

Pflichten in Hinsicht auf die Gottheit.

Demuth und Ergebung.
Andacht und Gebet.
Vertrauen und Hofnung.

Pflichten-Lehre.

Das Erhabene, was wir in schwacher Menschensprache durch Vernunft bezeichnen, bleibt die oberste Kraft der Natur, doch auch die höchste Gesezgeberin im Reiche der Freiheit. Die allgemeinste und höchste Grundtugend bleibt immer: unbedingte Schäzzung der Vernunft durch das selbstthätige Aufstreben aller Geister zu einer übersinnlichen und unendlichen Welt. Eng verbunden mit dieser Tugend erscheint die unbedingte Achtung für jedes Vernunftwesen; denn innig schlieſst sich das Streben an die Lebendigen Alle an, in denen sich jene Regel des unendlichen Alls ausdrükte.

In verschiedenen, engern und weitern Kreisen, zieht sich das Handeln bis zu dem Höchsten hinauf, und welche Nothwendigkeit wäre für jeden zunächst dringender; welches Handeln läge uns näher als vorerst das Handeln der Geister in der endlichen Welt, aus der wir uns nie ganz im Leben verlieren können, und das daraus hervorgehende pflichtmässige Verhalten zur sinnlich-übersinnlichen Welt.

Selbstpflichten,
oder Handlungen auf das Vernunft-Ich.

Selbstpflichten sind eigentlich nicht Pflichten gegen uns (um unsertwillen), sondern auf uns und durch uns, oder Pflichten gegen die Vernunft in uns. Das Object machen wir eigentlich Selbst nicht als Selbst, sondern als Ich, als reine Intelligenz aus.

Was der Mensch sich selbst schuldig sey, das ist er keiner Neigung der Selbstliebe schuldig, vielmehr dem freien Bewuſstseyn seiner Würde.

Demnach ist die Grundlage aller Selbstpflichten die Pflicht der Selbstkenntniſs, durch welche alle Selbstwürdigung und Selbstschäzzung möglich ist. Von dieser ist auszugehen. Die Pflicht der Selbsterkenntniſs geht aber weniger auf das Können, oder auf vorübergehende Zustände als vielmehr 1) auf die Zwecke und das Wollen, mithin auf seine Kraft, bei thätiger Anwendung derselben, und 2) auf den Grad der Erreichung jener Zwecke, auf das, was man in seinem Innern geworden ist und schon mit diesem Maasse noch werden und durch sich selbst allein werden kann.

Um den Umfang der lezten moralischen Art der Selbsterkenntniſs zu übersehen, hat man auf das Pflichtmässige und Vollendete derselben zu sehen. Sie ist demnach 1) absichtlich, d. h. besonnen und mit dem Zwek sich nicht zu beruhigen, sondern zu höherer Kraft zu ermuntern; 2) unpartheiisch, d. i. ohne Vergleichung mit Schwächern; 3) allseitig, d. h. auf jede, auch verborgnere, innere Regung, auf leisere, obgleich unbedeutend scheinende Wünsche, die sich durch Nichtprüfung verstärken, und deren Aeusserung auf die ungünstige Gelegenheit hemmt. Dem der sich zu kennen strebt, ist Nichts gleichgültig.

Nur diese lezte Selbsterkenntniſs ist die Schwierigste; denn sie sezt 1) einen Grad der Aufmerksamkeit auf sich selbst voraus, welche die gewöhnliche Bequemlichkeitsliebe und äussere Zerstreuung hindert. Sie sezt 2) einen Muth voraus, welcher die Einsprüche der Eigenliebe verstummen läſst; so wie 3) eine Strenge, welche die Schmeichelei der Einfältigen, und die Schonung der Falschen zurükweiſst.

Die Selbstkenntniſs ist demnach möglich, 1) weil sie nothwendig ist. Ohne Bewuſstseyn unserer Kraft und unsres Rechts kann weder Gewissenhaftigkeit noch rüstige und fortschreitende Tugend möglich seyn. Die Selbsterkenntniſs ist 2) möglich, weil sie nüzlich erscheint, insofern man nemlich seinen wahren Beruf und immer neue Kräfte kennen lernt. Sie ist 3) möglich, weil sie durch Uebung, sich in kleinen Zwischenräumen zu sammeln, und das Gute in Andern aufzufinden erleichtert.

Die Selbstpflichten überhaupt zerfallen in eine doppelte Art. 1) Pflichten der Erhaltung seiner sinnlichen Natur. 2) Pflichten der Erhebung seiner sinnlichen und übersinnlichen Natur.

I. Selbstpflichten der Erhaltung seiner sinnlichen Natur. — Alle diese Pflichten können nur bedingte oder begränzte seyn, in so fern sie nemlich den Pflichten auf die übersinnliche Natur untergeordnet sind.

Die erste Classe dieser Selbstpflichten ist die bedingte Pflicht der Selbsterhaltung.

Selbsterhaltung.

Selbsterhaltung ist die Begünstigung der fortdauernden Entwickelung und Ausbildung alles dessen, was zu unserm sinnlichen Selbst gehört. Die Pflicht sich zu erhalten, hat ihren bestimmten Kreis; sie gilt nemlich nur so weit als die Erhebung und Erhaltung unsers bessern Selbst, oder die Verherrlichung der Vernunft-Würde in uns nicht gestört wird.

Wir sollen also allerdings leben, aber nicht blos um zu leben, sondern vielmehr, um höher, freier, nüzlicher zu leben. Mithin ist das Wirken in seinem Beruf, das freie Bekenntniſs anerkannter Wahrheit, die muthige Vertheidigung fremder Unschuld uns heiliger als das Leben.

Die Selbsterhaltung bleibt jedoch, troz jener Einschränkung, wirkliche Pflicht und zwar nicht um in leeren und thatlosen Wünschen uns selbst zu verlieren, auch nicht darum, weil zum Leben und Lebensgenuſs uns ein Naturtrieb dringt; denn auch ein lästiges Leben sollen wir erhalten: vielmehr aus dem weit erhabenen Grund, weil die Würde der Vernunft nicht anders dargestellt und thätig anerkannt werden kann; als durch lebendige Wesen.

Eine unmittelbare Folge jenes Erhaltungsgesezzes ist der Zuruf der Pflicht: Morde dich selbst nicht, d. h. unternimm Nichts, was, deinem eignen Bewuſstseyn nach, ohne höhere Nothwendigkeit dich einer Gefahr aussezt; beschleunige nicht den physischen Tod auf eine leichtsinnige Art, oder ohne höhere Nothwendigkeit.

Nun lassen sich folgende sehr verschiedene Thätigkeiten unterscheiden: 1) Freie Selbstaufopferung, d. h. ein besonnerer Entschluſs, eine Lebensgefahr für die Pflicht nicht zu scheuen. Diese Thätigkeit hat durchaus moralischen Charakter; denn das physische Leben wird verleugnet, um das Moralische zu erhalten. Gerade hier verräth sich der Triumph der Freiheit als Naturbesiegerin. Die Schranke dieser Thätigkeit liegt darin, daſs der Mensch sich nicht blos zum Mittel der Andern herabwürdige, oder auſs Ungewisse hin, sein Leben auſs Spiel sezze. 2) Selbstertödtung — Abstumpfung des sinnlichen Selbst — ist dagegen eine Beraubung eines Mittels zum Wirken in der Sinnenwelt. Dahin gehört das Absterben für diese Welt. 5) Zufällige Selbsttödtung, d. i. unabsichtliche und unbesinnliche Selbstentleibung. Hier kann die Schuld nur da anerkannt werden, wo der Leichtsinn im Spiel war; wo aber der Gebrauch der Vernunft versagt war (Wahnsinn), da hebt dies die Schuld auf; obgleich die im Ganzen besonnenen, aber in einem Anfall von Sinnlosigkeit das Leben zerstörenden Selbstmörder sich anders verhalten. 4) Eine muthwillige und langsame Selbstaufreibung mit verschiedenen Graden der Besonnenheit. Diese wird nur dann entschuldigt, wenn sie das einzige Mittel war, seinem Berufe und seiner Pflicht zu leben. 5) Willkührliche und absichtliche Selbstzerstörung ohne Noth aus kalter Reflexion, d. i. Selbstmord.

Bei dem Selbstmorde können zwei Grade unterschieden werden.

Er ist entweder im mildern Sinne ein Verdruſs und Unmuth über das Leben, welches er als einen Fluch ansieht.

Oder er ist im gröbern Sinne eine plözliche und gewaltsame Selbstzerstörung.

Wäre auch der Selbstmord der lezten Art minder gewohnlich unter uns als unter ehrgeizigen Republikanern, so zeigt sich dagegen der Verdruſs und Fluch des Lebens in einzelnen Momenten, der zu ihm führen kann, häufiger.

Um sich den Selbstmord zu erklären, welcher so stark gegen den natürlichen Lebenstrieb spricht, kann man eine allgemeine Quelle in der zu späten Selbstkenntniſs, und in dem Mangel an Selbstvertrauen finden. Es fehlt dem Selbstmörder an Muth zu sich selbst. Zwar scheint der Selbstmord als Gegensaz gegen den mächtigen Trieb des Lebens einen starken Heroismus und eine seltene Seelenstärke zu verrathen, und Selbstmörder könnten ihren Muth erheben. Allein dieser Muth ist nur scheinbar, nemlich ein roher Troz oder eine übertriebene Liebe zur Ruhe. Dagegen gibt es einen höhern Muth, welcher jenen überwiegt, den Muth, ein fast unerträgliches Leben dennoch zu dulden und mit Freiheit zu gebrauchen. Er aber fehlt dem Selbstmörder, den die Furcht gewöhnlich antreibt.

Der Selbstmord erscheint 1) als Schwäche der Furcht vor nahen oder fernen Leiden der Seele oder des Körpers. Dazu kommt 2) eine Schwäche des Geistes, die entweder in Schwärmerei oder in irgend einem Vorurtheile sichtbar wird.

Das Vorurtheil, als sey der Mensch jemals unfähig sittlich fortzustreben, wird durch die Gegengründe entkräftet: 1) daſs keine Stunde ohne die Möglichkeit sey etwas Gutes zu thun; 2) daſs ein künftiger Zustand, auf den wir uns etwas ersparen, uns völlig unbekannt sey; 3) daſs der Wille des Menschen, geistig zu leben, das niedere Leben voraussezt.

Das Pflichtwidrige des Selbstmordes liegt aber nicht in der Aufopferung des sinnlichen Lebens an sich, sondern in seiner Aufopferung für unsre Leidenschaft, in der willkührlichen Liebe zur Ruhe, mithin in der Herabwürdigung seiner selbst zu einem blossen Mittel.

Das Urtheil eines moralischen Menschen über einen bestimmten Selbstmörder, würde nur dann dem göttlichen Richter-Urtheil gleichen, wenn der Mensch bei dem unbesinnlichen Zeitpuncte der That die eigentliche tief verborgene Triebfeder erforschen könnte; als endliches Wesen hat er den Thäter nachsichtsvoll zu beurtheilen.

Kommen die Vorbauungsmittel in Betracht, so gilt hier der feste Vorsaz, zu verhindern, daſs keine

Anwandlung des Lebensüberdrusses durch irgend eine Nährung in herrschende Stimmung übergehe.

Unser physisches Leben darf uns allerdings nicht zu wenig dünken, doch auch nicht als das Höchste. Das Sittengesez verlangt nur, daſs auch das Werkzeug des physischen Lebens oder der Körper, in einer für ein höheres moralisches Leben angemessenen Verfassung erhalten werden solle.

Die Gesundheit des Körpers besteht in der reinsten, leichtesten Lebendigkeit und wahrsten, nicht üppigen Kraft. Nach dieser Gesundheit strebt der Mensch aus Achtung für den Geist, dessen ungestörte Entwickelung, reine Empfindung und Kraftäusserung von der Gesundheit des Körpers abhängt.

Daher entsteht das Gebot: Schäzze dein Leben. Schäzzen soll man also das Leben nicht sowohl als das Leben an sich, sondern weil es zu einer Person, und zu unserer Person gehört, weil in ihm die nothwendige Bedingung unsers Wirkens liegt. Hierzu gehört die Zufriedenheit mit unserm Leben als Pflicht gegen uns selbst, so wie vorzüglich eine Schäzzung desselben nach seinem wahren Werthe, bei dem wir in keiner Lage eigentlich wünschen dürfen zu sterben, was immer kindische Schwäche oder leidenschaftliche Schwärmerei voraussezt.

Ein zweiter Aufruf ist, seine Gesundheit zu fördern, oder seinen Körper in der reinsten Lebendigkeit zu erhalten, und dadurch moralische Brauchbarkeit durch Kraftgewinnung sich zu verschaffen. Denn auch die Gesundheit an sich, als sinnliches Wohlseyn, hat keinen innern Werth, wohl aber als Mittel der Pflichtübung, d. i. als Unterstüzzung der Vernunft-Wirksamkeit. Daher soll aus Achtung gegen den Geist in uns und seine Freiheit allein die Gesundheit gepflegt werden. Sie ist ihm die nothwendige Bedingung zur reinen Empfindung, zum wahren Gefühl, zur ungestörtern Stärke, zur freiern Anwendung des erkannten Guten. Wo der Körper reine Fülle, und wahre Kraft hat — was unsre nervenschwachen Zeitgenossen kaum ahnden — da ist der Körper dem Geist so wenig gefährlich, daſs er vielmehr die Ausschweifungen der Phantasie bändigen hilft. Und fast unglaublich ist, was der Mensch durch die Art von Nichtachtung der Reize des Körpers, in der Abhärtung, zu dessen Besten vermag.

Die Selbsterhaltung ist zwar an Mittel gebunden, welche die Lebenskraft sichern, und sowohl den Lebensunterhalt als den Lebensgenuſs umfassen. Doch auch hier ist auf diese nur als auf Mittel zu sehen, auch hier verräth sich der höhere sittliche Geist in ihrem Gebrauche. Der Genuſs der Nahrungsmittel kann an sich, wie für uns, unverhältniſsmässig seyn.

Diese Unmässigkeit übertreibt entweder die Wahl durch die Neigung nach ausgesuchten Nahrungsmitteln, d. i. Leckerhaftigkeit, zu der auch die ekle Wahl gehört, oder sie übertreibt das

Maas und die Menge der Lebensmittel, d. i. *Schwelgerei*. So sehr man vor der Unmässigkeit in den Extremen zurükschaudert, so hat doch der sittliche Mensch wirklich Ursache auf seiner Hut zu seyn, da sie keineswegs blos die thierische Sinnlichkeit des Rohsinns wilder Völker, sondern auch die Lust der verfeinerten und überfeinerten Menschen ausmacht. Denn nicht nur Gaumenlust steigt in einem verweichlichten Zeitalter, sondern es wird eine sogenannte Erhöhung der Lebensgeister oft von denen in Schuz genommen, welche mehr begeisterte Dichterphilosophen als nüchterne Weise heissen können.

Die Unmässigkeit erscheint aber 1) als *gefährlich*, theils für die Lebenskraft selbst, welche sie schwächt, theils für die Entwöhnung von Genüssen, die man sich leichter angewöhnt als abgewöhnt; 2) als *herabwürdigend*, denn sie schwächt das Bewuſstseyn, die Entschlossenheit, den Muth und die Kraft zum Handeln. Warum hielten sich ganze Nationen so lange in tiefer Barbarei? Man denke an die Sinesen, an berauschte Schamanen.

Desto mehr ist es Pflicht für den Menschen, daſs jeder *seine* Lebenskraft, die ihm zugetheilt ist, durch ein *ihr* angemeſsnes *Maas* von Lebensmitteln erhalte, d. h. *Mäſsigkeit* beweise. Der Mensch soll zwar alles geniessen *können*, was Leben fordert, er soll jedoch nur diejenigen und nur *so viele* Lebensmittel wählen, als zur Sicherung und angemessener Erhöhung seines Lebens nöthig sind. Diese Mässigkeit, welche nicht für den Genuſs, sondern für das Leben genieſst, ist *Pflicht*, damit der

Mensch seine ganze freie Kraft ungestört gebrauchen könne.

Der Mensch schüzt sich vor *Uebermaas*; 1) schon *vor* allem Genuſs, theils durch Entfernung reizender Gelegenheiten, theils durch den festen Vorsaz besonnener Mensch zu bleiben. 2) *Beim* Genuſs wird die stete Aufmerksamkeit auf sich selbst den Menschen auch seines Maasses nicht vergessen lassen. 3) *Nach* dem Genuſs wird die Rüksicht der Lebensmittel uns über uns selbst belehren, wozu eine *absichtliche* Versagung noch kommen muſs.

Die *Mässigung* macht nicht ein blosses Halten im Gleichgewicht aus (denn wir sollen nicht der Spielball einer künstlichen Woge seyn), sondern die ausgedehntere höhere Gewalt, über seine sinnlichen Gefühle und Neigungen. Es darf der Mensch geniessen; doch nur um zu leben. *Genuſs ist daher den Tugendhaften nie Zwek, nur Mittel*, nicht wegen der seligen Folgen der Enthaltung (was ein Zufälliges wäre), sondern als Mittel zu freier Besonnenheit.

Der Mensch wird also 1) nicht zum Geniessen geboren, vielmehr schränken höhere Kräfte seine *Genuſsfähigkeiten* ein. 2) Der Genuſs ist nicht immer *möglich*, nicht in des Menschen Gewalt, weil er vom Zufall abhängt. 3) Der blosse Genuſs, auch der geistvollste bleibt *leer* und unbefriedigt; insofern er nie das Herz ganz ausfüllt. 4) Der blosse Genuſs an sich ist etwas *Erniedrigendes*;

denn er sezt uns dem Thiere gleich, macht uns abhängig und sclavisch.

Demnach hat der Vernünftige den Genuſs sich möglichst entbehrlich zu machen durch zwei Hauptmittel: 1) durch Strenge bei dem Reize der blossen Lust; 2) durch regelmässige und angestrengte Wirksamkeit.

Eine zweite Mässigung verräth sich bei den oft überraschenden Affecten. Gegen sie und ihre Herrschaft wafnet theils Bezähmung seiner Phantasie, theils Erhaltung seiner Fassung und Besonnenheit.

Eine dritte Mässigung der Begierden und Leidenschaften verräth sich in der Abziehung von den Gegenständen derselben, in der Erinnerung an ihre Unzuverlässigkeit, in der Zuflucht zu uns selbst.

Die Nothwendigkeit angemessener Umgebungen

beruht auf der Art der Kleidung, der Wohnung, der Ausschmückung und Anwendung der äussern Hülfsmittel unserer Wirksamkeit.

Wir sind diese angenehmen Umgebungen schuldig nicht blos der Reinlichkeit und Gesundheit, nicht blos dem äussern Anstande, sondern vorzüglich der Achtung gegen die ordnende Vernunft, welche einen entsprechenden, harmonischen Ausdruk des Innern fordert. Das zarte Gefühl des Schiklichen wird verlezt durch die Freistellung für den Anblik jedes Menschen; die blos thierischen Theile erscheinen dem roh, für den die reine Schönheit Werth hat. Dieser Rüksicht ist die für die Gesundheit untergeordnet.

Man braucht bei diesem Theile der Pflicht der Selbsterhaltung nicht einmal von dem Factum auszugehen, daſs es wenige ganz unbedekte und nakte Völkerschaften gab, daſs, wenn es ihrer gab, doch mit dem Fortschritt zur Civilisation das Bedürfniſs der Bedeckung eben so stieg. Die alte Sage lieſs es sogar schon in dem paradiesischen Park von Eden entstehen. — Wir können vielmehr von der Pflicht ausgehen: der Mensch soll sich bekleiden. Allein es nimmt die Moral zugleich die Art der Bekleidung in Anspruch und lehrt es einsehen, daſs es Sache des Gewissens werden müsse, von Miſsbräuchen in dieser Hinsicht sich zu entfernen.

So soll die Kleidung 1) unsrer Gesundheit gemäſs eingerichtet seyn, mithin allen Theilen zwekmassige Bedeckung geben, welche derselben bedürfen, und dadurch den Grad der Wärme erhalten, den sie nöthig haben zu verschiedenen Zeiten.

Sie soll 2) jede Verlezzung der reinen Schönheit vermeiden, und daher der Reinlichkeit entsprechen. Reinlichkeit vermeidet alle widrigen Eindrücke des Ekels in Andern. Sie ist weiter ausgedehnt als es scheint, und nicht blos auf Absonderung aller Flecken vom Körper und von Kleidung, sondern auch von allen Werkzeugen unsrer Thätigkeit, von allen unsern Arbeiten, von Wohnungen; sie muſs ihre freundliche Aussenseite auch über die alltäglichsten Aeusserungen und alle Handlungen verbreiten.

Der Mensch ist dazu verpflichtet; — dies sah man längst ein. Nicht nur hielten die Religionsstifter auf oft unzählige Körperreinigungen, nicht nur waren manche der alten Priester ein Muster der Reinlichkeit; sondern es ist die innige Verwandtschaft der äussern Reinlichkeit und der innern Reinigkeit überhaupt nicht zu verkennen. Jedes Laster sezt eine gewisse Hinwegsezzung über den moralischen Ekel voraus.

Den Hauptverpflichtungsgrund aber finden wir in der Erhaltung seiner Natur durch einen harmonischen äussern Ausdruk des Innern. Der gute Mensch trägt seine innere Harmonie auch auf sein Aeusseres über, und wie er seinen innern Sinn für Ordnung durch Handeln bewährt, so verbreitet er sie auch über seine äussern Umgebungen, und sie strahlen ihm sein Inneres zurük. Es ist Achtung gegen die ordnende Vernunft, dem Aeussern ein natürliches und anständiges Gepräge aufzudrücken, und eine unbeflekte Phantasie, ein geordnetes Gemüth auch äusserlich einfach anzukündigen. Immer sind daher die Quellen der Unreinlichkeit unsittlich. Seyen es nun Vorurtheile, wie z. B. als ob die sogenannte Natürlichkeit (die aber oft Unnatur ist) schön sey, oder als ob Armuth nicht mit Reinlichkeit bestehen könne — oder sey es Zerstreuung und Sorglosigkeit wie bei manchem sogenannten Genie oder lebhaften Kopfe, oder ein pedantischer Eigensinn, der nichts für wichtig hält, oder eine Affectation, die sich auszeichnen will, oder endlich wirkliche Liederlichkeit, die immer den Schmuz mit der Verleugnung ihrer Würde behält.

Die Gränzen dieser Pflicht ergeben sich von selbst.

1) Die äussere Reinlichkeit soll nicht unbedingt geschäzt, sondern der innern Reinigkeit des Gemüths immer untergeordnet werden (so wie niemals die Unordnung in seinen Umgebungen als das Zeichen eines gelehrten Mannes angesehen werden darf).

2) Das Uebermaas ist auch hier vernunftwidrig. Hier entsteht die Frage, wiefern sich dieses Maas bestimmen lasse und wiefern Schmuk, ob Puz, ob Pracht gerechtfertigt werden könne.

Die Ausschmückung der äussern Umgebungen geschieht nicht in dem gehörigen Maasse, wenn der Luxus als Aufwand und Prachtliebe erscheint, d. h. wenn er ein üppiger ausschweifender Aufwand ist.

Aufwand überhaupt nennen wir Verwendung eines (grössern oder geringern) Theils seines innern oder äussern Vermögens zur Befriedigung zufälliger (nicht nothwendiger) und verfeinerter (nicht natürlicher) Bedürfnisse des (niedern oder höhern) Wohlseyns. Luxuriös ist daher nicht derjenige, welcher alle nothwendigen Bedürfnisse seines Standes, sondern, welcher zugleich die Zufalligen befriedigt, wobei vorausgesezt wird, dafs es dem Subject zu einem Bedürfnisse, mithin zu einem an sich nicht nothwendigen geworden ist. Immer muſs daher beim Luxus (*luxus* von *luxare*) ein Hinausgehen über die allgemeinen physischen und nothwendigen Bedürfnisse vorausgesezt werden. Daher ist Pracht nicht ein nothwendiges Merkmal des Luxus, — Prachtliebe nur eine Art oder Ausschweifung desselben. Selbst Diogenes im Fasse konnte Luxus treiben, da er noch wenig bedurfte; so der Puz roher Völker; welche noch wenig Auszeichnungen unter sich haben. Wiederum ist auch der noch luxuriös, welcher auf geistige Bedürfnisse, die verhältniſsmässig entbehrlich sind, zu viel Zeit wendet. — Auch jeder Kraftaufwand ohne dringende äussere Noth gehört hieher.

Der Luxus geht also nicht unmittelbar auf natürliche Bedürfnisse: — das lallende Kind kann ihn nicht äussern; dagegen zeigt er sich schon früh, d. i. sogleich, als irgend ein natürliches Bedürfniſs ausgezeichneter genährt wird, z. B. bei der natürlichen Empfindsamkeit des Mädchens, oder seinem Verschönerungsstreben fremder Gegenstände — im Puz der Puppe. Bei dem Knaben weniger, allenfalls in seiner Kraftäusserung — in militärischen Auszeichnungen.

Die verschiedenen Richtungen, welche der Luxus einschlägt, sind: 1) in sinnlichen Geschmaks- Geruchs-Empfindungen (bis zur Leckerhaftigkeit, von dem natürlichen Zartgefühl bis zur Delicatesse); 2) in Bedeckung, Kleidung, Puz (bis zur Modesucht); 3) in Wohnung (Bauen, Hausrath, Werkzeuge seines Geschäfts, Bibliothek); 4) im Geniessen (des Vielen, des Mannichfaltigen, des Abwechselnden — Hören, Lesen).

Schon hieraus erhellt, daſs der Luxus ein Verhältniſsbegrif — und ein Mittelgut sey; daſs der Aufwand immer beziehungsweise zu verstehen. Es kann daher nie von dem Luxus im Allgemeinen, sondern von besondern Arten und Graden desselben die Rede seyn. Er ist ein relativer Begrif, denn 1) ändert sich das Bedürfniſs nach Graden der subjectiven Nothwendigkeit, im Gegensaz gegen Wohlleben und Bequemlichkeit, sinnlichen und artistischen Geschmak, sehr ab bei einzelnen Menschen, Lebensarten, Bildungsstufen und Völkern. 2) Er hat seine Grade und Gränzen. Diese Gränzen sind aber nicht völlig unbestimmbar.

Des Luxus Werth ist ein bedingter, wie sein Begrif ein relativer. Die Urquelle zeigt sich auch hier unschuldig im Naturtrieb der Erweiterung; und insofern ist er unvermeidlich im Gefolge der verfeinerten Sinnlichkeit des gewekten Schönheitssinnes der menschlichen Betriebsamkeit und des Wetteifers.

Daſs er unsittlich werden kann, erhellt schon daraus, daſs er ein Mittelgut, und als solches dem Miſsbrauche unterworfen ist.

Dieser Miſsbrauch verräth sich freilich oft genug in der Uebertreibung aller Art. Unsittlich ist also der ausschweifende Aufwand. Dieser hält

1) entweder nicht Schranken in dem Streben. — Das Streben geht zu weit, geht über die Gränzen seines Vermögens, seines Berufs, seines

Standes hinaus: — das Streben wird zu stark und heftig, es wird Hang und Sucht, z. B. Glanzsucht, Repräsentationsstreben, Titelsucht, Modesucht; — es nährt andre Begierden und ganz besonders die Eitelkeit, und gibt leicht Anlaſs zu immer grössern Unordnungen und Ausschweifungen. Die Folgen davon erstrecken sich weithin, bis auf die gehemmte Bevölkerung und das Sinken des Staats.

2) Oder er hält nicht die gehörige Gränze in der Beurtheilung, in der Auswahl. — Das blosse Mittel wird als Zwek geschäzt; — der Ausschmükkung seiner Umgebungen wird ein grösserer Werth beigelegt als ihr zukommt. Welche Sophistereien verderben hier die Gesinnung!

3) Oder er hält nicht das gehörige Maas im Genuſs — Der Aufwand wird Ueppigkeit, ja Schwelgerei; — das zufällige Bedürfniſs wird zum nothwendigen, und es zeigen sich früher oder später, in grösserm oder geringerm Umfange alle die schädlichen Folgen jeder Ausschweifung, der Verlust an Leben, an Vermögen, an Zeit, an Familienglük, an häuslichem Sinn.

Das Unsittliche dieser Ueppigkeit können wir in nichts Tiefern finden, als in der mehr oder minder gehemmten (ruhigen, besonnenen und starken) Sammlung des Gemüths für die Erhaltung einer ächten Grösse, seiner wahren Würde.

Die wahre Würde hat einen Sinn für innere, ächte Grösse, nicht für falschen Glanz, sie will rein seyn, nicht scheinen, nicht viel schimmern, noch weniger blenden. Es steht unter der Würde des Menschen, einen Geschmak an Kleinigkeiten zu nähren, der das Gemüth in beständiger Zerstreuung erhält und aus sich selbst herausführt. Wer sich selbst nur in einem so übertriebenen Aufwandsstreben gefallen kann, wen die einfache schlichte Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse anekelt, wer erkünstelte Bedürfnisse auf Kosten der höhern und nothwendigen befriedigt, wer nur sein Wohlseyn ohne fremdes Wohlthun bezwekt, der ist kein edler Mensch, aber eben darum auch kein freier.

Doch der Luxus zeigt auch eine Gränze der wirklichen Moralität. Dabei ist aber nicht die Frage: Wie man dem Luxus den schädlichen Einfluſs benehme? Oder wiefern die Unsittlichkeit nothwendig mit ihm verbunden sey? noch auch: wiefern gewisse Scheintugenden mit ihm bestehen können? — sondern es ist um eine sittliche Beurtheilung des Aufwandes zu thun als Handlung, sey es in denen, die ihn suchen, oder die ihn durch Luxuserfindungen, Waare etc. befördern, oder die ihn blos nachahmen. Was sind die rechtmässigen Schranken, in denen der Mensch auch da noch frei und gut bleibt, wo er Aufwand macht? Soll der Aufwand als wirkliche Tugend bestehen können, so muſs er als ein Nothwendiges bestehen. Die Rechtfertigungsgründe können nicht zufällige Entschuldigungen ausmachen, z. B daſs der Luxus an dem schönen Geschlechte entschuldbarer scheine, da dessen Naturbestimmung sey, durch Schönheit zu gefallen, — daſs durch die Erfindungen des Luxus der menschliche Geist erweitert werde (da er doch nicht der Sinnlichkeit dienen soll), — daſs durch den Vertrieb der luxuriösen Waare der Handel und der Unterhalt vieler Menschen befördert werde (da dieser zufällige Vortheil der Ernährung nicht auf Unkosten der höhern Selbstpflicht gegen unsre Würde begünstigt werden kann).

Die Nothwendigkeit, unter welcher der Aufwand steht, ist entweder eine Aeussere. Nicht selten, auf gewissen Bildungsstufen, in gewissen Fällen ist er unvermeidlich, so besonders bei der steigenden Civilisation und den verwickeltern Einrichtungen der Gesellschaft. Er trat überall ein, sobald der Ackerbau, der Handel, die Künste blühten, so bald Ungleichheit des Eigenthums entstanden war. Wenn ein Völker-Regent in seinen nahen Verhältnissen den Wiederschein seines höhern Postens und seines erhabenen Ranges ausdrükte, ohne dabei seiner Sinnlichkeit zu huldigen, so ist dies von seiner Person unzertrennlich. — Oder es ist die Nothwendigkeit eine Innere. Da gilt der Aufwand, der unserm Beruf angemessen ist, als Mittel unsere Würde sichtbarer und nachdruksvoller zu behaupten, und die Umgebungen unserm innern und äussern Vermögen angemessen seyn zu lassen. Dabei aber wird vorausgesezt, daſs der Aufwand nicht den Geschmak verderbe. Er sey stets ästhetische Darstellung der innern Würde und ertheile dem Leben des Mächtigen Grazie und Einfluſs auf das Ganze. So unterscheidet sich der edlere Geist des Aufwandes durch die Angabe des Zweks und durch die Angemessenheit an unsre innere und äussere Kraft. Daher wirkt man auch dem Hange nach erkünsteltem Scheinglanz (entgegengesezt dem wahren Anstand) durch den festen Vorsaz entgegen, auf seine wahre innere Würde vor Allem zu halten.

Mode.

Mode wird hier oft als ein Princip des Handelns befolgt, dessen Macht in einem Grade anerkannt wird, daſs man sogar von Tyrannei spricht. Sie ist die von der Zeit abhängige Regel für das Herrschende des Anständigen in Kleinigkeiten (bei theoretischer wie bei praktischer Rüksicht), nicht eben für das Schöne, noch für das Nüzliche.

Der Trieb nach Thätigkeit erzeugt die abgeleitete Neigung zur Veränderung und diese die Mode. Daher sind theils träge, theils ernste Menschen weniger für den Wechsel der Mode als Nationen mit leichter Beweglichkeit und von lebhafter und erfinderischer Phantasie.

Es ist die Mode unsittlich als blosse Regel, überdies als zufällige Local-Regel, — als ein Gesez, und überdies als ein allgemein gültiges Gesez. Wer sich ihrer Herrschaft irgendwo blind überläſst, der wird Sclave einer Tyrannin, dessen Freiheit, dessen eigne Denkkraft wird beschränkt. Daher kann ein vernünftiger Mensch nie sehr modisch seyn, am wenigsten um es zu seyn. Er müſste zu grosse Aufmerksamkeit auf Kleinigkeiten wenden und einen Hang zu ihnen hegen; er müſste seinem Berufe die Zeit und, was noch mehr sagen will, die Unbefangenheit rauben, deren Aufopferung das Nachgehen nach den Veränderungen der Mode fordert. Er müſste sogar nicht selten seinen Geschmak für das Schöne aufopfern, wenn er die schwache Nachgiebigkeit hätte, sie immer schön zu finden. Auch verräth die Triebfeder der Gesellschaft Schwäche. Nicht die herrschende Meinung, sondern das eigne Bewuſstseyn des Vernunftspruches bestimmt das, was gut ist. Dagegen erregen theils die Abwechselungen der Mode, theils die Anhänglichkeit an ihre Vorschriften, Leidenschaften, nähren den Leichtsinn und veranlassen eine unrichtige Schäzzung des Menschenwerths.

Sittlich ist die Befolgung der Mode aus Rücksicht auf den höhern Geist einer sittlich fortschreitenden Thätigkeit. Es wird jedoch der Grundsaz der Veränderung, durch die ruhig besonnene Wahl geleitet, welche kein neues als solches annimmt, und kein altes als solches zu langsam ablegt, vielmehr nach dem vollständigsten Ausdruk unserer Persönlichkeit strebt. Es ist schon unter den feinern Menschen eine Maxime, daſs nicht jede Mode Jedem stehe; darin aber liegt schon Angemessenheit an eine Persönlichkeit. Daher muſs man Freiheit in den Moden wünschen, dem Manirirten und Etiquetmässigen entgegengesezt.

Von dieser Seite sollten uns die Moden sogar ehrwürdig werden — nemlich als fortwährende Keime der Perfectibilität der Menschen bei aller ihrer trägen Anhänglichkeit an Gewohnheiten. So wird der Geist der Sittlichkeit selbst ein Geist der steten Veränderung zum Bessern und dadurch auch zur harmonischen Verschönerung. Diesen Geist der Biegsamkeit in sich zu erhalten, ist eben so Pflicht gegen uns als es Pflicht gegen die allgemeine Vernunft ist, den Geist der Veränderung der Menschen zu einem Geist der Verschönerung zu erheben, mithin ihn zu vereinfachen in seinem Aufstreben. Besonnen aber bleibe stets die Annahme und Wahl der Mode; denn die fortgehende Gewohnheit, welche wir also bezeichnen, kann nur darum die äussern Sitten regieren, damit Vernunft und ihre vorzügliche Anstrengung für das Grosse übrig und geltend bleibe. Das blosse Modische kömmt blos auf den gesellschaftlichen Umgang hinaus und das blinde Mitmachen der Mode steht weit unter dem stillfortschreitenden Anschliessen an den sich als vernünftig bewährenden Geist der Zeit. Wer sich daher in diesem Puncte noch nicht mit seiner eignen Vernunft recht fest weiſs, der schliesse sich wenigstens an die Gewohnheiten der Vernünftigern an.

Selbststärkung.

Der Mensch soll die Natur so verwalten, daſs er sie nicht blos erhalte, nicht blos verändere, sondern auch erhöhe und erweitere. Ehe aber bestimmt werde, was hier Pflicht sey, ist vorauszuschicken, was zu dieser Stärkung und Gewandheit gehöre. In ihr finden wir

1) allgemeine harmonische Erhebung der rohen physischen Anlage zur wahren Kraft und Uebung der Kraft. Wie lang schlummerten so viele physische Kräfte des Menschen, bevor der Geist ihnen Entwiklung gab! Wie viele sind wieder entschlummert, die sonst in der Menschheit erwacht waren,

und welche theils die Schranken der Convenienz eindämmen und abstumpfen, theils eine überzeitigte intellectuelle Bildung hemmt. Die körperlichen Anlagen des Gehens, Steigens, Laufens, Springens, Tragens, Ringens, Schwimmens und Bewegens etc. muſste erst die neuere künstliche Gymnastik wieder in den Kreis der körperlichen Erziehung ziehen. Noch immer aber halten Bande aus unnöthiger Furcht schon das Kind gefesselt, und von der Gewöhnung an ein anderes Element als die Stubenluft nur zu sehr zurük. Das ängstliche Warnen der Kinder vor jedem Wagstük gehört eben dahin.

Allein die Erhebung ward als eine harmonische bestimmt, d. i. also angemessen, theils an die jedesmalige Kraft des Kindes (daher über ihre Bewegungen ein Lehrer wachen kann), theils an die einzelnen Theile des Körpers, theils an die Kräfte des Geistes, da körperliche Uebungen freilich nicht der einzige Zwek der menschlichen Erziehung sind.

2) Erleichterung der Gewandheit, d. i. Vermittelung einer zwekmässigen Richtung der entbundenen Körperkraft.

Hier beginnt die Erleichterung der Herrschaft des Geistes, und sein Ausdruk in menschlichen Kunstfertigkeiten sowohl als höhern Geschiklichkeiten, — Schreiben, Tanzen, körperlicher Gelenkigkeit und Anstand.

Schon die psychologischen und sittlichen Folgen der unterlaſsnen Ausarbeitung und Stählung der Körperkraft machen die pflichtmässige Uebung wichtig. Der Mensch aber ist verpflichtet, seine Kräfte auszubilden, weil die allseitige Vervollkommnung von ihm als vernünftigem Wesen gefordert wird.

Da diese Pflicht an sich noch nicht den Grad angibt und Neigung und Umstände neue Bestimmungen herbeiführen, so ist sie selbst immer höhern Pflichten unterzuordnen. Daher kann man mit gewissen Graden von Kraft schon zufrieden seyn. Diese Zufriedenheit kann statt finden, wenn sie von der Vernunft gebilligt wird; auch darf die Abhärtung nicht zu weit gehen.

So läſst sich die Sittlichkeit des Tanzes beurtheilen. Was die ältesten Tänze betrift, so waren sie bekanntlich sogar durch eine religiöse Weihe ausgezeichnet und ein Theil des Gottesdienstes. Allein durch diese Weihe wurden sie nicht zugleich sittlich. Sie waren dort der Ausdruk einer wilden Begeisterung der Sagen von ihren Göttern, und gingen nachher in das Ausdrukslose über. Sie waren also nur so lange sittlich, als das Zeichen einer ehrfurchtsvollen oder denkbaren Gesinnung gegen die wohlthätigen Götter in ihnen lag.

Die neuern Tänze sollen, — wenigstens der Theorie nach — ein Werk der schönen Kunst seyn. Waren sie dies wirklich, so konnten die Alten sie schon mit Recht als Bildungsmittel des körperlichen Anstandes nennen. Als freie schöne Körperbewegung, welche schon bei unsern Lehrern der Kunst mehr wahren Kunstsinn und geläuterten Geschmak voraussezte, sind sie daher an sich so wenig unerlaubt, als insofern sie Ausdruk froher Geselligkeit sind.

Doch in beiden Hinsichten gibt es Schranken. In Hinsicht auf körperlichen Anstand ist die Gränze, auf welche jeder Verständige, ja jeder Freund des wahren Schönen von selbst kommt, daſs die Bewegung des Körpers keine rohe Wildheit sey. In Hinsicht auf geselliges Vermögen darf sie nie zur Leidenschaft, oder durch Unmässigkeit der Gesundheit nachtheilig werden.

Zu jener Gewandheit gehört aber auch die nur zu wenig gekannte Pflicht

der freien Herrschaft über den Körper überhaupt.

Seltsam rechnet man nicht selten dahin, was in der That nur Miſsbrauch der rechtmässigen Obergewalt über das Organ heissen kann. Diese usurpirte Herrschaft, die man den Despotismus des Eigensinns nennen könnte, zeigt sich ausser der übertriebenen und abstumpfenden Abhärtung — in willkührlichen Zumuthungen in den ihm bald entzogenen bald aufgedrungenen Unterhaltungsmitteln aller Art und übermässiger Anstrengung des Geistes — ferner in dem Treiben ungewöhnlicher Künste, welche von den Fertigkeiten in den Bewegungen minder beweglicher Theile des Körpers, bis zu den gefahrlichsten, ja bis zu den unnatürlichsten und abscheulichsten Verrenkungen gehen. Auch die wilde Gewalt der Leidenschaften über den Körper ist nicht die freie, die hier vorausgesezt wird.

Vielmehr rechnen wir dahin überhaupt — nicht blinde Uebermacht, sondern kräftiges Gegengewicht, besonnene Obergewalt.

Zergliedern wir dies, so liegt darinnen:

1) selbstständige und naturgemässe Leitung der gesammten Entwiklung und Ausbildung. Dazu gehört nicht blos die negative Verhütung alles dessen, was des Menschen natürliche Beweglichkeit hemmen kann, sondern auch positive Stärkung desselben, die so wenig jener Obergewalt des Geistes schadet, daſs sie sie sogar begünstigt. Grade wo der Körper träge, schwach und schwerfällig ist, da despotisirt er am meisten. Nur die wahre Ausbildung benimmt ihm erst die überall hindernde Unbeholfenheit und Plumpheit. Wie sehr unsre Convenienzen aber dagegen verstossen, ist bekannt. Entweder hält man die vorhandene Anlage für zu unbedeutend (z. B. die gleiche Gewöhnung beider Hände und selbst der Fuſszehen, die Gewöhnung an grosse Tiefen ohne Schwindel). Oder man hält sie für unmöglich; dies namentlich bei Naturmängeln, die man für unverbesserlich hält. Allein nicht nur kann auch der Häſsliche durch den Ausdruk von Sanftheit oder Geist sich verschönern, auch Fehler der Sprachorgane lassen sich verbessern.

2) Freie Beschränkung der gewöhnlichern Bedürfnisse, — eine Geschmeidigung des Körpers, durch welche er der Seele auch dann Folge leisten kann, wenn ihm nicht Alles zu Theil wird, was seine Thätigkeit erleichtern kann. Gewöhnung also an Hunger und Durst, an Wachen und mühsame Bewegung. Daſs dies der Mensch kann, dies kann jedes lallende Kind den Menschen lehren.

3) Besiegung der Empfindlichkeit und Reizbarkeit des Körpers und ihrer Aeusserung des Menschen, Wille ist kein Reiz, sondern ein Reizverminderer. Er soll sich also auch bei sinnlichem Schmerz so zu behaupten wissen, daſs er das Recht, den Körper zu regieren, nie aufgebe, sich auch nicht durch ängstliche Sorge für die Gesundheit zurükhalten lasse. Dahin gehört auch das Wachen über den äussern Ausdruk des Innern. Der Geist muſs vermögen, von seinen Gefühlen und Neigungen nicht mehr durch den Körper ausbrechen zu lassen, als es für die Pflichterfüllung nöthig ist.

Der Verpflichtungsgrund ist: die Vernunft bedarf zu ihrer Wirksamkeit eines Organs der Sinnlichkeit, aber auch nur eines Organs. Dieses Organ muſs also eine solche Beweglichkeit und Stimmung erhalten, daſs seine Unbehülflichkeit nicht die Wirksamkeit des Geistes störe, noch weniger ihn zum Sclaven erniedrige. Die zufälligen, obschon unleugbar guten Folgen der leichtern Ertragung der Krankheiten und der Genesung, sind Nebengründe.

Da der Körper ein Theil von uns ist, so trift eine Herrschaft über den Körper mit der Selbstbeherrschung oder mit der Besiegung der Sinnlichkeit zusammen. Unter diesem Gesichtspunct ist daher die sittliche Beurtheilung andrer Selbstpflichten erleichtert.

Schaamhaftigkeit und Keuschheit.

Die Pflichten der Schaamhaftigkeit und Keuschheit sind innig vereint, und sie lassen sich unter diesem Gesichtspuncte abhandeln, da sie sonst als Angelegenheit des Geschlechts auf die Pflichten gegen das Geschlecht, mithin gegen Andre betrachtet werden. Sie sind aber um so mehr als Selbstpflichten zu betrachten, da einem sinnlichen Menschen und einem verzärtelten Zeitalter Nichts dem Menschen selbst so sehr Ueberspannung, und so sehr Gewalt anzuthun scheint, als diese Pflicht.

Wie noch die Reinheit des Herzens mit dieser Tugend zusammenhänge, kann schon eine Zergliederung ihrer feinen Verwandtschaften zeigen.

Des Menschen inneres Leben wird leicht gerührt durch ein doppeltes tief eingehendes unangenehmes Gefühl bei der Wahrnehmung von einem nahen Uebel. Es wird gerührt entweder von einer gefährlichen Sache, selbst in der Einsamkeit; dies ist die thierische Scheu, welche sich bei dem Menschen zur Ehrfurcht verklärt. Oder es tritt das Gefühl vor Menschen ein, deren miſsbilligendes oder verächtliches Urtheil über eigne Unvollkommenheit und moralische Schwäche uns in Verlegenheit und Verwirrung sezt; dies ist das holde und zarte Gefühl der Schaam, das Bewuſstseyn, daſs man über eigne Handlungen das Urtheil des Höhern zu scheuen habe.

Dieser Instinct der zartesten Achtsamkeit vor dem Richterstuhle der Welt gleicht einem Schrek, der den Menschen erröthen macht.

Die Schaam entwickelt sich also bei der ersten Erfahrung von einer innern Verlezzung. Sie ist entweder übertrieben als Blödigkeit, oder verkünstelt als Sprödigkeit, oder völlig unentwickelt als Unverschämtheit. Ihre herrliche Zartheit erscheint nur in der Schaamhaftigkeit der Jugend, und in der Ehrbarkeit des Alters.

Die zarte Schaamhaftigkeit zeigt sich durch mehrere Arten von Selbstbeherrschung, 1) durch Züchtigkeit, d. i. durch weise Beschränkung des ausschweifendsten Seelenvermögens. In der Phantasie nemlich hat jede Zweideutigkeit ihren Siz und jede Empfindelei ihre Nahrung. Das Unzüchtige in Handlung und Gespräch, in Blik und Gebehrde ist Ausdruk der unreinen innern Bilder, die das Herz vergiften. Wie oft die Gesezze des reinen Schönen in dieser Hinsicht noch in gepriesenen erotischen Gedichten verlezt werden, hat eine reine Geschmakslehre zu beweisen.

Die Schaamhaftigkeit zeigt sich 2) durch Enthaltsamkeit, d. i. durch Beschränkung der zu starken Begierde, nicht durch Ausrottung derselben. Die wahre Enthaltsamkeit durchdringt eine Scheu vor jedem Uebermaasse, und der lebendige Gedanke, daſs die erste, obgleich sehr mässige Nachgiebigkeit gegen die Begierde ihren Reiz verstärke.

3) Durch Keuschheit, d. i. die zarte Bewahrung einer reinmenschlichen unbeflekten Neigung, einer arglosen Unbefangenheit des Geistes, einer reinen Unschuld der Gesinnungen.

Keusch ist noch nicht derjenige, der seine Begierden nicht in äussere Handlungen ausbrechen

läſst, wer nichts Unzüchtiges thut, sondern der, welcher sie bereits in der Entstehung unterdrükt, mithin auch jede Neigung zur Menschengattung überhaupt, wie zu einem Geschlecht derselben insbesondere so zu beschränken weiſs, daſs sie von den Schranken der innern Heiligkeit umschlossen werden. In dem Keuschen liegt also die zarteste Scheu vor Berührung des Unheiligen, doch nicht des Aeussern, sondern des Innern, mithin vor jeder Entweihung. Sie kündigt sich schon in der Enthaltsamkeit an, und war es auch ein unnatürliches Vorurtheil, daſs die Keuschheit auf einer völligen Enthaltung vom Ehestande, ja sogar in einer gewaltsamen Ausrottung des Zeugungstriebes beruhe, so lag dennoch etwas Wahres in dem uralten Glauben, daſs die Bewahrung einer unbeflekten Jungfrauschaft einen Grad der Heiligkeit ertheile. Der höhere Geist der Keuschheit ist aber nichts anders als die innere Unbeflektheit der Neigung — die innere Reinigkeit des Gemüths; daher man eigentlich nicht von Keuschheit des Körpers, sondern nur von Keuschheit des Herzens sprechen kann. Ihren hohen Namen verdient einzig jene arglose und anspruchlose Unbefangenheit, jene höhere Weihe des Gemüths, in welcher keine sinnliche Begierde und am wenigsten die des Geschlechts über ihre Schranken tritt, noch unruhig sich aufregt. Das Herz bewahrt jenes Bedürfniſs tiefer, unendlicher Liebe. Diese Gesinnung aber ist insofern mit der Unschuld der Kinder vergleichbar, als die stärkere sinnliche Begierde nie zum vollen Erwachen kommt, als man sich ihren Wunsch nie mit behaglicher Zustimmung gesteht. Eben daher zeigt sich die Keuschheit des Herzens auch in Keuschheit der Gedanken. Ein Mensch, der seine Keuschheit bewahrt, bewahrt zugleich die Unbefangenheit seines Geistes; sie ordnet den Naturtrieb, auch da wo sie ihn befriedigt, einem höhern Zwecke unter. Sie hält noch vor dem Genuſs den hochzeitlichen Schleier — dem eine tiefe Weihe des Herzens vorausgeht — sie hält bei dem Genuſs den Zügel, durch den sie in Unterwerfung unter das ewige Sittengesez auch allein Verewigung der Liebe gewinnt.

Die Unkeuschheit erscheint als Unklugheit und Thorheit, denn es sucht 1) der Unkeusche ein vergängliches Ziel zu erreichen, das ist, ein flüchtiges Vergnügen; dann aber 2) erreicht er statt des Vergnügens vielmehr Unruhe, Verwirrung, Entmannung. Schon vor dem Genuſs geht Unruhe und wilde Bewegung voraus, in dumpfer Betäubung unterdrükt er seine Freiheit und schwächt seine edlere Kraft. Es ist 3) eine Täuschung, einer Naturforderung, welche man doch verlezt gefolgt zu seyn. Der Trieb überhaupt kann nie zwingen, sondern die Vernunft allein kann fordern. Den Menschen soll nicht das Temperament, nicht das Klima bändigen; jenes verbessert er selbst und dieses bezwingt er. Auch steht der Trieb mit seiner Macht immer im Verhältnisse mit der reifenden Vernunft. Der Geschlechtstrieb erwacht auch im Menschen am spätesten und mildesten und gerade zu einer Zeit, wo in dem mündigen und männlichen Geiste ein Gegengewicht entstanden ist. Und wenn er sich ankündigt, wie anders im Menschen als im Thiere! Es ist anerkannt, daſs er sich im Menschen nie so mechanisch erzeuge, und so schnell sich entzünde. 4) Die Rüksicht auf Leben und Gesundheit gebietet uns den Genuſs zu hemmen. Keine Kraftverschwendung ist ohne Folgen, wenn auch diese Folgen noch so spät eintreten. Viel weniger ist Verlust der edelsten Kraft, für welche die Natur Jedem sein Maas gab, ohne nachtheilige Folge. Enthaltsamkeit schadet dem mässigen Arbeitsmann und dem rein fühlenden Menschen nie; in der Unkeuschheit aber liegt das stärkste Lebensverkürzungsmittel.

Unkeuschheit ist aber nicht blos Unklugheit, sondern auch Laster, denn sie ist ein Sclavendienst gegen den Instinct, in welchem der Mensch die Herrschaft verliert. Der Instinct kann nicht ausgerottet werden und soll es nicht, aber im Verein mit der Vernunft gewinnt er eine höhere Gestalt. Als Sclave, in trauriger Schwäche erscheint der Unkeusche, und wollte er sich mit der Mässigkeit des Genusses entschuldigen, so vergiſst er, daſs durch die erste Befriedigung des Reizes, der Reiz selbst sich verstärkt und die Einbildungskraft den Verstand zu Sophismen auffordert. Es ist dagegen Pflicht, den Naturtrieb zu begränzen, und desto freiern Herzens zu seyn, um die Menschenwürde nie zu verläugnen, noch zu entweihn. Unkeuschheit ist aber auch Ungerechtigkeit gegen die Gattung, in so fern ihre Gesundheit leichtsinnig behandelt und ihre Mitglieder zum Thiere herabgewürdigt werden.

Es gibt Mittel, welche vor den ersten Schritten zu dieser schlüpfrigen Bahn sichern können; alle aber haben nicht Schwächung des organischen Bildungstriebes, noch weniger Ausrottung desselben zum Zwek, vielmehr Stärkung durch Richtung innerhalb gesezmässiger Schranken. Durch eine solche Stärkung wird der falsche, zweklose Reiz zerstört und dem Bildungstrieb ein freier Spielraum zu allem Schönen eröfnet.

Daher 1) stähle den Körper durch Mässigkeit und ordnungsvolle Arbeit. Gewöhnlich pflegt man sich nur durch Speise und Trank zu stärken, und dies geschieht nur physisch, nicht moralisch. Ueberfüllung und Reizung wird aber die geschwächte Generation ewig nicht heben, höchstens die Phantasie exaltiren. Im Gegentheil wird hier Mässigkeit für die wahre und ganze Kraft zugleich gefordert durch Nüchternheit, die jede Tugend erhält und durch Abhärtung des Körpers. Aus der Trägheit geht nie der grosse Wille, rein zu seyn, hervor; nur Arbeit leiht der Seele Flügel, gibt Freiheit von störenden Begierden. Deshalb sey diese Arbeitsamkeit gleich und planvoll.

2) Beherrsche deinen Sinn, deine Phantasie und auch dein Herz; wache über den Gesichtssinn, über Einsamkeit und über das zarte leicht verlezbare Gefühl der Schaam. Die Phantasie bedarf vor Allem der Disciplinirung. Man fliehe die willkührlichen Spiele derselben, vermeide, was ihren regellosen Flug früher begünstigen kann, und vermeide alle Gelegenheiten des persönlichen und schriftlichen Umgangs, in welchem wollüstige Bilder aufgeregt werden. Vor der Ankündigung des Naturtriebes nuzt das Geheimniſs, d. i. nicht das feierliche Geheimhalten, sondern das gutmüthige, jedoch auch ernste Schweigen über diesen Trieb und über physiologische Kenntnisse. Vor Allem würde aber die frühe Beimischung moralischer Grundsäzze als Gegengewicht von Pädagogen verlangt werden. In der Zeit der Regung des Naturtriebes finde Hinweisung auf die erhabenen Zwecke der einstigen Erhaltung der Gattung statt. — Ueber das Gefühl der Schaam wache man streng. Seine Blüthe ist zart und schon in der Kindheit knospet sie auf; ein giftiger Hauch läſst sie verwelken, und wer sie verlor, verlor sich selbst. Jeder Spott über die verschämte Unschuld ist daher ein Hohn gegen unser Geschlecht; ihr Erröthen müsse jeden schrecken.

3) Halte deinem Geiste eindringende Vorstellungen und kräftige Entschliessungen immer gegenwärtig vor; — Die Vorstellung: Du bist ein Mensch! Wie hoch in der Würde, wie tief in dem Triebe! Du sollst handeln! Kannst du dies, arm an Kraft über diesen Schattenkörper? Du sollst frei werden! Und du fesselst dich mit Sclavenketten an einen flüchtigen Reiz? Du sollst Muth gewinnen gegen die Stürme des Lebens hinab bis ins spätere freudige Alter. Willst du den Muth zu dir nicht verlieren, oder vielmehr beben vor dem schwächlichen Hinbrüten eines dumpfen, dir und Andern lästigen Lebens, vor dem köstlichen Bewuſstseyn, dich der Welt, dir selbst erhalten zu haben?

Und dann der Endschluſs: Nie will ich zum Hochverräther an der künftigen bessern Menschheit werden, nie ihren Fortgang stören! die Lust ist flüchtig! Ich will nie verführen, will nicht Giftmischerei des Herzens treiben, weder mit Handlungen noch mit Bildern noch mit Worten und Blicken! Kurz ist der Schmerz der Entsagung, doch ewig währt die Freude des Bewuſstseyns!

Pflichten der Selbstbeglückung.

Selbstbeglückung würde nie zu einer Pflicht werden, wenn die Sittlichkeit nicht für einen hohern Zwek als die Glükseligkeit angesehen würde; nicht durchaus unvernünftig aber kann die Selbstbeglückung heissen. Daher entsteht die Frage nach den Grenzen, innerhalb welcher sie erlaubt ist, wiefern der natürliche Trieb nach Vergnügungen befriedigt werden darf, und endlich wiefern es sogar Pflicht ist nach Glükseligkeit zu streben.

Das Vergnügen darf dem Menschen nie einziger und hochster Zwek seyn, nie unentbehrliches Bedürfniſs, geschweige Leidenschaft werden. Vielmehr sey es Mittel zu höheren Zwecken, d. h. zur Erholung der Lebenskraft, zur Erheiterung des Geistes, zur Beförderung der Geselligkeit, zu wohlthätigen Veranstaltungen. In jedem Vergnügen erblikt der gute Mensch eine Erholung der Lebenskraft, nicht aber eine Befriedigung der Neugier, der Bequemlichkeit und Sinnlichkeit.

Die Pflicht ist hierbei nur bedingt. Der Mensch soll sich erweitern, seine Dürftigkeit besiegen durch Beschränkung der Bedürfnisse. Der Mensch soll nicht blos geniessen, sondern schaffen und wirken, soll sein Wohlbefinden aus vorhergehender

Thätigkeit entstehen lassen zur Erweckung fortzusezzender Thätigkeit.

Freue dich, darf man Jedem zurufen, freue dich ganz! vergälle dir nichts, wenn du Stof zu herzlicher Freude hast! Eine wahre Freude überspannt nicht.

Die Wahl der einzelnen Vergnügungen ist dagegen schwierig, theils durch die zweideutige Natur der Vergnügungen, theils durch die verschiedene Fassung der Geniessenden. Erlaubt können aber nur diejenigen Vergnügungen heissen, welche die Besonnenheit für mehr oder minder das sittliche Gefühl und den geläuterten Geschmak befördernd anerkennt.

Als Beförderungsmittel sind im Ganzen als die sichersten anzuführen:

1) Selbstbeschränkung — d. i. theils negativ, Verminderung seiner Bedürfnisse — Abhärtung gegen den Schmerz — Mässigung im Genuſs — Genügsamkeit — Bezähmung der Phantasie und ihrer Träumereien — Vermeidung der Verwechslung der Ideale mit der Wirklichkeit — Zufriedenheit mit seinem Zustande und vorzüglich moralische Selbstzufriedenheit.

2) Heiterer und froher Genuſs oder Anhalten an die Gegenwart, ohne ängstliche Beziehung auf die Vergangenheit. Vorziehen der nahen Güter, die in unsrer Gewalt stehen. Dazu gehört insbesondere, daſs man für seine Gesundheit auch durch Arbeit sorge, einen bestimmten Wirkungskreis erwähle, sich den Verhältnissen anschmiege.

3) Uebereinstimmung des Gefühls mit dem Geiste und dem Willen.

Spiel.

Das Spiel überhaupt, so dafs alle Arten in diesem Begrif vereint sind, ist eine leichte (wenig Kraft erfordernde) momentane (entgegengesezt dem aufgelegten, beständigen Geschäft) und an sich angenehme (nicht mit ernsthaftem Zwek verbundene) Thätigkeit.

Der Mensch kann auch da spielen, wo er wirklich handelt, sofern sein Beruf ihm als ein Spiel, d. i. als leichtes Geschäft gilt.

Von dieser Art der spielenden Geschäftigkeit oder des Spiels, gibt es sehr verschiedene Arten, — die eben daher eine sehr verschiedene sittliche Beurtheilung zulassen.

1) Spiele des Instincts, d. h. des noch unbestimmten Triebes nach Thätigkeit. Dies sind Spiele zum Zeitvertreib. — Sie entstehen aus dem Spieltriebe; denn der Mensch strebt nach Veränderung und Abwechslung. Solche Spiele können oft Arbeit werden oder seyn; aber schon der Knabe verfallt auf sie und sie werden ihm leicht. Späthin entstehen sie aus Langerweile — Kraftübungsspiele.

2) Spiele der Phantasie — dahin rechne man a) (subjectiv) das unwillkührliche Träumen und das willkührliche Dichten, (Wortspiele) — und b) (objectiv) Kunstspiele, Musik und Schauspiele. — Durch sie versezt sich der Mensch ausser die Wirklichkeit. Diese entstehen aus dem Streben, sich ausser seinen Zustand, wohl sogar ausser sich und seine Persönlichkeit zu versezzen — oder auch, sich selbst zu verlieren in einem erträumten Zustande.

3) Spiele des Interesse, bei welchen ein Wetteifer für das Vergnügen oder den Vortheil statt findet. Diese sind theils Spiele des Körpers, theils des Glüks, und zwar entweder blos des blinden Glüks (Hazardspiele, bei denen Alles dem Zufalle überlassen ist), oder solche, welche mit dem Vergnügen zugleich die Beschäftigung des Verstandes, und die Uebung des Wizzes, Scharfsinns, der Urtheilskraft verbinden. Dies sind eigentlich Spiele der Unterhaltung. Sie entstehen aus dem Triebe zur Thätigkeit, und Geselligkeit, zur Erweiterung und Ausarbeitung seiner Kraft.

Die sittliche Beurtheilung hängt im Allgemeinen ab:

a) von den Quellen, aus denen jede Art derselben stammt;

b) von den Triebfedern, aus denen sie gesucht werden;

c) von dem Geiste, mit dem sie betrieben werden. Im Allgemeinen scheinen sich der Charakter und das Spiel zwar zu vertragen, allein auch auszuschliessen. Jener ist frei, dies willkührlich. Im Spielen liegt aber immer ein Ueberlassen an den Zufall; es darf nie zum ausschliessenden Geschäft werden, geschweige zur Leidenschaft, und nie Arbeitsscheu fordern. Der Mensch soll nicht seine Kraft, sein Leben verspielen, sondern Beides spielend üben.

Die **Spiele des Instincts** sind als unwillkührliche der Kindheit kein Gegenstand der Moral, wohl aber als Spiele späterer Lebensperioden. Sie dürfen nur so lange fortdauern, als sie die Thätigkeit üben und entwickeln und zur Thätigkeit erzogen; länger sind sie Tändelei und Ziererei.

Unter den Spielen der Phantasie können die subjectiven gefährlich werden; sie können Launen — Unzufriedenheit — Wahnsinn befördern und von aller wahren Thätigkeit entfernen.

Laune ist unwillkührliches Spiel der Kräfte, sofern man sich ihm überläſst. Als Stimmung tritt sie ein, wo man über seinen Zustand ein dunkles und unbefriedigtes Gefühl hat. Sie erscheint entweder als Launenwechsel vom Angenehmen zum Unangenehmen, z. B. bei Kindern, oder als launisches Wesen (Leidenschaft), die sogenannte üble Laune — als blinde Hingebung an traurige Vorstellungen, mit Haften an den unbedeutendsten Anlässen, Grillen, verbunden mit Kleinigkeitsgeist, mit Zweifelgeist und Weichheit. Ihr Ursprung liegt im Triebe zur Veränderung, die Veranlassung in zu grosser Erleichterung, in der Erziehung, in despotischer Härte — geringer Beschäftigung, in Nahrung der Phantasie.

Ist ein launischer Mensch blos ein veränderlicher, — so ist er ohne Charakter, und Schwäche kündigt sich an.

Der Tugendhafte soll nie von der Laune abhängig, auch nicht von der heitern, seyn. Also wird gefordert 1) Unabhängigkeit von Aussendingen und Schwächung der äussern Eindrücke durch innere Geistesstärke, der äussern Leere durch innere Fülle. 2) Gewöhnung an (ächte, freie) Thätigkeit. 3) Gewöhnung an (gesezmässige) Ordnung. 4) Erhebung zum Groſssinn, der Vertrauen zu sich nähren kann, zum Bewuſstseyn seiner selbst durch Selbstthätigkeit. Bei eigennüzzigen Launen hülft ein festes Beispiel. 5) Andenken an die Ungerechtigkeit gegen sich und Andre.

Laune führt auf mehrere Fehler, und zwar:

1) zur Scheu vor Anstrengung seiner Kraft (Faulheit);

2) zur Beschränkung seiner Thätigkeit auf das, was er schlechterdings thun muſs (Gemächlichkeit);

3) zur Gewohnheit, seine Zeit ohne regelmässige und absichtliche Thätigkeit zuzubringen, wofern sie mühsam und ermüdend ist (Mässigung). Diese ist entweder Geschäftigkeit, aber ohne Beruf, ohne ernsten Zwek, ohne Ordnung, ohne Ausdauer — oder Beschauung idealischer Schwärmerei in manchen Frommen, die Träumen nachhängen — oder der feine Weltton, z. B. an Höfen.

4) Langsamkeit beim Arbeiten, ja das Zaudern, sowohl bei Fassung der Entschlüsse als bei Ausführung derselben.

Allein der Mensch soll 1) sich selbst verleugnen und beschränken seine Phantasie und sein Gefühl; 2) concentriren statt zerstreuen; 3) die Lebens-Kürze bedenken und seine Zeit, ja jede Stunde als Bedingung desselben schäzzen, sie aber nicht durch Nichtsthun verschwenden.

Wie die Natur das grosse Mittel sich selbst zu erhalten in lebendiger Regsamkeit findet, so soll es auch der Mensch. Aber er soll sie leiten 1) durch Bewuſstseyn dessen, wie und wozu er thätig ist, 2) durch körperliche Kräfte, ohne Achtung der Beschwerde, mit Genauigkeit und Ordnung (Arbeitsamkeit); denn der Mensch kann nur durch Widmung seiner Kraft die Zwecke der Welt erreichen, und er soll durch Thätigkeit seine Kraft stärken, seine Seele dadurch beflügeln.

Der Tugendhafte soll nicht aus Laune, noch mit Laune handeln, also auch nicht von einer guten Laune abhängig seyn. Die Laune kann aber in des Menschen Gewalt seyn, weil sie es seyn soll und weil der Mensch sich seiner bewuſst werden kann, und zwar sowohl seiner Schwäche als auch seiner Kraft, seines Willens, seiner Energie so wie kräftiger Vorstellungen, die er in Bereitschaft hat.

Die böse Laune ist immer mehr durch die heitere zu besiegen, doch bleibt auch die heitere dem frohen Bewuſstseyn untergeordnet.

Die objectiven Spiele der Phantasie — die Schauspiele — gelten der Sittenlehre nur durch den Geist, mit welchem man sie anschaut. Es haben die Schauspiele auf Sittlichkeit gewirkt, 1) durch die Dichtung selbst, welche die Gefühle in Bewegung sezt; 2) durch die Charakteristik, welche auf das Handeln hinrichtet; 3) durch die Darstellung und ihre lebendige Anschaulichkeit.

Diese Anerkennung würde jedoch einseitig seyn, wenn wir nicht auch die Schranken erwähnten, in denen ihre Lectüre, und noch mehr ihr Besuch sich zu halten hat, sobald von einer sittlichen Beurtheilung derselben die Rede seyn soll.

Die erste der Bedingungen, unter denen die Schauspiele die Sittlichkeit mittelbar befördern, ist eine subjective: ihr Besucher darf nicht ohne Charakterbildung seyn, sondern sie mitbringen, da diese zu freier Wahl, zum reinen Auffassen und zum weisen Gebrauch desselben unentbehrlich ist. Daraus ergibt sich, wiefern Schauspielbesuche schon für Kinder gehören; wiefern Schauspiele Thätigkeit, und insbesondere sittliche, wecken können, wenn noch gar keine sittliche Bildung vorausging; wiefern sie sie sichern können, wo höchstens nur sittliche Gefühle, nicht sittliche Grundsäzze da waren. Die zweite Bedingung ist objectiv, — daſs man Schauspiele wähle, welche den Regeln der schönen Kunst am meisten gemäſs sind; ohne dabei stets Ideale zu fordern, seyen die Gesezze des Schönen im Ganzen und in den Hauptcharakteren nicht verlezt, was bei den Gemeinheiten, Zweideutigkeiten und Schwachheiten so mancher Charaktere beliebter Schauspieldichter nicht statt findet. Die dritte Bedingung fordert, daſs Schauspiele nur Erholung, nur Belebungs- und Schärfungsmittel schon erworbener Grundsäzze des Schönen und Guten werden dürfen. Wer sie nicht aus diesem Gesichtspuncte, oder blos aus einem derselben betrachtet, wem sie nicht Erholung, sondern Zeitvertreib, d. i. Zeitverderb, Beruf, ja, wohl gar Leidenschaft werden, wem kein Ideal des Schönen objectiv vorschwebt und keine innere Selbstständigkeit am Herzen liegt, den stumpfen sie ab für die ernstere Thätigkeit, den leiten sie zur Unstätigkeit des Lebens, zum Müssiggang und Leichtsinn, dem verleiden sie die wirkliche Welt und stürzen ihn in überspannte Träumereien.

Ueber den Einfluſs der Schauspiele auf die Schauspieler selbst, wird man leicht urtheilen können; denn, daſs der Schauspieler als solcher, wenn er das wäre, was er seyn sollte und nur erst durch ein Seminarium werden könnte, daſs er als vollendeter Künstler nicht in einen nothwendigen Widerspruch mit den Menschen stehen müsse, versteht sich von selbst. Allein die berühmtesten Schauspieler haben schon oft genug in Selbstbiographieen das glänzende Elend des Schauspielerberufs dargestellt und dadurch bewährt, daſs nicht blos mimische Talente immer nur einen untergeordneten Werth haben, sondern daſs die wahre Kunst des Lebens im edlern Sinne durch ihre noch zu wenig ausgebildete Kunst und ihr noch ungebildeteres inneres Kunstleben ihnen in der That schwer erreichbar bleibe, wenn sie ihr Herz nicht in noch grösserer Gewalt als ihr Talent und ihren Körper haben.

Die Spiele des Interesse bestehen meist in Wettstreiten mit Andern, zum Vergnügen wie zum Vortheil.

Der Werth dieser Spiele ist nur relativ; nemlich in Beziehung auf die thierische Ruhe, und verglichen mit dem Müssiggange. Im Spiel ist nemlich Thätigkeit und zwar eine abwechselnde, welche Affecten erregt, höhere Kräfte des Scharfsinns, der Geistesgegenwart, der Aufmerksamkeit auf sich selbst, und eine uneigennüzzige, gefällige und groſsmüthige Denkart erregt.

Die Schranken, welche das Spielen mässigen, und in denen allein auch dies Vergnügen nur ein sittliches und reines bleibt, sind 1) objectiv, in der zwekmässigen Einrichtung des Spiels begründet. Wie wenige der gewöhnlichen Gesellschaftsspiele nähern sich dem Ideal des Spiels. Jedes Spiel muſs nemlich zwekmässig seyn für die Sammlung, Belebung und Vermenschlichung des Gemüths.

Spiele, welche durch eine zu grosse Leere und Einförmigkeit den Geist eher erschlaffen als anspannen; welche die höhern Kräfte des Menschen nicht in das Interesse ziehen, welche die Geistesbildung nicht nur nicht befördern, sondern sogar herabsezzen und vermindern, das reinhumane Gefühl verstimmen, auch den vielleicht durch die Lebensart schon geschwächten Körper noch mehr schwächen, können unmöglich Anspruch auf den Namen ächter und würdiger Spiele machen. Noch weniger die Hazardspiele. Zwar könnte man in einem weiten Sinne darunter jedes kühne Wagstük, jeden kühnen Versuch des Zufalls bei Kleinigkeiten begreifen, und dann würde sie die Moral, als vorübergehende Versuche noch dulden können. Anders verhält es sich aber, sobald sie der Gegenstand einer entschiedenen und fortgeführten Lust werden. Dann sind sie des Menschen unwürdig, indem er sich bei ihnen dem Zufalle allein hingibt. Wer dann sich gern passiv verhält, verspielt leicht, auch schon da wo er nicht spielt, seinen Charakter, geschweige bei dem wirklichen Spiel. Wir sehen hier also nicht einmal auf die Folgen des schwankenden, ungewissen, abhängigen Zustandes, nicht auf den Verlust, sondern weit mehr auf das Unwürdige der Selbsterniedrigung des freien Menschen unter ein Schiksal, welches nicht das nothwendige ist, dem sich der sittliche Mensch vertrauen kann, und in dem er nie untergeht. Es ist das Willkührlichste, welches man sich und Andern schaft, das Heraustreten aus einem freien, natürlichen Wirkungskreise hin auf einen regen schwankenden Boden, auf dem der Mensch nicht blos aus sich selbst herausgerissen, seiner Thätigkeit beraubt wird, sondern in dem er je mehr und mehr seine körperliche Kraft, die Besonnenheit opfert.

Die zweite Schranke beruht subjectiv in dem Geiste, welcher die Spiele sucht, wählt und treibt. Insofern soll das Spielen nicht in eine herrschende und ausschliessende Neigung übergehen; es soll also weder die Leidenschaft der Spielsucht die Aufmerksamkeit von dem Innern abziehen, noch die Gewinnsucht den Menschen zum Eigennuz, zum Betrug und zur ehrlosen Verführung hinleiten.

War auch die Spielsucht eine Leidenschaft unsrer Vorfahren, so fand sie hier nur wie bei andern ungebildeten Völkern statt. Nun aber erscheint diese Sucht bald als eine der gefährlichsten Seelenkrankheiten. Nicht gerechnet, daſs sie gemeiniglich auf das äussere Glük zerstörend wirkt, daſs sie Feindschaft erregt, so gibt es eine noch traurigere Vergiftung durch dieselbe. Die Spielsucht zieht anfangs nur die Aufmerksamkeit des Menschen von seinem Innern ab, löſst sodann alles Interesse für die wichtigsten und heiligsten Pflichten auf, und gewinnt endlich eine Macht, welche die Vernunft besiegt.

In anderer Ausartung zeigt sie sich in der Gewinnsucht. Konnte zur Spielsucht noch ein unverdorbener Mensch hingerissen werden, so ist die Gewinnsucht das Laster der unedlen Menschen, noch mehr der Spieler von Profession, und insbesondere der falschen Spieler und diese werden zu Betrüger.

Das stärkste Gegenmittel gegen die Versuchung sich selbst zu verspielen liegt in dem tiefen Gefühl der Erhabenheit über das blinde Glük, in dem beseligenden Bewuſstseyn, nichts durch Glük gewonnen, sondern Alles durch Verdienst errungen zu haben.

Ehre.

Ein andres höheres und geistigeres Vergnügen ist der Genuſs der Ehre. Diese ist jedoch an sich schon häufig miſsverstanden worden, und erfordert daher ihre nähere Bestimmung. Es gibt eine falsche Ehre; diese ist die blinde, ja übertriebene vortheilhafte Meinung Andrer von unsren eingebildeten oder unächten Vorzügen. Solche eingebildete Vorzüge sind alle die, welche man nicht oder doch nicht in dem Grade besizt, als sie uns zugeschrieben werden, oder, wenn man sie wirklich besizt, so sind es unächte, d. i. solche, die entweder jeder Andre in ähnlichen Verhältnissen, bei ähnlichen Schiksalen, durch ähnliche Geburt leicht gewinnen kann, oder welche mehr Glanz als Wahrheit, mehr Schein als Wirklichkeit haben. Daher bringt oft das Ehre, was seiner wahren Natur nach mehr der Schande werth wäre.

Die wahre Ehre ist dagegen der reine Ausdruk der besonnenen Hochachtung der Bessern gegen unsre Tugend. Sie ist also kein blinder Beifall der Menge, keine zufällige Auszeichnung in politisch erhabenen Ständen, sondern die stille Huldigung der Vernunft sittlich erhabener Menschen gegen fremde Vernunftthätigkeit und Tugend, wo und in welchem Gewande sie sie auch fände. Eben so wenig ist sie ferner die äussere Ehre, nicht der Inbegrif der bürgerlichen Ehrenzeichen. Der gute Ruf macht eine Folge der wahren Ehre, der gute Name das Zeugniſs der gerechten Gesinnung aus.

Der Werth der wahren Ehre ist groſs, indem sie den Ausspruch der (beachtungswürdigen, besonnenen) Vernunft sittlich erhabener Wesen über erworbene Verdienste enthält. Sie hat ferner Werth in Beziehung auf unsre Selbsterregung; denn sie wird Antrieb zum Fortschritt; sie ist Bewahrung erworbener Verdienste, eine Verstärkung unseres Vertrauens zu uns selbst, da sie dem Herzen eine edle Wärme verleiht, eine Sicherung gegen Rükschritte, ein Verfeinerungsmittel des sittlichen Gefühls.

Doch so groſs dieser Werth ist, so ist er kein unbedingter, denn kein Mensch, oft kaum wir selbst kennen uns tief und ganz. Zugleich aber ist Menschenehre vergänglich.

Ist sie daher auch ein äusserer Antrieb, als untergeordnete Triebfeder, so darf sie doch kein Bestimmungsgrund, nicht die oberste Triebfeder der Handlung werden. Sie darf nie als Zwek, geschweige als lezter Endzwek, sondern nur als Folge unsrer Handlungen, nicht als sicherer Lohn, sondern als Vorbereitung zu reinerer Tugend angesehen werden.

Dennoch ist ein Streben nach Gewinnung und Behauptung erlaubt, es ist Pflicht, Ehre zu suchen, zu erwerben, zu erhalten, wiederherzustellen und sogar zu vertheidigen, allein nur unter der Bedingung einer moralischen Ehrliebe. Diese wird gesucht 1) aus dem rechten Grunde, mithin nicht aus dem sinnlichen Ehrtriebe, der auf Ehre als Ehre geht, noch auch aus dem süssen Gefühle des Genusses der Meinung, noch endlich wegen der angenehmen Folgen der Ehre für uns, sondern als Bestätigung der Achtungswürdigkeit meiner Handlungen, als Mittel zu einem gemeinnüzzigen, bestimmten und grössern Wirkungskreise.

Den Beifall schäzt der Vernünftige, obgleich er nicht auf Beifall rechnet, und dies soll er; denn Ehrlosigkeit ist zugleich Leichtsinn gegen Schaam. Wahre Ehrliebe macht Anspruch an Alle, daſs sie uns als Wesen anerkennen, welchen die Pflicht über Alles erhaben gilt.

Die wahre Ehrliebe hat statt: 2) in ihren rechten Schranken, d. h. ohne den leidenschaftlichen Egoismus des Ehrgeizes und der Ehrsucht, mithin ohne Ueberschäzzung unsres Werthes über eignes und fremdes Verdienst. Die ächte Ehrliebe wird durch weltbürgerliche beseelt, durch Selbstachtung gehoben, sie sucht keinen Nachruhm der Namens-Unsterblichkeit, sondern eine Fortdauer, ja eine Verewigung ihres gemeinnüzzigen Strebens; — sie wünscht wie Hektor beim Homeros. Schon jenes Streben nach der Unsterblichkeit des Namens führt von der Rüksicht auf den innern Geist des Lohns ab, und läſst sich nicht erzwingen. Dies ächte Streben ist vielmehr anspruchlos und unpartheiisch. Diese Ehrliebe überschäzt nie das Lob Andrer und läſst gern Andern die vollste Gerechtigkeit wiederfahren. Sie schlägt nie ihre Verdienste, geschweige ihre Vorzüge zu hoch an, und ehrt in Jedem etwas Gutes. Sie verzagt nie, wenn die verdiente Ehre ihr entging, denn sie erwartete sie nicht einmal. Sie ist auch da, wo man den Geist ihres gemeinnüzzigen Strebens nicht versteht, oder gar miſsdeutet und verkennt, dennoch nicht ermattet, und greift beim stillen Zagen zu dem Zeugniſs des eignen Gewissens.

3) Die wahre Ehre wird durch rechtmässige Mittel gesucht, d. i. nicht durch unruhiges Streben zu scheinen, noch durch Rangsucht, vielmehr durch inneres Verdienst.

Schon Pythagoras forderte vor Allem Scheu vor sich selbst, d. i. zarte Achtung der warnenden Stimme seines Gewissens und der Würde seines vernünftigen Menschencharakters. Es wird ferner gefordert, richtige Selbstschäzzung, mit Entfernung von aller Kunst zu scheinen — also volles inneres Seyn, und schwaches Scheinen — Einschränkung seiner Bedürfnisse und Erhebung zur wahren Unabhängigkeit von fremdem Beifall durch inneres Verdienst. So auch anspruchlose Anschliessung, wäre es auch nur durch stilles Hinanstreben an — wenn auch nicht Geehrte — doch Ehrwürdige, an Menschen von Verdienst, an Achtungswürdige.

Diese ächte Ehrliebe steht in Schranken und schlieſst also eben sowohl den Ehrgeiz, oder das stolze Streben nach Fortsezzung einmal erhaltener Ehre, als auch die Ehrsucht, das Streben nach immer neuer höherer Ehre aus. Beide sind Leidenschaften, bei denen Selbsttäuschung obwaltet, und so die Freiheit unterdrükt, der Mensch abhängig gemacht und in Widersprüche verwickelt wird. Eine andere Verirrung zeigt sich in der Rangsucht, wo die Leidenschaft auf politische Ehre gerichtet ist.

Zu der Ehrliebe gehört zugleich die Ehrenrettung, oder das Verhalten bei indirecten Kränkungen unserer Ehre, oder directen Angriffen auf dieselbe; denn von den Fällen, wo die Ehre ganz verloren ist, d. h. wo der Mensch sich vor sich selbst zu schämen, ja wohl gar sich zu verachten, Ursache hat, kann hier nicht die Rede seyn.

Die kurze Verhaltungsregel könnte in solchen Fällen keine andre seyn als diese: Halte über die wahre Ehre durch alle rechtmässige Mittel, die in deiner Gewalt sind. Nun bestand aber die wahre Ehre einzig in der stillen Huldigung der Vernunft sittlich erhabener Menschen gegen unsre Vernunftthätigkeit. Soll diese, selbst durch die Art und den höhern Geist der Ehrenrettung erhalten werden, so folgt:

1) Daſs sie mit jenem ruhigen und anspruchlosen Gemüth geschehe, welches allein Achtung erwecken kann. Ruhig — mithin bei kräftigem Einhalten der ersten Aufwallung und bei männlicher Erhebung über Leidenschaft; anspruchlos, mithin bei unbefangener und bescheidener Selbstbeschauung, wobei sie nicht blos als ein kräftiges Mittel der Abkühlung, sondern auch als Einleitung einer ernsten Selbstprüfung unserer Verschuldung der empfangenen Kränkung und einer rüksichtslosen Untersuchung der sichern und wahren Meinung des Beleidigers, gilt.

2) Daſs dies Gemüth sich durch eine unsrer selbst und auch unsrer wahren Ehre würdige Handlung ausspreche und ankündige. Hier also erst tritt die mündliche oder auch thätige Selbstvertheidigung ein. Unsrer selbst würdig sey die Aeusserung. Es erheischt der Charakter der Vernunft, in sich selbst zu beharren. Kommt es also auf uns allein an, so bedürfen Ehrenkränkungen keine Gegenanstalten, so sind sie einer Vertheidigung nicht werth, so ist Schweigen und Ertragen, wenn auch nicht Verachten, doch unmerkliches Bemitleiden die natürliche Folge eines sichern und reinen Gewissens. So rettet sich der bessere Mensch, wie sich das Göttliche selbst rettet; es bleibt immer wahr, immer erhaben, ohne sich mühsam als solches zu vertheidigen.

Doch es kommt zuweilen auf unsern Genuſs allein nicht an, sondern zugleich auf die Vernunftwürde überhaupt, oder wenigstens auf die Möglichkeit unsrer Wirksamkeit für Andre. Da erfordert es nicht blos Pflicht gegen uns selbst, unsern Beruf, und unsere Gemeinnüzzigkeit, sondern selbst unsere Achtung Anderer und sogar des Beleidigers, unsere Ehre, aber stets mit Würde, zu vertheidigen. Diese Handlung ist die einzige pflichtmässige Aeusserung. Auch sie kann zwar zuweilen noch gewagt seyn, wenn auch nie unrecht, da sie auf Achtung der Vernunft beruht.

In dem rohen Ungebildeten ist das erste Streben nach beleidigter Ehre die unmittelbare Wirkung des Affects — Rache. Allein diese ist schon als wilder Trieb ohne die Würde des reinern ruhigern Strebens — sie ist etwas Kindisches, da das Kind sich sogleich zur Gegenwehr anschikt, sie ist auch ein niedriges Mittel — als Leidenschaft. Noch mehr, — sie ist unerlaubt; denn dem Beleidigten selbst kommt das Strafen nicht zu; sie ist sogar ein zwekwidriges Mittel, unsre Ehre herzustellen — vielmehr verliert sie der Rachsüchtige sowohl als der Ehrsüchtige.

Ein oft beklagtes, oft sogar entschuldigtes Verhaltungsmittel in Hinsicht auf den Ehrpunct sehen wir im Zweikampfe. Man unterscheide einen Zweikampf der Noth und — der Willkühr.

Der Zweikampf überhaupt als Zweikampf der Noth (mehr oder minder gerichtlich) kann nicht für unerlaubt gehalten werden, insofern der Mensch in einem Zwangverhältniſs lebt, oder durch ihn allein viele Andere retten kann. Hier ist er bedingt erlaubt in folgenden, doch auch nur in folgenden Fällen:

1) als Nothwehr — gegen Wilde und als einziges Rettungsmittel des Lebens, der Unschuld und auch theurer Güter. Die Schranken sind hierzu bei der Würdigung des Lebens angedeutet.

2) Als schiedsrichterliches Entscheidungsmittel eines langen Kampfs eines Volkes in barbarischen Zeiten, — so wie bei manchen orientalischen Völkern durch den Zweikampf vermittelst eines Vertrags ein Krieg entschieden, oder gar vermieden werden sollte, den ganze Völker hätten führen müssen.

3) Als Gottesurtheil seit der Ungleichheit der physischen Kräfte, mit einigen an die allein entscheidende Gottheit. Freilich ist dies nur unter rohen und barbarischen Nationen möglich, und auf ihrer Bildungsstufe allein entschuldbar. Diese Zeiten sind aber sogleich vorüber, so bald man nicht mehr an besondern Einfluſs der Gottheit dabei glaubt.

4) Als durchaus unvermeidlicher Tribut gegen nicht erkanntes, herrschendes Zeitvorurtheil. Dabei aber wird Vieles vorausgesezt, daſs das Zeitvorurtheil in allen Ständen, oder unter allen Mitgliedern herrsche; daſs es siege; daſs also die Meinung von dem sogenannten Ehrenpunct so weit getrieben wäre, daſs man, im Fall man sich nicht darnach

nach bequemen wollte, sogar völlig ausser allem Stand gesezt würde, nicht nur in der Gesellschaft leben, sondern auch weiter wirken zu können.

Hiervon verschieden zeigt sich das Duell oder der aussergerichtliche, geheime Ehrenkampf. Es ist die Selbsthülfe zweier Personen mit tödtlichen Waffen zur Rache einer erlittenen Beleidigung, oder zur Wiederherstellung der vermeintlich (nach gewöhnlichen Begriffen) beleidigten Ehre.

Auch dieser Art des Zweikampfes hat es nicht an Vertheidigern gefehlt, und ihm wird es so lange nicht daran fehlen, als sich die wahre Freiheit noch in einer sclavischen Abhängigkeit von thörigten Meinungen verlieren wird. Man entschuldigt ihn wenigstens bei den Armeen, ohne zu bemerken, daſs die Tapferkeit auf andern Wegen genährt werden könne. Einseitig bleibt stets die Entschuldigung. Einige wählen in dem Zweikampfe wenigstens nicht das einzige und ächte Mittel zu gutem Zwek. Andere, wenn auch nicht englische Boxer, sondern gebildete und edle Männer, sind zwar von der Lächerlichkeit dieses Kampfes überzeugt, dennoch halten sie ihn für ein nothwendiges Uebel. Kein politisches Uebel ist doch durchaus nothwendig, es muſs also ein Andres wenigstens den Schein des Nothwendigen annehmen, was man sich aber minder gesteht, und was gewiſs viel zur Erhaltung dieses Kampfes in Europa beiträgt. Dies liegt in nichts Anderm als in dem dunkeln Bewuſstseyn, daſs eine gekränkte Ehre nicht sicher wieder gewonnen werden könne, als durch kräftiges, muthiges, nachdrukvolles Handeln. Daher hört man oft als Grund angeben, daſs man sich Respect verschaffen müsse und handeln, daſs männlich entschloſsnes Handeln unbezweifelt Ehrfurcht erwecke. In dieser geheimen Reflexion liegt der Hauptgrund der Fortdauer dieser Kämpfe; diese wird man sich vorzüglich einzugestehen, diese vorzüglich zu prüfen haben. Die Ursache aber, worunter wohl diese Prüfung nicht unbefangen, nicht eindringend genug geschieht, finden wir in dem stolzen Hochgefühl, sich selbst Recht schaffen zu dürfen; — denn noch existiren Kriege: — was ganze Völker öffentlich dürfen, erlaubt sich der Einzelne; wer sich duellirt, tritt in den Kriegsstand, d. i. in den Stand der Ungerechtigkeit zurük.

Allein desto dringender ist es Pflicht die Trugschlüsse in eben dieser Reflexion aufzulösen.

1) Man halt das Duell für eine Handlung — Ist sie frei? Das Duell ist keine reine Handlung, denn in ihr liegt ein Zwang und gewaltsamer Zwang sich hinzugeben, sogar dem Stärkern, dem Geübteren, dem Boshafteren. Welcher Zwang aber ist gewaltsamer als der Zwang der Ehre und der Schmach?

2) Das Duell ist aber auch keine besonnene Handlung; denn der Besonnene unterwirft sich nicht der Willkühr Andrer oder eines fremden Vorurtheils. In ihm liegt eine Eingebung der Rache, und diese ist unzwekmässig, befriedigt selbst die Rache nicht und kann durch sich selbst nicht die beleidigte Ehre wieder herstellen. Was nicht frei, nicht besonnen, nicht zwekmässig geschieht, dies ist keine Handlung.

3) Man hält es wenigstens für eine muthige, entschlossene That. Allein nur zu der Zeit, da noch Raubthiere über die Menschen herrschten, war Muth die gröſste Ehre; jezt ists nur die Gesezerfüllung. Der niedere Muth kann nur eine thierische Naturkraft heissen. Wie aber, wenn es nur der äussere Schein, wie wenn es ein Act der Feigheit wäre, so gut als der Selbstmord? Die Leidenschaft gibt keinen Endschluſs ein, es ist die sclavische Furcht vor entsagenden Aufopferungen, vor andern Kränkungen einer falschen Ehre, es ist der Mangel an Muth der Erhebung über ein schmähliches Vorurtheil, an Muth sich im Bewuſstseyn seiner höhern Kraft nie ausser Stand gesezt zu fühlen, für die menschliche Gesellschaft wirken, unter den Bessern leben zu können. Und was ist der Respect, den man zu gewinnen sucht, Anderes als die Furcht vor seiner Körpergewandheit? nicht Achtung vor seiner moralischen Kraft und Grösse, in die man sich zu sezzen wünscht. Der höhere Muth fürchtet überdies keine Kränkungen, deren es bittrere und geheime gibt als die öffentlichen Schimpfworte von Hizköpfen austragen.

4) Der Zweikampf ist unzwekmässig; denn er stellt die wahre Ehre nicht her, er beweiſst die Unschuld nicht.

5) Man findet wenigstens sein stolzes Selbstgefühl erhöht; — welches Gefühl aber ist männlicher, erhabener? — der Sclave von einem Standesvorurtheil zu seyn, oder die Würde der Menschheit zu behaupten? Von diesem Standpuncte aus

ist der Zweikampf nichts anders als eine Erniedrigung der Vernunft unter die Faust, mithin der Menschheit unter die Thierheit, — ein Act, welcher das Leben der Pflicht raubt und es einem thörigten Wahne opfert.

6) Man findet endlich eine Gerechtigkeit im Duell, welche man dem Andern schuldig sey? Und welche Gerechtigkeit? Den Beleidigten und Gekränkten sezt man derselben Gefahr aus, welcher sich der Beleidiger Preis gibt; der Unschuldige kann der Besiegte, vielleicht gar der Gemordete werden. Gerechtigkeit, wie Genugthuung darf ich nie erzwingen, nur wünschen. Der Zweikampf ist unvernünftig und darum unsittlich, darum aber auch nicht erlaubt. Sein würdevolles Bewuſstseyn einem angenehmen Leben, seinen freien Geist der irrigen Meinung unterwerfen und einem fremden Zwange (in der Herausforderung) folgen, kann nur unvernünftig heissen.

Gewiſs, wo nicht ein Mörder an sich oder Andern, doch ein Betrogener, ein Sclave der Thorheit ist jeder Zweikämpfer. Seine Handlung bleibt eine unsittliche, wenn auch manches Opfer mehr Mitleiden verdienen sollte.

Dennoch könnte und sollte die Vermeidung mehr erleichtert werden. Aber durch andere Mittel als durch Gesezze, durch Duellmandate. Wir haben daran keinen Mangel, und sie haben immer gegen sich die Meinung.

Man kann mehr von folgenden Puncten hoffen: Früh schon wende man pädagogisch die Beschränkung eines zu reizbaren Temperaments an. Alle übrigen Mittel für die Entfernung der Duelle aus civilisirten Staaten sind eigentlich nur darum fruchtlos gewesen, weil man sie bisher weder im Ernst noch allseitig und consequent, und im Zusammenhange anwendete. Man muſs es so weit bringen, daſs das Urtheil der Menge als solcher uns völlig indifferent werde. Das Haupthinderniſs ist die Opinion und — der Geist des Corps. Jener Opinion ist eine höhere Opinion entgegenzustellen; dieser Zunftgeist ist nur dadurch zu überwinden, daſs man die Zünfte selbst in das Interesse zieht und 1) zum Vorbauen — sich vor Allen die Bessern dagegen entschlossen vereinen läſst (ein Orden gegen die Duelle), und dann 2) bei vorgefallenem Zweikampf Schiedsrichter wähle.

Man hoffe ferner Frucht von der in den Geist der Regierungen wie der höhern Stände dringenden Regeneration der öffentlichen Meinung über wahre Ehre, von dem freien Auffassen der erhabenen Idee der gleichen und reinen Achtung des Verdienstes nicht blos von den Schulen der Philosophie aus, sondern auch in allen Verhältnissen des Lebens.

Man hoffe nicht wenig von dem Adel der Nationen, d. i. von dem durch freiere Verhältnisse zu höherer Bildung berufenen Theile der Stände — von seiner Erhebung über die Barbarei der Rittersitten zu der höchsten moralischen Mündigkeit, welche allein stärker ist als die Gewalt alter Meinungen.

Man hoffe Hülfe von dem verbesserten Gemeingeist der einzelnen Stände, von der allmälig sich bildenden höhern moralischen Energie der Jünglinge, ja in Hinsicht auf den Sturz einer falschen Opinion hoffe man von ihm Alles. Wie viele Phantome von Vorurtheilen hat der unbefangenere Sinn der Jünglinge schon gestürzt? Wie viel hat ein früh gefaſster jugendlicher Vorsaz schon späthin durchgesezt, wenn ihr reiner Natursinn das Vorurtheil in seiner Ungereimtheit fassen lernte. Doch man hoffe nur von den bessern Jünglingen, die wahren Heroismus des reinsten Charakters haben.

Dann schüzze endlich der Staat die Ehre der Bürger gegen Beleidigungen, und wähle dazu kräftigere Mittel aus.

Wenn überhaupt der Muth nicht mehr wie thierische Naturkraft und der Fluch der Welt, und die Ehre nicht mehr in einem verrufenen Worte bestehen, wenn der Nachruhm keine Unsterblichkeit des Namens, sondern des Geistes, des lebendigen, des belebenden und so musterhaften, ausmachen wird, wenn jeder gute Bürger durch seinen innern Werth allein wird zu Ehren gelangen können — dann werden die Duelle nicht nur vermindert seyn, dann sind sie ausgerottet wie eine vorübergehende Krankheit.

Pflichten der Naturerhebung

und zwar der Erhöhung unsrer eignen Natur.

Die zweite Art der Selbstpflichten bezieht sich auf Stärkung, Behauptung und Ausbildung der höhern menschlichen Natur. Diese lassen sich also verzeichnen.

A. Pflichten gegen den Geist.

Es darf hier als ein Postulat der Moral angesehen werden, daſs die ursprünglichen geistigen Anlagen des Menschen gleich sind, wie sie nicht in des Menschen Gewalt, sondern ihm gegeben waren. Diese kann er eben so wenig vernichten als erzeugen, weder verändern noch umschmelzen, so lange er Mensch heiſst; er braucht eben darum für ihre Erhaltung nicht zu sorgen, sie erhalten sich selbst durch Naturordnung.

Dagegen gibt es eine Selbstpflicht für die Behauptung und Befestigung einer gesunden und kräftigen Geistigkeit. Die Kräfte des Geistes sind zwar blos von Natur roh und selbst schon entwickelt, doch ungebildet, doch der fortgehenden Veränderung, und mithin auch der eigenen Vergeistigung fähig. Dazu gehört also zweierlei:

1) Erhaltung der Seelenkräfte. Dies geschieht aber durch Gesundheit des Geistes, durch Uebung und zwar durch angemessene — mithin durch einen zwekmässigen Gebrauch und Stärkung. Der Mensch soll also die Kraft seiner Sinnlichkeit nicht schwächen durch Leichtsinn und Miſsbrauch (z. B. Abstumpfung der Sinne durch Nichgebrauch). Die Gesundheit des Körpers kann eher ein Fremder erhalten, aber die der Seele jeder nur sich selbst; und diese wird erhalten im Ganzen, indem man der Seele Entwickelung durch Wirken in der Welt belebt und ihre volle Thätigkeit auf die Wirklichkeit richtet.

Das höchste Ziel bleibt die Wahrheit, für welche die Erkenntniſskräfte als brauchbare Werkzeuge zu bewahren sind.

Es ist des Menschen Stolz, Ideale, d. i. Bilder der Ideen des Wahren, Schönen und Guten auszudenken, zu schaffen und anschliessen zu können an die Wirklichkeit. Dennoch soll nicht der Mensch die Schöpfungen seiner Phantasie überspannen, und ihre Gebilde um ihrer selbst willen durchsezzen. Jenes aber geschieht theils durch Träumerei, oder durch Versezzung in erdichtete Zustände und Verhältnisse, welche sehr häufig, vorzüglich in Zeiten des Müssiggangs statt findet; theils durch die Verwechselung der Ideale mit der Wirklichkeit.

Der Mensch soll ferner sein Gefühl nicht in Gleichgültigkeit des Betäubten und Abgestumpften,

noch in die Ueberspannung des Miſslaunigen und Unmuthigen versinken lassen. So soll er die Schranken halten, welche seinem Wizze, seinem Scharfsinn, seinem Gedächtnisse gesezt sind.

Er soll dies, denn er bereitete sich sonst nicht nur das marterndste aller Gefühle, den Vorwurf verlorner Kraft, sondern er wütete auch gegen sich selbst, übte also Ungerechtigkeit aus gegen sich, und zerstörte seine innere Würde.

2) Ausbildung und Anbauung, d. i. Erhebung zu der möglichst gröſsten Vollkommenheit; wobei sowohl auf eine allgemeine alles umfassende Ausbildung, als auf eine besondere Erhebung des eigenthümlichen Talents Rüksicht zu nehmen ist.

Wie der Geist zur Nüchternheit und Unbefangenheit hinstreben kann, so soll er auch ausgebildet und angebaut werden zur Weisheit und zur Geistesstärke. Die Ausbildung wird aber nicht als eine blosse Erfüllung dunkler Vorstellungen gefordert, sondern als eine harmonische, zwek- und verhältniſsmässige Ausarbeitung aller Kräfte zur Besonnenheit für das Handeln. Der Zwek darf dabei nie ausser Augen gesezt werden, sonst erhält sie eine falsche Richtung. Erst wenn die Kräfte zusammen ausgebildet werden, werden sie stark, werden sie Eins. Wo der Kopf schlecht gebildet ist, da führt auch das Herz nicht zur Sittlichkeit. Es ist das Schiksal des Menschen, erzogen zu werden und wieder Andre zu erziehen wie sich selbst; dies aber geschehe in gleichmässiger Bildung. Der Geist muſs Stärke gewinnen, daſs er durch sich selbst wirke, daſs er nicht blos dem Gesezze blind folge, sondern immer nüchterner wache.

Das Streben nach Entfaltung des Geistes kann mit Einfalt des Herzens nicht blos bestehen, sondern soll ihr auch untergeordnet werden. Dennoch ist auch das höhere Wissen nicht zu verachten, sondern auch dies soll erworben und geleitet werden damit es ein Wahres sey.

Die Art und den Grad der Geistesausbildung hat Jeder insbesondere zu bestimmen. Es soll aber der Mensch nicht blos seine Kräfte ausbilden, sondern auch auf besondere und bestimmte Verhaltnisse der menschlichen und der bürgerlichen Gesellschaft anwenden.

Zur Wahl eines festen Lebensberufs ist Jeder verpflichtet. Der Mensch kann nicht sittlich leben, wenn er nicht in einer festbestimmten Schranke und in einer entschiedenen Richtung auf einen vernünftigen Zwek sich ausbildet. Wenn ein angeführter Beruf ihm nicht angemessen ist, so hat er die Verpflichtung auf sich, sich selbst einen Berufskreis zu schaffen, in welchem er wirkt, bis er die Ueberzeugung hegen kann, ihm Gnüge geleistet zu haben. Der wahre Beruf aber liegt in dem gereiften Willen des Mannes, seinem Zeitalter und Vaterlande, auf eine durch ihn nur mögliche Art nüzlich zu werden, daher er die feste Ausführung eines bestimmten Entwurfs und Planes umfaſst. Die Wahl aber geschehe mit verschiedener Rüksicht: 1) nach Prüfung seiner erworbenen Fähigkeiten; denn diese bestimmen immer von selbst die Neigungen. 2) Nach Berüksichtigung der Bedürfnisse der Gesellschaft, in die er mit diesen Fähigkeiten trat.

Nach gewähltem Beruf wird es Pflicht, sich nie bei der besondern Bildung dafür mit einer Mittelmässigkeit zu beruhigen, sondern die Vollkommenheit in dem Streben zu ihr nie ausser Augen zu lassen.

B. Pflichten gegen den Willen.

Der Mensch ist ein moralisches Wesen und dies von Natur, also ursprünglich; ihm ist Würde, wenn auch nicht angeboren, doch angestammt, d. i. jeder Mensch kann sich zu ihr erheben, wenn er ihr nicht widerspricht. Der Mensch also kann und soll handeln im reinsten Sinne des Worts, d. h. sich nicht blos zur Sache machen, sondern durch freien Gebrauch seiner Kräfte sein höchstes Gut in sich selbst begründen. Daher gebietet die Pflicht: Suche den Menschencharakter zu sichern und zu fördern; suche sittliche Vollendung durch fortgehende Läuterung der Gesinnung.

Auf dem Bewuſstseyn der ursprünglichen moralischen Würde beruhen die Pflichten der Selbstschäzzung und Selbstbeherrschung.

Pflicht der Selbstschäzzung und Selbstbeherrschung.

I. Es ist Pflicht, das Bewuſstseyn der ursprünglichen moralischen Würde, diese innere Gewiſsheit lebendig zu erhalten — also, daſs die Tugend einen unleugbaren Werth habe, daſs Jeder die Kraft zu ihr in seinem Willen trage, und daſs sogar jeder fremde Mensch wenigstens als ein künftiger Tugendfreund betrachtet werden könne.

Dieser höheren Selbstschäzzung steht jede Art der Geringschäzzung unsrer Selbst entgegen. Diese aber umfaſst mehrere Arten, deren Moralität verschiedene Grade hat. Der unächte Wille will entweder Alles, was die gemeine Welt will, oder Nichts von diesem, da doch die möglichst reine Harmonie unsers Geistes und der Welt gewollt werden soll. So geräth der Wille in zweifache Uneinigkeit mit sich selbst — in Selbstverwerfung und in Selbstgenügsamkeit.

1) Die Selbstverwerfung verkleinert sich herab zur trägen Pflanze, zum kleinmüthigen, gegen sich miſstrauischen Menschen, der sich dem Irrdischen hingibt. Diese leztgenannte Form aber, das schwache Miſstrauen gegen uns selbst, welches keinen Muth, noch Endschluſs fassen kann und in Kleinmuth oder Schwermuth endet, ist es, welches billig beurtheilt werden muſs. Sie findet nemlich ihre Quelle bald in miſslungenen Unternehmungen, bald in einer zu feurigen Phantasie, bald in einem melancholischen Temperament. Sie sinkt oft selbst in jene Art des moralischen Selbstmordes, welche die traurigste Verzweiflung an seiner moralischen Natur und Bestimmung ausmacht, wo die Menschennatur als niedrig und schwach und verworfen angesehen wird. So lange sie noch Haſs gegen die Menschen bleibt, so kann damit noch Liebe gegen die menschliche Natur vereint bestehen; wird sie aber Haſs gegen die menschliche Natur, so ist dies so entschiedene Unnatur, daſs eine solche Denkungsart nicht lange bleibend seyn kann. Wer sich weniger zutraut, als er zu leisten vermag, verliert diejenige Entschlossenheit und den frohen Muth, der nur wirksam seyn läſst.

Eine zweite Form ist die Kriecherei, d. i. das knechtische Bestreben, sich einen Werth durch fremde Gunst zu verschaffen. Der Kriecher hat keine Ahndung von angestammter Menschenwürde, keine Ahndung davon, daſs sie etwas Inneres, etwas unverlierbar und offen zu Erwerbendes sey; — daher will er sie von Andern erborgen, erbetteln. Leicht verbindet sich hiermit, daſs er Lügner und Schmeichler werde.

Endlich zeigt sie sich in Niederträchtigkeit, d. i. in der Denkart, sich als Sache und Mittel eines fremden Zweckes brauchen zu lassen. Es ist diejenige Wegwerfung seiner Selbstständigkeit, welche in Handlungen besteht, wo die Person als Sache erscheint, und gemiſsbraucht und blinder Willkühr überlassen wird. Sie zeigt sich im Sclavensinne, wo der Mensch sich ganz von Andern bestimmen und leiten läſst.

Diese verschiedenen Zerstörungsarten der sittlichen Selbstständigkeit richten sich selbst; sie vernichten das sittliche Leben und Höherstreben, sie entfernen von dem Endzwek des wahren Daseyns und Wirkens. Der Mensch darf nicht des Menschen Knecht werden, d. h. absolut dienstbar, auch nicht einmal scheinen. Er darf daher a) auf seine Rechtsfähigkeit als Mensch nicht Verzicht leisten; b) er darf keine Wohlthaten suchen, die er entbehren kann, keiner sich freuen, die nicht ehrt; c) er darf nicht niederknieen vor Menschen, sondern in aufrechter Stellung sein Verhältniſs denken; d) er darf nicht der pedantischen Reverenz in Bitten und Complimenten (wahrer Höflichkeit und Feinheit des Geschmaks entgegengesezt) anhängen.

Der Mensch darf auch bei Schmerzen nicht kleinmüthig werden, denn das Winseln beweiſst, daſs man seiner nicht Herr sey. Am wenigsten finde dies bei selbstverschuldeten Schmerzen statt; nur durch standhaften Tod zeigt der Verbrecher Erhebung über seine Erniedrigung.

Der Mensch soll von Nichts sich abhängig machen, was die Natur ihm zwar gegeben, aber auch nehmen, und immer doch nur einen scheinbaren Reichthum gewähren kann.

Wer blos gut scheinen will, und auch das Schlechte seiner Zeit nicht so zu nennen wagt, weil es Geschäzte schüzzen, — der hat noch nicht recht von Herzen wollen, noch keinen tiefen Endschluſs fassen lernen. Auch der nicht, der Etwas nicht klar, und ganz Gutes, z. B. ein ihm selbst zweideutiges Verhältniſs, durch vermeintliche Milderungen minder bedenklich machen will. Er kann noch nicht wollen, weil er noch seinem erfinderischen Scharfsinne mehr dient als seinem geraden und gesunden Menschensinne.

In der Macht des menschlichen Willens liegt seine Herrschaft über die (störende) Natur und die (zerstreuende) Welt. Wie aber kommt man dazu? Man muſs sich seinen freien Willen selbst schaffen und erbeuten 1) durch feste Richtung auf würdige Zwecke und auf Einheit alles unsers Thuns, das in der Vielheit der Menge gefällt, ohne der Nachwelt Frucht zu bringen. 2) Durch Abschneidung der Gelegenheit zum blossen Genuſs ohne wahre Kraft, zum willkührlichen Spiel der Triebe und Einfälle. 3) Durch tägliche Verjungung seines Lebens im Schlürfen aus der reinsten Lebensquelle der Hofnung jedes Morgens auf die Ewigkeit unsrer höhern Thätigkeit.

2) Die Selbstgenügsamkeit vergrössert das Selbstgefühl auf Unkosten des freien Bewuſstseyns unsres Ichs — durch Ueberschäzzung unsrer Kräfte — durch falsche Selbsständigkeit — durch Vermessenheit in Unternehmungen, durch Zumuthungen sich mit unsrer Person vor Allen zu beschäftigen. Daher dann die schwächliche Eitelkeit wie der anmassende Eigendünkel.

Daraus entspringt der Hochmuth, d. i. die Zumuthung an Andre, sich in Vergleichheit uns geringzuschäzzen, indeſs wir ihnen die Achtung verweigern. Der Hochmüthige will nicht etwa blos seine äusseren Vorzüge durch Glanz, sondern auch seine Ehre durch die Schande Andrer heben. Er will dadurch an Achtung gewinnen, daſs er Andre verächtlich behandelt, — bis zum Hohnsprechenden Uebermuth.

Dieser ist 1) unwürdig, weil der Hochmuth auch seine eigne Würde nicht einmal fühlt und daher sich leicht wegwirft, gegen Mächtigere schmeichelt. Wer sich selbst nicht ehrt, ehrt nicht die Menschheit. 2) Er ist ungerecht, weil man die Achtung gegen Andere aus den Augen sezt, welche ihren gerechten Ansprüchen nicht entsagen dürfen.

3) Er ist thörigt, weil die Eitelkeit zu dem Werthlosen verleitet, z. B. um Anhänger und Ehrenbezeugungen um sich zu sehen — und weil er die Narrheit hegt, Andre zum Widerstreben zu reizen.

Daher wird die Stimmung, stets im Bewuſstseyn der Erhabenheit als Person zu handeln, oder die ächte Selbstschäzzung zur Pflicht.

Sie zeigt sich in dem edlen Stolze, der in der Sorgfalt besteht, seinem wahren Werthe, vollends seiner Würde in Vergleich mit andern nichts zu vergeben. Dieser ruht auf der Pflicht 1) an sich, d. i. an seine Kraft gegen Hindernisse des Guten zu glauben; 2) — das Gefühl der Vollendung in sich zu unterhalten; 3) — das Gefühl der Unvergänglichkeit in sich rege zu erhalten, was auch das Aeussere uns gewähre.

Groſsmuth ist dann die Erhebung über sein eignes sinnliches Interesse, um des Allgemeinen willen. Groſsmuth läſst sich nicht leicht beleidigen, weil sie grossen Muth hat und ihn weit ausdehnt. Sie sezt also Gleichmuth im Ertragen voraus.

Die vernünftige Achtung gegen die inwohnende Vernunft verräth sich ferner durch das Streben nach Selbstständigkeit und Unabhängigkeit. Zu diesem aber führt 1) die Vereinfachung des Bedürfnisses, und 2) die Vervielfältigung des eignen productiven Talents.

II. Allein diese Freiheit und Selbstständigkeit ist nicht blos zu gewinnen, sondern auch zu behaupten und recht zu gebrauchen. Und dazu führt die **Selbstbeherrschung**, d. i. die Behauptung der Selbstmacht gegen alle sinnliche Eindrücke, besonders gegen diejenigen, welche die Besonnenheit rauben. Hier gibt es zunächst zwei Abwege, nemlich 1) einen Leichtsinn, d. i. den Fehler, seinen Willen von jeder Neigung und jedem Gefühl beherrschen zu lassen, ohne ernstes Verweilen bei seinem Zustande. Dann aber finden wir 2) eine Zerstreuung, eine Vergessenheit seines innern Zustandes, die zur Zerstreuungssucht übergeht.

Beide sind unsittliche Zustände; denn Beide heben das Bewuſstseyn der innern Würde auf, und hemmen die innere Veredlung.

Die Selbstbeherrschung geht dagegen auf Behauptung der Selbstmacht aus, gegen alle Eindrücke der Sinnlichkeit, besonders wenn sie die Besonnenheit rauben. Diese nemlich ist der Charakter jener edlen Herrschaft, welche planmässig, fest und sicher verfahren will. Nie kann der Körper den höhern Geist unbedingt zu Etwas zwingen.

III. Die Pflichten der sittlichen Selbstvervollkommnung heischen, daſs das endliche Ziel des Menschen immer reiner und beharrlicher erstrebt, immer fruchtbarer und vollständiger erreicht werde.

Der besondern Pflichtenlehre

Zweiter Theil.

Pflichten gegen die Vernunft ausser uns in den uns minder oder mehr verwandten Naturen.

Die Vernunft ist kein ausschliessendes Eigenthum, noch Vermögen des Menschen, vielmehr die sich mittheilende Triebfeder des Weltalls, welche das Ganze zusammenhält. Dies werde vorausgesezt.

In diesem Verhältnisse gibt es eine Pflicht der Menschheit schon in Hinsicht auf die Thierheit ausser uns. Zwar haben wir vermöge unserer Ueberlegenheit und unseres Standpunctes das Recht, die thierische Schöpfung in ihrer Existenz den menschlichen Zwecken unterzuordnen und zwar nicht blos den höhern, sondern auch den niedern. So sind dem niedern Zwecke der Erhaltung, durch Nahrung und Bekleidung, und dem höhern Zwecke der Erhebung, durch Befreiung von mechanischen Thätigkeiten die Thiere bestimmt.

Die Menschheit soll und wird nur noch im Nothfall die Vermehrung der Thiere einschränken, doch immer mehr ihre wilde Gewalt bezahmen, und höhern Zwecken anpassen. Dazu gehört unbefangne Beobachtung des Instincts der Thiere und höhere Richtung desselben, Abrichtung zu ernsten Geschäften und theilnehmende Behandlung derselben ohne Qual und Weichlichkeit. Die Europäer sind in der Beobachtung und Behandlung der Thiergeschlechter hinter den orientalischen Völkern an Humanität zurükgeblieben, und wir haben es nachzuholen. Schonung aber sind wir den Thieren schuldig, theils weil sie keine blossen Maschinen sind, und auch in ihnen das vorstellende Weltprincip sich regt, theils weil durch Miſshandlung unser menschlichstes Gefühl der Sympathie vernichtet würde, welches uns zu einem Geiste allgemeiner Erhaltung auffordert. Dieses zärtliche Gefühl wird alsdann vor Verzärtelung geschüzt seyn, wenn der Mensch seiner Würde sich bewuſst bleibt und in ihrem Geiste handelt.

Dennoch darf es nicht in weichliche Sympathie und Empfindelei übergehen, wie an seine Stelle nicht Miſsbrauch oder zweklose Zerstörung der Thierwesen treten. So muſs noch weiter jede Art von Qual entfernt seyn, und jede Lustjagd erscheint als unmenschlich, so bald sie aus blosser Lust Thiere verfolgt.

Die Pflichten gegen die Vernunft im Menschen erscheinen überhaupt als Pflichten der Achtung gegen die Menschheit im Grossen.

Liebe und Achtung gegen die Menschen sind die anziehenden und abstossenden Kräfte, welche in der Gesellschaft in Verbindung wirken. Vermöge der Wechselliebe sind die Menschen verpflichtet einander sich zu nähern, vermöge der Achtung aber, sich im gehörigen Abstande zu erhalten. Beide gehen zusammen in die Pflicht der Humanität, im Gegensaz gegen die Unmenschlichkeit der Thierheit. Diese Humanität ist keine schwache, blinde philanthropische Menschlichkeit; auch nicht eine egoistische Herablassung des Vornehmen zu den Geringern, vielmehr eine ausgebildete Theilnahme für das Reinmenschliche, aus Anerkennung des wahren Werths der Menschheit. Der humane Mann hat einen weltbürgerlichen Enthusiasmus für die Menschheit. Er ist gerecht gegen Alle, unbestechlich auch von seinem eigenen Gefühl, welches er in gemessenen Schranken hält. Er theilt Gefühle, Einsicht u. s. w. mit, er verfährt aufrichtig, im Gegensazze der Verstektheit.

Die Menschheit soll dem Menschen schon in der blossen Vorstellung heilig seyn, und Alles beachten, worin er Vernunftwirksamkeit erkennt. Wo er ein planmässiges Werk findet, da soll er anerkennen, daſs es mehr als todte Masse sey. Nichts, was Mensch heiſst, darf ihm fremd scheinen, daher auch der Fremdling, oder das Mitglied einer fremden Nation nicht gleichgültig behandelt werden darf. Auch diesem gebührt Gerechtigkeit und Billigkeit.

Die Liebe zu Menschen kann so beschaffen seyn, daſs sie wenig Achtung verdient, und so auch im umgekehrten Falle. Allein stets soll die Achtung mit Liebe verbunden seyn und sie kenntlich machen, so wie die Liebe gegen den Andern Achtung verrathen.

Die Achtung gebietet, daſs wir Keinen zum blossen Mittel herabwürdigen sollen; die Liebe fordert, daſs wir fremde sittliche Zwecke zu den unsrigen machen sollen. Daraus entsteht Verdienst um Andre.

Die Liebe aus Neigung schlieſst nur Wohlgefallen an dem Angenehmen in sich, die Liebe aus Grundsaz aber ist Erweiterung unsrer Gesinnungen für das wahrhaft Gute. Nur diese ist dauernd und verdienstlich.

Die Liebe, welche die Pflicht gebietet, erkennen wir theils in jener allgemeinen weltbürgerlichen Achtung, theils in dem auf die Gesellschaft im Vaterlande bezogenen Wohlwollen wieder, welches keineswegs Anhänglichkeit am Boden und an gleicher Abstammung und Gewohnheiten, sondern reiner thätiger Eifer für das wahre Gemeinbeste (nicht Zunftgeist) ist. Der wahre Weltbürger verliert auch im Einzelnen nicht das Ganze.

Die Menschenpflichten gehen im Einzelnen theils auf weise Erhaltung der fremden menschlichen Natur, theils auf Erhebung und Entwickelung ihrer höhern Anlagen.

I. Pflicht fremder Erhaltung.

Die *Pflicht fremder Erhaltung* verräth sich zuerst in der *Scheu vor Verlezzung* ihres Lebens. Die gröbste Verlezzung ist der *vorsezliche Mord*.

Diesen faſst ein weiter Umfang in sich; denn auch der Mörder des niedrigsten, schwächsten und kranken Menschen ist ein Mörder. In jedem Menschen, welcher noch lebt, findet die Möglichkeit statt Gutes zu thun. Und jeder Mord erscheint als Ausbruch der Thierheit und Gefühllosigkeit. So kann er nie der Zwek eines besonnenen Menschen werden, selbst in dem Zustande der Nothwehr und des Kriegs nicht; denn auch bei Sicherung und Entwafnung, als dem Zwek des Kriegs, bleibe noch Schonung des Menschenlebens geltend, da dies immer zu moralischen Zwecken bestimmt ist. *Jeder* Mensch ist *fähig* für das Unendliche. Dies aber gilt auch bei Todesstrafen.

So löſst sich diese negative Pflicht in die positive Pflicht der *zartesten* Schonung auf, d. h. der Schonung des wahren Lebens; denn Verweichlichung macht nicht Schonung aus. Diese Schonung ist 1) die zarteste der Mutter an ihrer Frucht, dann an den Kindern (Verhütung der Verstümmelung). 2) Die pädagogische und disciplinarische Schonung. 3) Die Schonung, nicht durch Aufdringen ungesunder und überhäufter Nahrungsmittel zu schaden.

Zur zarten Schonung des fremden Lebens gehört ferner die Pflicht der *Höflichkeit*, d. i. der freien Beachtung Anderer mit dem Geiste des

Wohlwollens. Die zarte Schonung fremder Ehre und die Erhaltung ihres Vertrauens bei den Menschen flöſst diesen Kraft zum *Handeln* ein. Es gehört daher zu den muthigen Handlungen des Heldenmuths Verkannte zu rechtfertigen und zu *entschuldigen*, und die verdammliche That zu scheiden von ihrer Triebfeder, die Gott nur kennt. Dem Menschen sind wir endlich eine ehrliche Behandlung schuldig. Die Ehrlichkeit verräth sich 1) in der *graden Offenheit*, die weder Ausplauderung noch Grobheit ist. Besonders muſs sich eine zarte Rüksicht auf besondere menschliche Bedürfnisse dazu finden. Sie verräth sich 2) in der *Gerechtigkeit*, welches wir fremdem Eigenthum und fremden Erwartungen von unserm Worte schuldig sind.

Diese Ehrlichkeit aber kann auf mannichfache Weise beleidigt werden, theils durch *Veruntrauung* des anvertrauten Gutes, theils durch *Treulosigkeit* in der Erfüllung eines gegebenen Wortes, theils durch *Betrug*. Schon der Wortbrüchige wird zum Betrüger.

II. Pflichten fremder Erhebung.

Die Pflichten der *Naturerhebung* in *Andern* sind theils Pflichten der Förderung *fremder Freiheit*, theils Pflichten der Förderung fremder Tugend.

Zuerst soll der Mensch die *Freiheit der Geister* erhöhen, mithin sie nicht schwächen, noch hemmen, vielmehr ihre Erregung und Entwickelung befördern.

Die Denkfreiheit kann nicht erlaubt, sondern nur anerkannt, geregelt und zwekmässig befördert werden, damit sie nicht in Freidenkerei ausartet. — Als blos passive Duldung würde die Toleranz keinen Werth haben, und sie darf daher nicht falsche Nachgiebigkeit seyn, sondern sie muſs vielmehr freie Gerechtigkeit gegen fremde Meinungen und ihre Aeusserungen ausmachen. Gegen irrige Meinungen aber und gegen schlechte Grundsäzze gibt es keine Toleranz, und in dieser Hinsicht ist der sittliche Mensch der intoleranteste. Wohl aber wendet sich die Gerechtigkeit hin auf die reine Quelle fremder Denkarten.

Uebrigens hat die Toleranz, in ihren verschiedenen Arten, auch ihre Grade. In einem noch vorhandenen und fortdauernden Zustande der Unmündigkeit muſs der Lehrer mehr eingreifen, damit der Mensch nicht verwildere. So auch in ungebildeten Staaten, oder unter leichtsinnigen Völkern, wo nicht die Furcht, sondern eine weise Erziehungsmaxime einschränke.

Bei der Leibeigenschaft als der einen Art von Beschränkung persönlicher Freiheit, in welcher der Körper zum fremden Besiz wird, kann noch gesezmässige Einschränkung und Erhaltung der Persönlichkeit bestehen. Dann läſst sich auch von Seiten der Moral nicht dagegen sprechen, indem ja Jeder in der Gesellschaft Etwas für das allgemeine Beste aufopfern muſs. In der Sclaverei aber, der zweiten Art, ist selbst die Person beherrscht, und das Individuum als Willenloses behandelt, was die Moral verbietet. Die Herabwürdigung des Menschen zum Thier verlezt das sittliche Gesez.

Die Tyrannei beherrscht Andere durch geheime oder offenbare Gewalt nach Willkühr, und spricht sich dadurch ihr Urtheil selbst.

Unter den Folterungen und Kränkungen, durch welche Andre gemiſshandelt werden, stehen:

1) der Neid. Dieser vergleicht sein Geschik mit Glüklichern und empfindet Verdruſs über fremdes Wohlbefinden, sogar über dasjenige, welches dem Unsrigen nicht Abbruch thut. Nur selten ist er gerecht, nur selten gegründet. Des innern Unwillens über das Glük der Unwürdigen, kann sich der Mensch nicht erwehren, allein er soll sie nicht um ihre Selbsttäuschung, um ihr Glük beneiden.

Der Mensch soll Sieger über alle Arten von sinnlichen Regungen werden, also auch seinen Werth nicht durch Andre und neben Andern erwarten, sondern einzig durch Vergleichstellung seiner Maximen mit dem Pflichtgesezze; er soll den innern Werth nicht durch das äussere Wohlseyn schäzzen, vielmehr das fremde Glük auf das eigne Gemüth einwirken lassen. Beneidenswürdig ist daher für den Sittlichen keine Glükseligkeit, auch selbst nicht das Wenigbedürfen des Zufriedenen. Nichtswürdig bleibt jeder Neid, denn als Affect hat er die Schwäche der Grämlichkeit und Selbstpeinigung bei sich, als Leidenschaft das Schändliche der Zerstörung des fremden Glüks. Der Gute will nicht groſs seyn durch Kleinheit.

2) Undank. Dieser ist entweder Unerkenntlichkeit, welche die Achtung, zu der wir gegen den Wohlthäter verpflichtet sind, nicht leistet; oder sie ist Undankbarkeit, welche sogar feindlich verfahrt. Wenn auch der Mensch Andern nicht beschwerlich werden soll durch Entgegenkommen, so soll er dennoch auch nicht verleugnen, verpflichtet zu seyn. Alle sind wir nemlich Schuldner. Jenes aber vergiſst der Undank, und er kann als Verachtung der Pflicht nur zuwider seyn, als Auflosung aller Verbindlichkeit emporen.

Die dem Undank entgegenstehende Pflicht ist die der Dankbarkeit, d. i. die Achtung einer Person wegen erzeugter Wohlthaten. Diese liegt nicht in der Klugheit des Eigennuzzes, vielmehr in dem heiligen Bewuſstseyn der Verpflichtung, welche nicht beschränkt oder gar aufgehoben werden kann durch Gegendienst. In jeder Wohlthat aber finden wir eine Gelegenheit den Glauben an Menschheit zu stärken, und das Wohlwollen in uns zu erhohen. Der Mensch ehre daher die Wohlthaten nicht blos mit Worten, sondern das ganze Betragen sey Wohlwollen, entfernt von genauer Berechnung und Verhältniſsbestimmung zu der Wohlthat. Ist er einem Menschen Dankbarkeit schuldig, der nicht selbst gut heissen kann, so ehre er auch ihn schweigend. Vorzüglich sey die Dankbarkeit gegen die ersten Wecker unsers Geistes rege, gesezt auch wir übertrafen sie späterhin.

Für eine so heilige Pflicht hat der Mensch nöthig die Empfanglichkeit zu erhalten, und diese erhält er a) durch Enthalten von grubelnder Untersuchung über die Gründe der That; b) durch den Gedanken, daſs der Gerettete nur durch die schöne Tugend der Dankbarkeit seine Würde behaupten kann; c) durch Erinnerung an die vorausgegangenen Schiksale.

3) Schadenfreude — Vergnügen am Unglücke Andrer. Das Naturgemässe, durch welches wir unser Wohl im Gegensaz des fremden Unglüks tiefer fühlen, artet in unsittliches aus, wenn entweder der Dünkel auf eignen bessern Zustand, oder Stolz auf sein Wohl bei Andern uns empört. Allein hier spricht die Vernunft gegen die Freude, wie gegen jeden Haſs.

4) Vorwizzige Neugier. Diese verräth ein Leben ausser sich und eine Sucht der Ausspähung, die dem Eigennuzze nur eigen seyn kann.

5) Muthwillige Neckerei und Verhöhnung. Schon der unschuldige Scherz fordert Vorsicht, und der Gegenstand selbst muſs Wiz vertragen, sonst ist es Entweihung, das Ernste spielend zu verkleinern. Gebrechen am Körper lächerlich machen, zeugt von geringer Achtung; die Preisgebung Andrer zum Gelächter wird zum Hohn, welcher, gleich der Tadelsucht, die Achtung verlezt, abgesehen von der Kränkung, die sie bewirkt.

6) Falsche Nachrede und Verläumdung, welche Andrer Ehre und Verdienst zu schwärzen sucht. Schon in der Erwähnung von fremden Fehlern und Schwächen kann sich die Eigenliebe gefallen und da, ohne bösen Willen, schaden. Wird aber das Verweilen bei fremden Flecken zum absichtlichen, so verräth dies Leichtsinn und schwache

Achtung der Menschheit. Wird es sogar Lust an der Verbreitung fremder Mangel, so verrath dies nicht blos einen zerstreuten Blik, einen kleinen Sinn, sondern auch eine grössere Aufmerksamkeit auf fremde Schwächen als fremde Tugend, ein schwaches Bewuſstseyn eigner Tugend, und endlich eine Aufregung gegenseitigen Miſstrauens und Abstumpfung des Schaamgefühls. Dagegen sollen wir 1) über fremde Fehler und Mängel schweigen, wo zu sprechen nicht die Pflicht gebietet; 2) wir sollen unser Urtheil prüfen, und 3) unser Herz erheben durch den Hinblik auf fremde Verdienste.

Dies Gesez der Achtung der Menschheit geht auch hinaus über das Leben. Die Achtung sey unvergänglich auch gegen die Todten; denn ihr Geist lebt fort in und unter uns. So sollen wir von ihnen *gut*, d. i. nicht übertrieben günstig, sondern *wahr* sprechen.

Bei den Beleidigungen überfällt uns zuweilen ein stärkeres Miſsfallen; dies ist der *Zorn*. Dieser wird aber hier im Allgemeinen so gefaſst, daſs dies nicht allein den blos vorübergehenden aufwallenden Affect, sondern das leidenschaftliche Betragen bei Beleidigungen bezeichnet, wodurch er der Rachsucht verwandt ist.

Oft wurde ein *gewisser Zorn*, d. i. der in Schranken gehaltene entschuldigt, — als ein Beweis von Muth, von Charakter, als eine Aeusserung des Gefühls des Unrechts und der Ehre; als eine dringende Nothwendigkeit; allein gesezt, er wäre oft wohlthätig, so ist er doch nur ein Trieb der *Selbstvertheidigung*, ein Zustand verdunkelter Besonnenheit, ohne höhern *Muth*, ohne *Selbstmacht*. Daher ist die Ausrottung dieses überwältigenden Gefühls Pflicht, so wie die Bemächtigung desselben, bevor es Gewalt über uns erhält.

Wer sich gegen den *Zorn* wafnen, ihn heilen will, der hat sich zu jener Mässigung zu entschliessen, welche in den Erwartungen von Andern nicht zu grosse Forderungen thut, dann aber auch sich der Machtsprüche über die Triebfedern Andrer zu enthalten. Thorheit ist es, ihn für unüberwindliche Temperamentsanlage zu halten. Soll des Menschen *Wille* nicht durchsezzen, was das langsam entnervende Unglük von selbst thut?

Der gesellige Mensch wird zur reinen *Mittheilung* des Innern im Aeussern im weitern oder engern Umfange *verpflichtet*. Es ist demnach *pflichtwidrig*:

1) Die *Zurükhaltung*. Sie ist ein völliges Schweigen, oder ein halbes Aussprechen seiner Gesinnungen und Urtheile, ohne Zwek, ohne Grund.

2) Die *Verstellung*. Diese sucht etwas anders zu scheinen als sie ist. Sie wird entweder Schmeichelei, welche sich in fremde Fehler schmiegt und sie aus Eigennuz übersieht, sogar erhebt; oder sie wird Falschheit, wo der Mensch wohlwollender zu scheinen sucht als er ist.

3) Heuchelei. Diese erscheint im Aeussern des Auges, der Sprache, des Handelns besser als sie denkt, und übertreibt natürliche Gefuhle, um Vertrauen oder Beifall zu erringen. Sie steigt in der Gleisserei, welche das finstere Innere zu überglänzen sucht.

4) Die Lüge. Niemand ist unbedingt verbunden Alles, was er wirklich weiſs und unberufen zu sagen. Statt einer schwachen Offenherzigkeit ist vielmehr weise Zurükhaltung der ganzen Wahrheit gegen dem, welcher sie zu fassen nicht vermag und dies nicht will, die erste Pflicht. Diese erfordert schon zarte Aufmerksamkeit und reife Urtheilskraft zu ihrer Erfüllung, ist aber auch das Zeichen eines männlichen Gemüths, welches die Wahrheit zwar nie aufgibt, allein ihr auch kein Gefühl ohne Noth opfert.

Eine zweite Pflicht erheischt ein weises, d. i. ein gehörig vorbereitetes, theilnehmendes Wahrheitsagen, obgleich auch in dem, welcher die Wahrheit sagt, noch nicht nothwendig vorausgesezt wird, daſs er in der Gesinnung die Wahrheit achte. Es kann keine äussere Naturnothwendigkeit uns auf ein Laster hinführen, und so auch nicht eine Nothlüge begehen lassen. Nähme man die Nothlüge in dem mildesten Sinne, für eine objective Unwahrheit, welche durch physische Gewalt dem Halbbewuſsten abgezwungen wird, so gehört sie gar nicht vor einen moralischen Richterstuhl, und eine noch so bedingte Beschönigung derselben würde in der Moral nicht statt haben können. Die sogenannte Nothlüge geschieht nur dann als Lüge, wenn sie ohne wahre höchste Noth geschieht.

Die eigentliche Lüge ist die im freien und ersten Denken, vorsäzlich auf besonnene Menschen gerichtete Erdichtung, welche für wahr ausgegeben und angenommen wird. Bestehen diese Lügen in einem zusammenhangenden Ganzen, so heissen sie Räuke.

Wo der Andre keine Wahrheit erwartet, bei Bildern der Phantasie und Phantasieproducten, bei geselligen Scherzen, bei conventioneller Gewohnheit, findet keine Lüge statt; denn die Uebereinkunft zu einem bestimmten Sinne hebt den Charakter der Lüge auf. Eben so ist nicht Lüge jede vorsäzliche Dichtung, von welcher der Andre keinen nachtheiligen Gebrauch machen kann, und wo er die Wahrheit nicht erwarten darf. Dies findet namentlich bei solchen statt, denen man noch nicht diejenige Bildung zutrauen darf, bei der sie keines fremden Erziehers und Vormundes bedürfen, und die noch nicht die Selbstmacht besizzen, welche einen fremden Arzt und Schoner überflüssig macht. Also bei allen Gemüthsschwachen, bei Kindern, beim sinnlichen Volk, bei Leidenden, bei denen, welche der Affect ergriffen hat u. s. w. Dennoch kann auch schon der Mensch bald zu weit gehen.

Jede Lüge, welche es wirklich heissen kann, ist Verbrechen, gesezt auch es leite Gutmüthigkeit auf einen guten Zwek hin, oder sie sey nur klein. Wer lügt, der stiehlt, sagt das gemeine Sprichwort, und es ist dies zugleich ein Diebstahl an sich selbst, an der Menschheit in sich.

Sie ist widernatürlich; denn der Naturtrieb geht nicht auf Schein, sondern dringt auf offene Aeusserung.

Sie ist unwürdig; denn der Lügner entwürdigt sich zu einer blos täuschenden Erscheinung, mithin zu etwas geringern als einer blossen Sache; denn diese lassen sich doch brauchen zu ihrem Zwek. Nichts gibt es Köstlicheres in dem Menschen als das Beharrliche, was dem Wechsel der äussern Natur trozt, und in dem in sich festen treuen Manne findet man einzig immer den Menschen.

Sie ist schädlich, durch ihre unvermeidlich nachtheiligen Wirkungen auf ein ganzes Gewebe von andern Vorstellungen und auf allmälige Zerstörung des heiligen Menschen-Glaubens.

Wahrheit soll des Menschen Losung seyn. Diese aber ist in sittlicher Bedeutung die Uebereinstimmung des Aeussern mit dem Innern, des ganzen Betragens mit den Gesinnungen. Dahin gehört: 1) Aufrichtigkeit, d. i. Richtung seines Willens auf eine zuverlässige Eröfnung. 2) Redlichkeit, d. i. dauernde Richtung seiner Aeusserungen nach seinen Gesinnungen. 3) Treue, d. i. pünktliche Erfüllung des Worts. 4) Gradheit, d. i. unbefangene Aeusserung ohne Umschweife und Schein. 5) Freimüthigkeit, d. i. furchtlose und kühne Erklärung seiner Ueberzeugung.

Diese Tugenden sind Pflichten; denn ein vernünftiges Wesen ist mit sich selbst einstimmend, scheut keine Folgen, und erniedrigt Andre nicht zu einem Spielwerk seiner Selbstsucht oder seines Muthwillens. Sie sollen unbedingt geübt werden, zögen sie auch manches Unangenehme herbei.

Man soll nicht blos sein inneres Vermögen und Eigenthum Andern mittheilen, sondern auch sein Aeusseres. Mittheilung ist nicht Verschwendung, sondern Theilung, oder wenigstens Vertheilung nach Bedürfnissen. Verschwendung zeigt sich nemlich theils in unbesonnener Wegwerfung, theils in falscher Anwendung des Eigenthums. Die Verschwendung aber ist nicht blos thörigt, indem der Verschwender sich ohne Noth schwächt, und sich in dem Eigenthum das Mittel zu höherer Wirksamkeit raubt, sondern auch unsittlich, da der Mensch in seinem Eigenthume nur das Mittel erkennen soll, von welchem er sich nicht sclavisch und weichlich abhängig machen darf.

Eben so wenig darf der Mensch sein Eigenthum als gar kein Gemeingut betrachten. Er soll also nicht nach einem gebrauchlosen Uebermaas seines Vermögens streben, d. i. nicht karg seyn; eben so wenig aber auch sein Vermögen ohne Gränzen blos zu vermehren suchen, d. h. habsüchtig und gewinnsüchtig seyn.

Aus dem ursprünglich reinen Streben nach dem Eignen hervorgegangen, wird die Triebfeder im Geize bald eine unreine, und er selbst unsittlich. Der Geizige jeder Art handelt 1) widersinnig; denn der Karge bricht Manches seinen Bedürfnissen ab, ohne das Ersparte jemals wirklich zu brauchen, der Gewinnsüchtige hingegen übertreibt die Bedürfnisse. So stürzen sie sich in eine armselige Lebensart. 2) Der Geizige handelt unwürdig; denn der Mensch wirft sich selbst weg, indem er sclavisch sich an Glüksgüter fesselt, seine Freiheit verkauft, die Liebe zum Guten und Grossen in seiner Seele erstikt, und so jeder Nichtswürdigkeit fähig wird. So raubt er sich Freimüthigkeit. Beide, Habsucht und Kargheit, bleiben immer Selbstsucht.

Dem Geize, wie der Verschwendung sezt ihren Grundsaz die Sparsamkeit entgegen, welche keineswegs zwischen jenen Beiden liegt, sondern die freie Maxime ausmacht, wahren Bedürfnissen seinen Erwerb und Genuſs anzupassen. Die Umstände geben hier die Regel, da die Bedürfnisse und die Grösse des Erwerbs verschieden sind.

Nicht geizen soll der Mensch, vielmehr soll er zu einer höhern Wohlthätigkeit streben, d. h. fremde wahre Bedürfnisse rein, tief, und zart berüksichtigen. Nicht aber durch ausseres Eigenthum wird die Wohlthätigkeit erschöpft, sie erhalt ihren höchsten Werth durch Mittheilung des innern Eigenthums, d. h. durch Mittheilung geistiger Gaben.

In Hinsicht auf fremde Tugend erscheint die Pflicht gegen die Person Andrer noch anschaulicher. Es soll der Mensch die freie Sittlichkeit des Andern zu erleichtern suchen, durch die mittelbare Beförderung derselben. Dies kann geschehen in der Mittheilung gewisser Grundsäzze, theils durch die Sprache, theils durch die Handlung. Dies zeigt sich namentlich in der Darstellung eines guten Beispiels, d. h. in einer anspruchlosen belebenden und erhebenden Darstellung seiner selbst, wodurch der Mensch ankündigt, daſs er auch in der Endlichkeit ein Unendlicher seyn könne; — daſs also der Sieg über die Tugend möglich und leicht sey, daſs sie mit Anstand verträglich sey, und daſs sich ihrer kein Mensch schämen dürfe.

Pflichten in besondern Verbindungen.

Von der allgemeinen Menschenpflicht gibt es eine Anwendung auf besondere menschliche Verbindungen, sowohl im häuslichen als in bürgerlichen Kreise.

In dem mehr häuslichen Leben erscheint uns die Freundschaft. Diese besteht in der Vereinigung der zartesten Gesinnung gegenseitiger Hochachtung zu der Behauptung eines immer reinen Willens. Eine solche Freundschaft ist an sich nichts anders als Anwendung der allgemeinen Menschenliebe auf einen engern Bund.

In der Freundschaft unterscheide man Grade, d. h. verschiedene Annäherung an die vertraute Mittheilung eigener Schwäche zur Ausrottung desselben mit Hülfe des Freundes.

Die ächte Freundschaft zeigt sich als innig vertrauende Vereinigung der zartesten Gefühle und Gesinnungen und ist stets besonnen, uneigennüzzig und anspruchlos. Nach dieser zu streben heischt die Pflicht, damit auch dadurch der Zwek der Menschheit erreicht werde.

Die Liebe steht in der Anlage schon höher als der Geschlechtstrieb, denn dieser entwickelt sich später. Sie regt sich schon auf in dem zarten Interesse für die Mutter und für die Geschwister. Der rohgebliebene oder wildgewordene Mensch hat nur thierischen Instinct ohne allen Geschmak, eine blinde Befolgung des Naturtriebes ohne alle Wahl zwischen Schönheit und Häuslichkeit, sanfter und rauher Gemüthsart. Kein Wohlwollen, keine milde Zuneigung, geschweige Liebe findet hier statt. Mit der steigenden Cultur wird Ein Individuum ausgezeichnet durch besondere Zuneigung und der Mensch erhebt sich zur Ehe. — Wie herzstärkend aber erscheint der Anblik der Natur, wie erhebend dem Erwachenden ein Morgen, wie hehr und heilig dem Sittlichen! Die sittliche Natur des Menschen, nicht die politische hat es übernommen auch in Naturveranstaltungen das grosse ewige Gesez der Verewigung zu ehren; auch der niedere Trieb zur Begattung soll sich heiligen in der Liebe, sich verewigen in der Ehe.

Zu der Ehe werden theils physische, theils moralische Bedingungen erfordert. Unter jenen steht die Tauglichkeit zur Befriedigung des Geschlechtstriebes. Schwächliche und mit Krankheit Behaftete, sollten zu eigenem Vernunftzwang erzogen oder wenigstens durch zwekmässige Vorstellungen für freie Entsagung gewonnen werden.

Ausser solchen physischen Bedingungen muſs das Herz fest genug seyn für treue Liebe, mithin auch unter Kränklichkeit, unter Hinwelken des Körpers, unter Gewohnheit nicht verblühen. Der Jüngling muſs Mann eher seyn als Ehemann, um wählen zu können.

Die Ehelosigkeit kann nie unbedingt gebilligt werden; denn es würde der Pflicht entgegen seyn, durch Ehelosigkeit den Beschwerden entfliehen, oder für jede Ungebundenheit, und wohl für sinnlichen Genuſs frei seyn zu wollen. Jeder Gesunde, jeder Reife ist zur Ehe verpflichtet, damit er Mensch, das ist, ein ganzer Mensch werde, und deshalb auch das Bedürfniſs des Herzens befriedige, wie ihm überdies manche Züge des Charakters auszubilden nur durch den Eheverein möglich wird, so die stündliche Achtung zu bewahren und ehrwürdig zu bleiben, die Groſsmuth des Mannes, die Entsagung des Weibes.

Geschlossen wird die Ehe, wo das Herz sie schloſs, alles Andre ist nur Aeusseres. — Moralisch gültig bleibt allein die Monogamie. Nur durch freie Wechselwirkung eines Mannes und eines Weibes, kann die Gemeinschaft nicht allein des Lebens, sondern vorzüglich des Herzens ihre Vollkommenheit erreichen. Nicht Liebe, sondern Wollust erzeugte die Polygamie, bei welcher die Menschenachtung schwindet. Jene Verbindung aber umfaſst das ganze Leben; denn die wahre Liebe ist ewig, und diese allein soll das Band seyn. Dadurch aber wird jede Ehescheidung unmoralisch in Hinsicht dessen, welcher diese veranlaſst hat.

Wie die Ehe unauflöſslich ist, so muſs sie auch als innerlich heilig anerkannt werden, und jeder Bruch dieser Verbindung wird zum Laster. — *Ehebruch*

Für Ehegatten entstehen neue besondere Pflichten, welche zugleich auf die Erziehung der Kinder hindeuten. Daraus entwickeln sich die Pflichten der Aeltern gegen ihre Kinder.

Pflichten in *dem Staate* oder der bürgerlichen Gesellschaft.

Hier erweitert sich der sittliche Wirkungskreis zum Wirkungskreis eines ganzen Reichs. Vor dem Gesez ist Jeder gleich, daher auch gleiche Pflichten statt finden.

1) Pflichten *aller Staatsbürger* auch der *Fürsten*.

Der *Zwek des Staates*, welcher in der Herrschaft des Rechts in der Gesellschaft besteht, soll von allen befördert, und sein Gesez heilig gehalten werden.

Dies soll im Allgemeinen durch einen ächten *Patriotismus* erreicht werden, d. h. durch einen wohlwollenden Eifer für das wahre Beste seiner Mitbürger. Dazu gehört theils unpartheiische Beurtheilung der Wirklichkeit, theils Verhältniſsbestimmung der Gesezgebung zu der herrschenden physischen und moralischen Cultur. Alle sollen dadurch hinwirken auf die Verwirklichung eines allgemeinen und ewigen Friedens.

2) *Besondere* Pflichten der *einzelnen* Classen der Staatsbürger.

A) Pflichten der *Vorgesezten*, oder der personificirten Regierung. Der Regent jeder Art darf sich nicht schon von Natur für besser halten, als seine Untergebenen. Vielmehr hat er doppelte Anstrengung nöthig sich als *Repräsentant der Gottheit zu betragen*, denn der Fürst jeder Art soll der Erste in jedem Sinne seyn, und so das Bild der Gottheit deutlicher an sich tragen. Demnach sollen Regenten auf die Fortschritte der Sitten ihrer Unterthanen achten und ihre Gewalt nicht zu eignem Glanz, sondern für das allgemeine Wohl brauchen.

B) Pflichten der Richter, a) als *gesezgebender Gewalt*. Diese soll reine Rechtsgrundsäzze immer siegender einführen, theils durch angemessene weise Staatsgesezze, theils durch gerechte Finanzgesezze, d. h. gehörige Vertheilung der Abgaben auch unter die privilegirten Stände, so wie unter die Verschwender aller Art; theils durch zwekmässige Polizeigesezze, welche das Böse verhüten und eine äussere Ordnung als Bild einer innern begründen.

b) Dem Richter als *richtender Gewalt* gilt die Heiligkeit des Gesezzes über jede parteiische Rüksicht, für welche er über die Erhaltung und unverzügliche Befolgung des Gesezzes wacht. Diese Erfüllung der Richterpflicht soll bereitwillig, unbestechlich und billig geschehen.

c) Die *vollziehende Gewalt* weiſst den Bürgern ihren Beruf nach strenger Gerechtigkeit und Würdigkeit an, und erwirbt sich durch eigenes persönliches Verdienst eine Oberherrschaft über die Gemüther.

Noch wütet der Krieg, da die Herzen aller Regenten nicht von gleichem Gerechtigkeitsgefühle erfüllt sind, ein niederschlagender Beweis der langsamen Annäherung einer moralischen Weltherrschaft. Demnach ist dieser nur zu entschuldigen 1) als abgezwungene äusserste Nothwehr, 2) als eine Rüksicht auf das gemeine Beste, 3) als eine Gelegenheit die Barbarei der Kriege durch Menschlichkeit ihrer Führung zu vergüten, bis die Vernunft ihre Forderung des ewigen Friedens energischer durchsezzen wird.

2) Pflichten der Untergebenen.

Sie sind unterthan dem Gesez; diesem sind sie unverbrüchlichen Gehorsam schuldig, denn in dem heiligen Gesez ehren sie sich nur selbst. Hiezu kommen aber dann bereitwillige und thätige Theilnahme an dem Wohle des Vaterlandes, selbst mit Gefahr des Lebens.

Wirkung auf die unendliche Natur über uns.

Die Wirkung auf die unendliche Natur über uns sezt voraus eine Pflicht der Verklärung menschlicher Thaten durch eine höhere Weihe, durch ein überirdisches Gepräge.

Das unerreichbare göttliche Wesen ist zwar erhaben über alles menschliche Thun, allein jede Pflicht des Menschen ist sein Gebot, und überall soll uns die Welt erscheinen als das Werk und Gebild eines moralischen Genius.

Vorausgesezt wird vor jeder Religionspflicht, die Pflicht ein moralisches Interesse zu erregen für den Glauben an die wahre Gottheit und des Sterblichen unendliches Ziel; — vorausgesezt die Pflicht, diesen Glauben zu lebendiger Ueberzeugung zu erheben. Man kann nicht Pflicht üben gegen ein Nichtexistirendes, daher muſs auch der Moralist die Religionsphilosophie in dieser Hinsicht voraussezzen.

Die ächte Religiosität sezt also schon moralische Cultur voraus, voraus auch das Bewuſstseyn eines ewigen Charakters in uns.

Erhabenheit prägt sich in den Religionspflichten aus, denn sie führen noch fühlbarer in den Kreis des Uebersinnlichen, sie geben allen Pflichten die höhere Weihe, und sie vereinen den Menschen, der sonst stolz allein und oft verlassen steht, mit dem Geiste des Ewigen und mit einer unendlichen Welt. Der Mensch soll sich vergessen im Handeln, er soll athmen und leben in einem höhern Reiche der Geister mit Unterwerfung unter den höchsten Geist einer Alles umfassenden Liebe.

Wenn der Mensch wirklich ausser der Erde das Ueberirdische, in der weiten unermeſslichen Welt das Höhere und Unwandelbare, nicht blos Wechsel und Tod ahnden lernte, wenn er einen heiligen moralischen Gesezgeber erkannt hat, so sind ihm Pflichten in Hinsicht auf das Unendliche gegeben.

Diese Pflichten theilen sich einfach in die der innern und in die der äussern Religion. Jene, die mittelbaren Religionspflichten betreffen die Erhaltung und die Läuterung der religiösen Gesinnung der heiligen Gewissenhaftigkeit, des innern höhern Lebens. Diese, die mittelbaren Religionspflichten, gehen das äussere religiöse Leben an.

Innere Religionspfichten.

Die Pflicht der Religiosität, wird auf mehr als eine Art verlezt und das Göttliche in uns entweiht.

1) Durch herzlose Selbstvergötterung oder die kalt egoistische Vermessenheit, die sich über Alles sezt, und das fremde Heilige ohne Rührung betrachtet und verspottet. Selbst die Lästerung dessen, was nur Andern heilig seyn kann (wie dem Neger der Fetisch), ist pflichtwidrig; der gute Mensch tritt auch in eine Moschee wie in einen Tempel der Hindus mit Andacht und zarter Scheu des Göttlichen.

2) Durch blindes und träges Hingeben an eine göttliche Hülfe und Gnade, mit Erschlaffung der eigenen göttlichen Kraft. Dahin gehört selbst die unzeitige Berufung auf Gott.

3) Durch unsinnige und murrende Unzufriedenheit mit der Weltordnung, ohne sie zu begreifen.

Nichts zarteres gibt es als die **Religiosität**; denn in keiner moralischen Gesinnung dringen wir so tief in das Allerheiligste unserer Natur. Sie erscheint aber 1) als zarte Ahndung des Abstandes endlicher Wesen von dem Unendlichen, verbunden mit zarter Ehrfurcht gegen die Grösse des Geistes, der in dem Sittengesez sich ausdrükt.

Sie zeigt sich 2) in reiner geisteserhebender Andacht mit furchtlos kühnem Vertrauen zu dem Allgewaltigen.

Andacht, weit entfernt von Andächtelei, welche als Annahme einer blossen Form, mithin eines Scheins, nur Falschheit seyn kann, ist die Wirkung der lebendigsten, moralischen Regung, die nur der Mensch begreift; denn nur er kann mit ganzer Kraft seiner übersinnlichen Natur zu dem Heiligen sich aufschwingen, und so über sich selbst stehen, d. h. beten. Dieses Gebet, das uns der sinnlichen Begierde entreiſst, führt den bethörten Sinn zu seinem bessern Selbst zurük und ermannt zu neuer Thatkraft.

Das Ideal des Gebets ist freilich nicht das Beten, wie es benannt wird, nicht das leere, taktmässige Wortsprechen — es ist (wie schon Luther sagte: *ascensus mentis ad deum*) die zarteste und innigste Vereinigung mit dem Göttlichen. Das Wesentliche darin ist daher nicht einmal das bestimmte Richten an das Persönliche in dem Göttlichen, sondern jedes ahndungsvolle, oder auch gefühlvolle Aufstreben zum Göttlichen. Mithin liegt mehr in ihm als ein blos thierischer Schauer, vielmehr eine reinmenschliche Seelenthätigkeit.

Der Mensch, der in sich eine übersinnliche Natur trägt, kann allein beten. Ja eben das Gebet verbürgt nicht blos eine höhere Natur in ihm, sondern zugleich den Beruf sich anzunähern an das Höchste, nicht allein an das idealische Schöne, Wahre und Gute, sondern an das Heilige. Es erscheint so als Eröfnung seiner nächsten Bedürfnisse und zugleich als Erhebung zu dem Höchsten. Das Gebet um neue Stärke ist daher kein Aberglaube, sondern die schönste Rükkehr zu uns selbst und unsrer Kraft; denn der moralische Beter wird ausser sich versezt und zugleich zu sich selbst geführt. Wer betet, steht über sich selbst, erhebt sich erst zur Menschheit, und nach Verdunklung seiner Individualität zu der Gottheit.

Daſs jeder Mensch beten kann, beten will, beweist die angewandte Psychologie.

Nur der Geist des Gebets aber vermag den Zwek des Gebets zu erreichen. Dieser Geist ist eine Gesinnung, und zwar die alle unsre Handlungen begleitende Gesinnung, daſs wir uns gänzlich weihen dem Reiche Gottes sowohl in als ausser uns.

Jene Gesinnung soll vermittelst der Idee von Gott belebt, und durch die symbolische Handlung festgegründet werden. Oft gleichen freilich Gebete nur den Wünschen, und sie sind fälschlich auf fremden Schaden oder Verlust gerichtet. Darum sey der Geist des Gebets ein reiner.

Die Religiosität offenbart sich 3) im Fortschreiten zu einer innigen und lebendigen Ueberzeugung von der innern Wahrheit der Religion, mit Beschränkung vorwizziger Vielwisserei.

Aeussere Religionspflichten.

Sie lassen das unvergängliche und höhere Leben des religiösen Menschen in der Endlichkeit erscheinen; sie sind der freie praktische Ausdruk der religiösen Gesinnungen, ihre Belebungs- und Unterhaltungsmittel.

Der Werth des öffentlichen Cultus beruht freilich nicht auf einem Bedürfnisse des unendlichen, sondern des endlichen Menschen. Der Mensch bedarf aber der Belebung des ermattenden Strebens, vereinter Nahrung des religiösen Gemeinsinns, Sammlung aus den Zerstreuungen des Lebens zu einer symbolischen Gemeinschaft der Geister, in einen kirchlichen Verein.

Der Mensch soll demnach an eine religiöse Gemeinschaft frei sich anschliessen. Hieraus geht aber hervor jene vereinte Nährung des religiösen Gemeinsinnes, welcher die aus dem Bewuſstseyn der Theilnahme an Einem Göttlichen und Ewigen entspringende Gesinnung des Zusammenwirkens zu Einem unendlichen Ziele begreift; aber dieser Gemeinsinn bedarf nicht nur Belebung, sondern seine Nährung in Vereinigung ist auch Pflicht. Zwar thut schon der kräftige Vorsaz, in Liebe und Verehrung der Gottheit das höchste Gut zu besizzen, Vieles; allein dieser Vorsaz muſs nicht nur oft erneuert werden, da die Veränderungen des Lebens ihn schwächen können, sondern er selbst soll auch immer fortschreiten, immer mehr sich erweitern und immer stärker und fester werden, gleichsam durch einen gemeinschaftlichen religiösen Bund.

Es geht ferner daraus hervor eine fortgehende religiöse Geisteserhebung und Geistesbildung. Also nicht blos das Gefühl einer gemeinschaftlichen Bestimmung und Kraft, sondern auch das Vermögen der Ideen soll unausgesezt genährt werden. Der protestantische Cultus mag wirklich das Predigtverdienst übertreiben, so kann doch die edlere Erbauung nicht auf blosse flüchtige Rührung eingeschränkt seyn, so bedarf doch auch der Verstand immer sichrere Waffen gegen die Vorurtheile der Zeit, und die Vernunft immer entschiedenere Richtung auf die Idee der Gottheit und des Ewigen. Die Gottesidee ist auch in vollkommenen Menschen einer fortgehenden Aufhellung und Läuterung fähig.

Dahin läſst sich auch rechnen das untergeordnete Streben, das Religionssystem seiner Kirche sich selbst durch fortgehende Läuterung (also nicht durch Sophisterei, Klügelei und schwärmerische Polemik) immer überzeugender zu machen. Dieses Streben verschmäht die Proselytenmacherei und Bekehrungssucht Andrer zu Meinungen oder gar Formeln, allein eben so sehr die das willkührliche Aufgeben oder Verlassen seiner Kirche. Von dieser aber ist bald Furcht die Quelle, wo die Schwäche jeder Gefahr weicht, bald liegt der Grund in Schwärmerei, wo es das weichliche und blinde Anschliessen an einen Cultus, den man für sein verstimmtes Gefühl oder überreiztes Temperament für unentbehrlich hält. Immer verräth es Verleugnung der wahren und zartesten Humanität, die man der Ueberzeugung seiner Religionsverwandten schuldig bleibt. So gab es in neuern Zeiten Dichterphilosophen, welche die griechische Mythologie — die schon an sich keine Einheit durch alle Zeiten bildete — im nördlichen Europa acclimatisiren wollten; so gab es dagegen unphilosophische Dichter, welche zu dem empirisch-papistischen Katholicismus, der von der idealischen allgemeinen Kirche sehr weit verschieden ist, sich zu bekennen für innern Beruf hielten. — Der Uebertritt geschieht endlich auch aus Eigennuz und Politik, wo er sich auf die schändlichste Art zeigt, da er völlige Gleichgültigkeit gegen die Religion (ohne Symbole), mithin gegen die Wahrheit selbst voraussezt.

Nun könnte es zwar eine edlere Trennung von seiner Religionspartei aus Ueberzeugung geben, insofern die Kirche Zumuthungen wagte, welche zur Heuchelei und Unwahrheit jeder Art verführen könnten, oder er möchte Austausch der Formen seyn; allein auch die Form, als entsprechenden Ausdruk der Religiosität, soll ein Jeder veredeln, und es wird der moralisch-religiöse, gemahnt von seinem Zartgefühl, nicht Bande zerreissen, die ein früherer Verein schloſs.

Auch in der Betheuerung der Wahrheit soll sich die Religion ausdrücken, d. h. in dem Eide. Der Eid aber ist die ernsteste Zusicherung einer wichtigen Wahrheit mit feierlicher Anerkennung des höchsten Gerichtshofes in einer heiligen Weltregierung. In ihm liegt also ein freies Zeugniſs um der Wahrheit willen. Keineswegs läſst sich sagen, daſs sich der Eid durchaus auf blossen Aberglauben gründet; denn zugegeben, daſs auch der Fetischist nur auf seinen Fetisch schwört, der gleichsam die Wahrheit aus ihm herauszaubert, so spricht doch eben die Allgemeinheit des Eides auch unter rohen Völkern schon dafür, daſs man eine solche besonnene Versezzung zu Gott für besonders heilig halten müsse.

Den gewissenhaften Menschen ist die Vergegenwärtigung der heiligen Gottheit eine feierliche Verkündigung der religiösen Gesinnungen, die er ausüben soll. Und diese Ankündigung vertritt die Stelle der Betheurung eines mit der Ewigkeit in Bunde stehenden Menschen.

Weit entfernt liegt dann der Miſsbrauch des Eides, er geschehe durch Versprechungen oder durch den eigentlichen Meineid.

Inhalt.

Seite
Einleitung 5

Der Moralphilosophie erster Theil.

Allgemeine Tugendlehre 12
  Nothwendigkeit — Nöthigung — Pflicht 14
  Handlungen und deren Beweggründe 14
  Naturgesezze — Sittengesez 15
  Moralprincip 16
  Kritik der Moralprincipe 17
  Tugend, Sache des Herzens 30
  Formel des Moralgesezzes 32
  Idee der Freiheit 34
  Idee des Guten 44
  Idee der Tugend 44
  Werth der Moralität 47
  Pflicht 49

Seite
Moralische Anthropologie 52
Gewissen 54
Besserung 58

Der Moralphilosophie zweiter Theil.

Besondere Tugendlehre

Eintheilung der Pflichten 62
Pflichtenlehre 75
Selbstpflichten 76
Pflicht der Selbstkenntniss 76
Selbstpflichten der Erhaltung seiner sinnlichen Natur 77
Selbsterhaltung 78
Selbstaufreibung — Selbsttödtung 79
Selbstmord 80
Pflichten für die Gesundheit 82
Unmässigkeit 83
Mässigung 85
Nothwendigkeit angemessener Umgebungen 86
Reinlichkeit 86
Aufwand — Luxus 89
Mode 95
Selbststärkung 97
Tanz 99
Freie Herrschaft über den Körper 100
Schaamhaftigkeit — Keuschheit 103
Selbstbeglückung 110
Vergnügungen 111
Spiel 112
Laune 114
Spiele der Phantasie 116

Seite
Spiele des Interesse 118
Ehre — Ehrliebe 121
Ehrenrettung — Zweikampf 125
Pflichten der Naturerhebung 135
Pflichten gegen den Geist 135
Pflichten gegen den Willen 139
Selbstschäzzung 139
Selbstverwerfung — Kriecherei 140
Selbstgenügsamkeit — Hochmuth 143
Selbstbeherrschung 144
Pflichten gegen die Vernunft ausser uns 146
Pflicht gegen Thiere 146
Liebe — Achtung 148
Pflicht fremder Erhaltung — Mord 150
Höflichkeit — Ehrlichkeit 150
Pflichten fremder Erhebung 151
Denkfreiheit — Toleranz 152
Leibeigenschaft 152
Neid 153
Undank 154
Schadenfreude — Neugier — Verhöhnung — Verläumdung 155
Zorn 156
Mittheilung — Verstellung — Heuchelei — Lüge 157
Aufrichtigkeit — Redlichkeit — Treue — Gradheit 160
Verschwendung — Geiz 161
Sparsamkeit 162
Gutes Beispiel 163

Pflichten in besondern Verbindungen

Freundschaft 163
Ehe 164

Seite

Pflichten in dem Staate

Pflichten aller Staatsbürger 166
Pflichten der Vorgesezten 167
Pflichten der Richter 167
Pflichten der Untergebenen 168
Religionspflichten 169
Innere Religionspflichten 170
Gebet 171
Aeussere Religionspflichten 173
Eid 175

Religionsphilosophie

Einleitung.

Die Schöpferin aller Philosophie, mithin auch der Religionsphilosophie, ist die menschliche Vernunft. Sie ist nicht allein die Quelle aller Philosophie, sondern ihr Gesez stellt zugleich den höchsten Grundsaz jeder Philosophie auf. Die Vernunft philosophirt aber, indem sie strebt, die Gründe und Ursachen aller Erscheinungen kennen zu lernen, bis zur ersten und lezten Ursache zu dringen, bis zum Ursprünglichen und Unbedingten. Sie eröfnet den Zusammenhang einer äussern oder äusserlich scheinenden Erscheinung mit unserm Innersten, ja mit dem Tiefsten, was in uns ist.

Wie mehrere Erscheinungen, die schon da waren, Gegenstand und Aufgabe der Philosophie werden, so kann und darf es auch die grosse und räthselhafte Erscheinung, welche wir Neueuropäer seit der Römer Zeiten Religion nennen. Die Religion ist vor aller Philosophie über sie da — auch sie war eine Erscheinung, welche die Philosophie bald erklären, bald begründen will — ja eine im

Menschen längst vorhandene Thatsache. Millionen Menschen hatten und haben noch Religion, und zwar im ächten Sinne des Worts, ohne die Theorie zu wissen, ja ohne sie je zu erfahren. So gelangen wir zu dem Begriffe der Gottheit, ohne daſs wir das Wie kennen, ohne Künstelei und ohne Grübelei, so daſs es scheint, als haben wir ihn empfangen. Für den denkenden Kopf allein gibt es eine Theorie.

Demnach ist ein weiter Unterschied zwischen dem Elementarunterricht in der Religion und zwischen dem lezten Unterricht über ihre tiefsten Gründe. Der Elementarunterricht darf daher nicht mit der Theorie der Religion, noch minder also mit einer besondern Dogmatik angefangen werden, wozu das Kind und der Knabe weder Bedürfniſs noch Geschiklichkeit hat. Vielmehr steht er in enger Verbindung mit einer sittlich religiösen Erziehung, auch durch ein sittlich religiöses Beispiel. Da soll nur unter mehrern Arten des Glaubens auch dieser gewekt, belebt und gestärkt werden. Und da ist das Herz diesem Glauben oft so fest zugethan, daſs es nicht einmal Gründe desselben bedarf.

Ganz anders der höchste Unterricht über die Gründe der Religion, oder ein Vortrag über Religionsphilosophie. Dieser kann die Religion nicht schaffen, denn der höhere Unterricht sezt schon eine Stimmung ernster Art voraus, ohne welche die Religion in keines Menschen Herz, also auch nicht in das Herz des ersten Menschen gekommen seyn würde. Welcher Unterschied würde es seyn, wenn man vor rohen, ja verwilderten Menschen die Aussprüche der Vernunft über das Heilige entwikkeln sollte, und wenn man sie in menschliche, nie unentweihte Gemüther niederlegte! Es kann aber die Religionsphilosophie die Religion selbst nicht lehren, denn die bundigste Mittheilung einer Theorie der Religion kann die Religion nicht geben. Die Uebertragung des Religionsglaubens durch den Unterricht allein ist sogar unmöglich. So unmöglich es ist, das Leben zu geben durch eine Biologie, so unmöglich ists, die Religion, dies höchste Leben, abgesehen von der Form, die es umhüllt, in Gedanken oder Buchstaben einzugiessen. So kann auch der Religionsglaube in einem Menschen sehr stark seyn, und dennoch können sich ihm unauflösliche Zweifel entgegenstellen, Zweifel gegen angebliche Vorstellungen oder Gründe von Vorstellungen. So will die Religion selbst erfahren, selbst geübt seyn. Es regt sich aber das Bedürfniſs einer Religionsphilosophie in dem Interesse der philosophirenden Vernunft, den Glauben zu schüzzen und ihn zu verdeutlichen neben dem Wissen.

Die Religionsphilosophie und deren Darstellung wird erst dann in ihrer vollen Würde erscheinen können, wenn sie leistet, was sie in dieser Sphäre leisten soll. Und diese Sphäre, was ist sie? Oder was ihre eigentliche Aufgabe, wie ihr Zwek? Was ihre Nebenrichtung? Sie soll das Höchste des Menschenwesens (Religiosität — diese seine göttliche Natur, seinen höhern Ruf) mit Tiefsten desselben (in seinem Innersten, Gewissen) vereinen. Sie soll das vom Kopf getrennte Herz in Einstimmung mit einander sezzen, wie die Ideen von der Gottheit und der Unsterblichkeit den Schluſsstein zu aller Erkenntniſs hergeben. Sie soll die Rechte der menschlichen Vernunft und ihre Gränzen bestimmen in Sachen des Glaubens, und zwar des innigsten Glaubens, den es geben kann. Sie soll den instinctmässig wirkenden Gefühlsglauben mit reifer Vernunft prüfen und berichtigen lehren. Sie soll in Stunden wie in Zeitaltern der Vielwisserei den Menschen zur Bescheidenheit und in Stunden und Zeiten der Zweifelsucht zur Unbefangenheit führen. Dies ist die ihres Zweks gewisse Wirkung einer ächten Religionsphilosophie. Erschüttern soll sie die Trägheit eines thierischen Materialismus, welcher Nichts heilig ist als ihr eigner Unbestand; befreien soll sie den Menschen, wie jede Wahrheit, ihn befreien vom kindischen Aberglauben und von irreligiösen Religionsmeinungen, befreien von dem Brüten eines trüben Mysticismus und von den Aufflügen einer fanatischen Schwärmerei; — beschämen soll sie ihn über das stolze Vorurtheil, als führe Religion hinaus aus dem Leben, hinaus aus unsern wahrem Seyn, als vernichte sie die Welt, die sie verherrlicht und verklärt.

Wir können aber eine Religionsphilosophie, — und auch mit diesem Namen — denken, ja jeder Gebildete müſste sie sich selbst bilden, wenn er keine Gnügende gefunden hätte, — sie die zunächst nichts anders ist als eine deutlichere Erkenntniſs dessen, was in dem Gewissen Unbedingtes, Ewiges, Wahres vorhanden ist. Demnach erheischt es die Pflicht, diese Wissenschaft in uns und Andern zu realisiren. Diese Forderung muſs Jeder an sich selbst thun, und es kann dies nur der, welcher sie schon unwillkührlich annahm.

In der Darstellung fordert aber jede einzelne philosophische Wissenschaft ihren eigenthümlichen Ton. Für Religionsphilosophie läſst sich die Methode bald finden. Was aus dem Innersten stammt und zu dem Innersten geht, muſs immer zu den gemeinschaftlichen Puncte hingeführt werden, in welchem Kopf und Herz, Vernunft und Gewissen sich vereinen. Mithin nicht blos theoretisch anweisend, damit das Lebendigste nicht getödtet werde durch den Buchstaben — aber eben so wenig blos praktisch ergreifend, damit, nach der Rührung des Kindesherzens und der Erbauung des Jünglingsstandes, noch etwas Höheres — eine Religion der Mündigen übrig bleibe. Es lasse die Begeisterung das Gemüth nie versinken in den Strom sinnlicher Gefühle, sondern deute überall an die Uebereinstimmung der Ideen mit der Natur ausser und an uns, der höhern Welt, in der wir ewig leben, mit der niedern Erde, in der wir täglich sterben. Diese Erhabenheit, welche dem Menschen schon seine Fähigkeit zur Religion mittheilt, und welche die freie Thätigkeit seiner Vernunft noch erhöht, ist zuerst die Würde der Religionsphilosophie. Eine zweite liegt in der höchsten Wirkung einer solchen Darstellung, in der Selbstergreifung des Göttlichen und Ewigen, in der Heiligung des ganzen Gemüths, in einem Wandel im Himmel — der reinste Vorgenuſs der bessern Welt neben jenem Gefühl des Hinscheidens des fremden Irdischen — einem Vorgefühl der Entfremdung von dem Wechselleben mit dem Gefühl der Versöhnung zwischen dieser Welt und jenem Himmel vereint.

Der Werth und Nuzzen einer Theorie der Religion ist in Ansehung der Religion selbst mehr ein negativer. Dies folgt aus dem Vorhergehenden. Der Seelenforscher gibt nicht Andern eine, auch nicht ihre Seele. Es zeigt aber eine solche Theorie, daſs die Religion nicht einzig von der Speculation, nicht von Theorieen verliehen wird; sondern, daſs ihre Zweige in einem tiefern Boden wurzeln. Sie kann das falsche und das wahre Menschliche und Uebermenschliche in der Religion entfernen. Sie lehrt die Einstimmigkeit und den Mechanismus des Weltlaufes aus seinem wahren, d. i. höhern Standpuncte betrachten.

Doch so hohen und einfluſsreichen Wirkungen scheinen sich in der Ausführung Schwierigkeiten entgegenzustellen. Die erste könnte eine individuelle seyn, die Reihe der von Jedem in der Jugend eingesogenen religiösen Vorurtheile und verkehrten Vorstellungen. In der Jugend geschieht dies, und nicht etwa blos im genossenen ersten Unterricht, sondern auch bei dem besten Unterricht durch das Einmischen der jugendlichen Phantasie und des jugendlichen Vorwizzes. Allein darum suchen wir Religionsphilosophie, weil wir fürchteten oder wenigstens ahndeten, daſs der Himmel über uns oft unserm Blik entflöhe, und daſs wir einer sichern und besonnenen Anleitung bedürfen.

Die zweite Schwierigkeit könnte eine partielle seyn und in den bisherigen Versuchen liegen, das Göttliche zu erforschen. Keine Gattung von Begriffen ist so vielen Veränderungen unterworfen, so vielen Verunstaltungen ausgesezt gewesen als die religiösen. Allein die Menschen verwechselten ihre Form mit der Urform aller Begriffe in uns; sie folgten mehr einem Drange der Wiſsbegierde, die vom Verstande angereizt ist als der Wahrheitsliebe, die von einem Herzensbedürfniſs ausgeht. Die Religion scheint an Kraft zu verlieren, wenn sie aufhört Sache des Herzens zu seyn, und einzig Sache des Wissens wird. Dennoch kann dies nicht dem Werthe der Religionsphilosophie Eintrag thun, wenn sie nicht einseitig und unächt ist.

Die dritte Schwierigkeit, eine universelle, liegt in der Frage, wozu wir einer Religionsphilosophie bedürfen, da Religion ein Gemeingut der Menschheit ist, wobei Jeder mitzusprechen das Recht hat. Wohl hat Jeder das Recht mitzusprechen, aber nicht Jeder die begründete Befugniſs mitzuzweifeln und mitzudenken. Alle haben wir Einen Glauben, Eine Hofnung, doch nur Wenige die Liebe, die ewig währt, die Liebe zur Wahrheit und zur Heiligkeit — und die Wenigsten unter jedem Geschik des Lebens, in jeden Schmerz und in jeder Freude. Alle haben wir Eine Vernunft, in Jedem wirkt sie still und unwillkührlich zu dem Glauben mit; — doch nicht alle können sich ihren Antheil gestehen, nicht alle wollen sich zu höherm Nachdenken erheben.

In der Welt der Erscheinungen ist immer ein andres, ja ein umgekehrtes Verhältniſs als in der Welt der Idee. So auch in Beziehung auf religiöse Menschen. Anders verhalten sich die, wie sie gewöhnlich sind und erscheinen, anders die, wie sie seyn sollen. Man blicke um sich, vergleiche mit den religiösen Menschen die Gelehrten und namentlich die Philosophen. In dem gemeinen Sinne des Wortes gibt es der Gelehrten wenig, mehr schon eben so gemeiner Philosophen, und noch mehr der gemeinen Religiösen. Doch ganz anders zeigt sich dies im ungemeinen Sinne. Da gibt es der ächt Gelehrten schon wenig (Verstand ist bei Wenigen ausgebildet), der ächten Philosophen, d. i. der Weisen noch weniger (Wenigen ward Bildung der Vernunft) — der ächt Religiösen am wenigsten (denn wir verlangen hier Herz und Gewissen). Diese Wenigen aber fassen jeden Theil der Zeit als ein Element der Ewigkeit und die Welt als das All der Geister.

Geschichtliche Rükblicke.

Einfache Gesezze gibt es, welche für alle Zeitalter gelten, und welche das ganze Geheimniſs enthüllen.

1) Die Religiosität war vor der Religion — in der religiösen Anlage, im Gefühl, im Herzen. Das religiöse Gefühl war vor der Religion als Glaube; denn nicht vom Räsonnement ging dieser aus, sondern namentlich von dem bangen und lebhaften Gefühl höherer, äusserer, unbegreiflicher Mächte. Es lag in dem Herzen aller Menschen, das Göttliche zu ahnden und zu ergreifen in der ihn umgebenden Natur.

2) Die Religion im Glauben war lange vor den religiösen Begriffen, so wie diese lange vor der Theorie der Religion. Sonach kam der Mensch zur eigentlichen Religionsphilosophie erst spät. So wie die Natur das religiöse Gefühl aufregte, so späterhin die Naturphilosophie die religiöse Reflexion. Dennoch waren sogleich die ersten meta-physischen Begriffe theologische, und die erste Metaphysik keimte in dem Schoosse der Religion.

3) Die Theologie entstand früher als die Athanatologie, weil das Bedürfniſs einer nahen, gegenwärtigen und persönlichen Gottheit für den sinnlichen und trägen Menschen gröſser war als das einer entfernten, künftigen und dunkeln, ja düstern Unsterblichkeit. Daher wurden nicht blos die Begriffe, sondern auch die Glaubensgründe der Gottheitsidee früher gefunden, geläutert, geschärft und vervollkommt als die der Unsterblichkeitsidee. Ja noch weit später verband man beide Ideen zu Einem Ganzen.

4) Die erste Theologie war eine naturhistorische, und wenn auch nicht blos und rein historische, doch mit einem traditionell Gegebenen, oder mit einem durch den Staatscultus Positiven vermischt. Daher zeigte sich die erste Theologie mit philosophischen Ingredienzien noch nicht als eine rein-natürliche, weil die Gründe noch zu tief lagen. Eben daher begann die Philosophie über den Gottheitsbegrif schon früh, d. h. da, wo der anarchische Polytheismus in den monarchischen überging, also lange vor dem eigentlichen Monotheismus, mit der ersten, nicht mehr blos gedichteten, sondern gedachten, obgleich noch mehr willkührlich als logisch gedachten, Subordination der Götterwelt. Folglich war die Philosophie über Götter früher als über Gott, oder früher über den Höchsten als über den einzigen Gott. Insofern beginnt schon Religionsphilosophie im Orient, wie im Homeros (vgl. Il. 1, 525. 580. 2, 180. 206. etc.). Daher blieben auch Reste des sinnlichen Volksglaubens, oder der ersten Volks-Metaphysik noch langehin in der Religionsphilosophie. So wie in der Lehre

von der Seele lange der Materialismus des Alterthums blieb, so in der Lehre von Gott, der zuerst dem Sinn des Menschen als ein Wesen ausser ihm erschien, ein Substanzbegrif. Gott war höchstmächtiger Vater der Götter und Menschen; die Religion war Cultus.

5) Die zweite Theologie ward aus einer naturhistorischen immer mehr eine natürliche. Doch je mehr die ursprünglich mit Geistern geschwängerte Aussenwelt ihre natürlichen Kräfte erhielt, ihre Naturgesezze erkannt wurden, desto mehr schien das Göttliche aus der Welt zu weichen. Dazu wirkten ohne Wollen und zum Theil ohne Wissen die ersten Naturphilosophen hin, welche ihren Zeitgenossen sogleich als Atheisten erscheinen muſsten, sobald sie einzelne heilige Naturkörper naturalisirten und dadurch entgötterten. Gott ward Naturgenius; Religion ward Lehre.

6) Die dritte Theologie ging in eine metaphysische über. Gott war hier Substanz.

7) Die vierte Theologie ward nothwendig eine Moral-Theologie. Wie durch eine halbpoetische Physik ohne reine Erfahrung das Göttliche aus der Natur verscheucht schien, so durch Ausgelassenheit der alten Sitten aus dem Menschenleben. Dem geweckten tiefern praktischen Bedürfniſs kam ein freieres Göttliches entgegen und flüchtete in das Gewissen des Menschen, nachdem es schon längst unerkannt und unentreiſsbar in seinem Herzen gewohnt hatte. Gott ward die eigenste Seele (Dämon, Schuzgeist) der besten und vollkommensten Menschen.

Religion ward Glaube, d. i. Cultus und Ueberzeugung zugleich, oder vielmehr That und Wahrheit.

8) Die Philosophie über eine (Zeit- Ort-) Religion — als Religionskritik — ging der Philosophie der (ewigen und allgegenwärtigen) Religion voraus; so wie die Philosophieen (gegebene Systeme), dem wahrhaft freien und besonnenen Philosophiren.

9) Das Bedürfniſs der Sicherheit der religiösen Meinung führte zur ersten einseitigen Religionsphilosophie; das Bedürfniſs der Sicherheit der religiösen Ueberzeugung und des religiösen Glaubens zu einer spätern, eindringenden. Beide Bedürfnisse wekte aber der (auf die ursprüngliche Glaubenseinfalt folgende) furchtlose, kecke Egoismus, und die steigende gesezlose, alles wahre und reine Gefühl übertäubende Willkühr.

10) Der Bildungsgang schritt vom religiösen Empirismus zum religiösen Rationalismus; im religiösen Empirismus vom Supernaturalismus zum Naturalismus, Sensualismus und Mysticismus; im Rationalismus vom Dogmatismus zum Skepticismus, von diesem zum Kriticismus. Dieser Wechsel der Extreme ward öftrer wiederholt.

Sonderbar theilten grade die vollständigsten Literatur-Uebersichten der natürlichen Theologie die Schriftsteller nach ihren Religionen ein, als ob der Grieche, der Katholik, der Protestant eine verschiedene natürliche Religion haben könnte. Indeſs war wirklich die Manier Einzelner verschieden. Die Katholiken hingen mehr am Aristoteles der Scholastiker, und an kirchlichen Begriffen. Man kann weitere und engere Perioden dieser Geschichte unterscheiden. Die weitesten wären: dogmatische und kritische Schriftsteller. Enger würde die Wiederabtheilung der dogmatischen in metaphysische und empirische, namentlich mystische u. s. w. seyn. In einer empirischen Geschichte eines Theils der Philosophie lassen sich aber überhaupt nicht durchgreifende Perioden, sondern nur Epochen der Epoche machenden Systeme angeben.

Das Göttliche empfand der sterbliche Mensch erst ausser und über sich (im Raume), ehe er es in sich (über alle Zeit) fand. Er lieh es zuerst den einzelnen Theilen der Welt, vertheilt in besondere beschränkte Geister, einzelnen nahen Sterblichen feindlich oder freundlich; lieh es erst der nächsten Sphäre, in welcher Bewegung war, wie den brausenden Wogen, — dann der grausenden (verworrensten) Nacht, dann den wetterleuchtenden und schnell treffenden Blizzen — zulezt erst den (allmählig unterschiedenen) höhern Sternen.

Der Orient in seiner Unvermischtheit mit den Abendländern hatte weniger Religionsphilosophie, weil er religiös war. Doch ward Aegypten das Land, welches erst Griechen, dann Römern eine höhere Religionsweisheit mittheilte.

Der Grieche, der die Religion minder orientalisch im tiefen Gefühl, sondern mehr in der Phantasie hatte, der sie minder mit dem Grossen als mit dem Schönen verband, hatte physische Attribute für seine Obergötter. So noch in der Iliade Zeus und Helios, Erde und Ströme und die Unterirdischen (3, 276.).

Wie der Menschen Seele ruhiger wurde und mit ihr der Blik, so kam auch die Welt — die physische wie die moralische — mehr in Ruhe, und mit ihr erschien unwandelbarer und Zuversicht erregender die Gottheit. Sinnende Naturbeobachter muſsten also für die Gottheitsidee in dem Menschen erst Ruhe schaffen in Erforschung der Natur. So stieg und befreite sich die göttlich bewegende und befruchtende Kraft von des Thales trägsten Wasserdünsten durch den Luft-Raum und grobes Feuer bis zum feinern Licht-Aether des Pythagoras, dessen harmonische Seele die Weltharmonie, die Monas als Ureinheit und den Κόσμος fand, und mit der Ahndung der Gesezmässigkeit in den Himmelskörpern in dem mit sich einigen Xenophanes bis zum Welteins, dem Absoluten, vom menschlichen Körper und Sinnlichkeit entkleidet — und in den nüchternen Anaxagoras bis zur übermenschlichen, unwandelbaren, selbstthätigen, Alles umfassenden Denkkraft.

Sokrates ward religiöser Mensch, weil er bescheiden und demüthig war, und gegen die anmassenden Vielwisser als Unwissender erschien. Sein, von Naturphilosophie sich zurükziehendes, harmonisches Gemüth erblikte in der Welt nicht nur physische Ordnung und verständige Zwekmassigkeit, sondern auch moralische Gesezze, von keiner Menschenhand geschrieben. Er verglich die unsichtbare

Seele und ihre abmahnende Stimme mit der höhern Gottheit, welche uneigennüzzige Liebe und Nachahmung verdient. So erklärte er eine moralische Welt mit einem Regierer (nicht mehr der Winde) des Guten und Bösen, so im regierenden Menschen die dämonische Natur.

Platon erkannte das Göttliche als Idee der Vernunft, als die, nach ihrem eignen Ideal bildende, Ursache des Guten und Vollkommensten, waltend ewig nach ewigem Gesez für Ueberwältigung des Bösen. — Aristoteles erkannte das erste Wesen zwar auch als das Vollkommenste, als Intelligenz, zugleich aber als Substanz mit ontologischen Prädicaten, deren Entwickelung schon lebensloser wurde. Dem Stoiker war Gott und Welt identisch und Eins, die Welt aber freilich ein zwekmässiges Ganzes und Gott ein vernünftiges, von allem Bösen befreites, seliges Wesen, welches Alles durchdringet, — aber doch Naturkraft ausmacht.

Nahm Galenus auch am Christenthum Anstoſs, da er es mit dem Judenthume verwechselte, so sprach doch dieser Naturbeobachter mit Gefühl von Gottes Grösse. — Die erste christliche (bis zum Mahlen anschauliche) Religionsphilosophie erschien in der der Gnostiker.

Lactantius verfuhr so teleologisch als Galenus. Dann gab den ersten Versuch einer Trennung der Theologie von Physik und Metaphysik Johannes von Damaskus.

Das Mittelalter verband die Philosophie erst und lange genug mit kirchlichen Dogmen, ehe es sie mit biblischen Offenbarungsaussprüchen in

Verbindung sezte. — Lange erhielt sich der arabisirte und latinisirte Aristoteles.

Im 11. Jahrhunderte versuchte der Britte Anselm, Bischof von Canterbury, zuerst die Religionsphilosophie unabhängig von positiven Religionslehren zu bearbeiten, und ward Urheber des ontologischen Beweises — aus dem Begrif des höchsten Gedenkbaren. Doch schon unter seinen Zeitgenossen fand er einen denkenden Mönch Gaunilo, welcher aus dem blossen Begrif keine objective Realität ableitete, sondern glaubte.

Hildebert von Tours trat 1057—1133 als erster systematischer Theolog im Abendlande auf und ward so Urheber der Form der scholastischen Theologie, die mehr augustinisch als aristotelisch war.

Albert der Grosse versuchte im 13. Jahrhundert der Religionsphilosophie eine vollkommenere systematische Form zu geben.

Im 14. Jahrhunderte nahm das Miſstrauen gegen die Vernunft immer stärker zu, in Sachen des Glaubens entscheiden zu dürfen, und schon erklärte man, daſs sich das Daseyn Gottes nicht demonstriren lasse. Franz Petrarca's römische Lebensphilosophie gab zu einer Aufschrift seiner Werke Gelegenheit: *Fr. Petrarcae Opera, in quibus Theol. natur. etc. contin.*

Im 15. Jahrhunderte gebrauchte (1436.) der Spanier: Raymund de Sabunde zuerst den Namen: „Natürliche Theologie." Er suchte alle kirchliche Dogmen aus der Vernunft zu rechtfertigen, sogar die 7 Sacramente; zeigte aber doch zugleich Scharfsinn.

Phil. Melanchthon erklärte sich (in der Vorrede zu seinen *Locis*) gegen ein philosophisches Kunstsystem (ob er gleich dem Fachwerk des Lombardus folgte); dann stellte er neun Gründe, und zwar die besten praktischen Gründe (nicht metaphysische Demonstrationen) auf, obgleich ihre Form noch unvollkommen war. Seine philosophische Theologie sollte zwar nur zur Bestätigung der Offenbarungslehre dienen, aber sie war für das Leben wohlthätiger als die seiner Vorgänger, — hergenommen von der Existenz der Vernunft, der Moralität und der Zwekmässigkeit.

Die Zeit der Kezzermacherei begann, und Machiavel, der Satyriker auf Mönche, und Pomponatius wurden als Atheisten dargestellt.

Merkwürdig erscheint hier der Neapolitaner Jordanus Bruno (1584.), den noch der Geist der Alten durchdrang. Dieser tiefsinnige Denker hatte von der Gottheit sehr erhabene Begriffe. Nur Roms Fanatismus konnte ihn wegen abgerissener Behauptungen (z. B. von Wanderung der Seelen aus einer Welt in die Andre, deren er unzahlbare annahm) verdammen, und sogar verbrennen (1600.). Seine leidenschaftliche Heftigkeit und Paradoxie machte ihn freilich unbesonnen und launisch, wie Vanini, welcher gleiches Schiksal hatte; die Beweise von Beiden sind zum Theil aus der damaligen seltsamen astrologischen Physik erklärbar. Bruno war Pantheist, nicht Atheist, — insofern ihm das unendliche Weltall und die unendliche Gottheit Eins waren;

und er keine ausserweltliche persönliche Gottheit annahm.

Baco's Einsicht und Sinn für bessere Physik konnte sich kräftig gegen Aberglauben, geheime Naturkräfte und Künste, Sympathie und Astrologie regen. Er legte der übertriebenen Teleologie wahre Naturbeobachtung zum Grunde, und wünschte den Endursachen durch diese Stüzze nicht sowohl, wie man glaubte, den Abschied, als mehr Haltung zu geben; zugleich zeigte er, daſs die Untersuchung der natürlichen Ursachen, welche für sich wirken, von Gott und der Vorsehung nicht entferne.

Dem irreligiösen Leichtsinne suchte in dieser Zeit Amyraut in seiner Schrift: *Traité des religions contre ceux, qui les estiment toutes indifferentes. à Saumur,* 1631. 8. vorzubeugen. Nicht ohne Beredsamkeit suchte er die Wichtigkeit der Ueberzeugung von Einer Religion, namentlich auch von der Unsterblichkeit darzuthun. Auf die wahre Frommigkeit (*pieté*) geht, nach ihm, das Meiste hin; Welt und Mensch und Offenbarung belehrten uns über Gottes Daseyn.

Ren. Des Cartes lieferte im Jahr 1641. seine *Meditationes de prima philosophia*, ob er sie gleich schon fast 10 Jahre früher ausgearbeitet hatte. Hier stellte er einen Beweis für das Daseyn Gottes auf, den er für so bündig und neu hielt, daſs ihm seine Bekanntmachung Gewissenssache schien und daſs er ihn an die unbefangenen Theologen aller Confessionen gesendet haben wollte. (Nach 1641. schrieb Gassendi dagegen seine *Disquisitio metaphysica, s. dubitationes et instantiae advers. Cartesii Metaphysicam* (*Opp. T.* 3.). Descartes erklärte sowohl die Idee einer (endlichen) Substanz als die Idee einer unendlichen und allvollkommnen Substanz, also Gottes, für angeborene. In der lezten sey unendlich mehr objective Realität als in jener. Sein Beweis war folgender: „Die Idee von Gott als dem vollkommensten Wesen liegt im Bewuſstseyn des Menschen und wird ihm durch einige Reflexion vergegenwärtigt. Da nun die Seele, als endliche, unvollkommne Substanz, diese Idee nicht selbst hervorgebracht haben kann, so muſs sie von Gott der menschlichen Seele unmittelbar eingepflanzt seyn, mithin auch nothwendig dieselbe objectiv existiren.“ So schloſs er aus dem Begriffe des vollkommensten Wesens. Gassendi fand, daſs Descartes die Objectivität des Begriffes Substanz nicht bewiesen habe, daſs ferner der Mensch sich als eine unvollkommene Substanz zu erkennen vermöge, ohne die Idee seiner selbst mit der Idee des vollkommensten Wesens zu vergleichen. Befriedigender behauptete Descartes, daſs die Erhaltung eine fortdauernde Schöpfung sey.

Des Des Cartes, oder seiner Philosophie Verehrer, der reformirte Franzos, Antoine le Grand, schrieb das oft aufgelegte, aus 10 Theilen bestehende Werk *Institutio philosophiae secund. principia Renati Des Cartes. Lond.* 1675. 8. und stellte im ersten Theile seine *Theologia naturalis* dar. Späterhin noch schrieb hierzu der Professor Christ. Breithaupt in Helmstädt: *D. eclect. de Cartesii theologia nat., et erroribus in ea commissis. Helmst.* 1735.

Gassendi wich in seinem *Syntagma philosophicum* (1650.) nicht nur vom Epikuros ab, sondern behauptete auch, seinen eignen übrigens sensualistischen Grundsäzzen zuwider, daſs die Erkenntniſs Gottes durchaus übersinnlich sey, daſs dessen Natur an sich gar nicht erkannt werden könne, da zu der Höhe der göttlichen Vollkommenheit keine menschliche Vernunft sich aufzuschwingen vermöge. Sie sey etwas Uebersubstantielles (s. Buhle Geschichte der Phil. 3, 128. f.).

Hobbes Lehre ging dahin, daſs die natürliche Religion in Glauben und Cultus bestehe. Ueber den reinen Glauben an Gott, nahm er an, sind alle Völker einig und kein Zweifel möglich. Geht der religiose Glaube über die gemeine Fassungskraft, so streitet man über Dinge, von denen keine Wissenschaft möglich ist, und eben dadurch zerstört man den wahren natürlichen Glauben an Gott. *Religio itaque philosophia non est, sed in omni civitate lex, et propterea non disputanda est, sed implenda. Quaestiones ergo de natura dei, naturae conditore, nimis curiosae sunt, nec operibus pietatis accensendae; et qui disputant de Deo, non tam Deo fidem (cui iam omnes credunt) quam sibimet ipsis conciliare cupiunt (de homine* 1658.).

Von Descartes an erschienen nun die Menge philosophischer Theologieen, gleichen Geistes. — Dabei erhielten sich die Vergleichungen der Gottheit mit dem Raume bis auf den Physiker Priestley herab.

P. Malebranche vertheidigte die Hypothese von einer unmittelbaren Wahrnehmung der Dinge in Gott, indem alle besondere Dinge Determinationen der Idee von Gott seyen.

Eduard Herbert, der Engländer, (*de religione gentilium errorumque ap. eos caussis* 1663.) stellte die naturliche Religion (als Naturalist) allein als völlig hinreichend zur Seligkeit dar, ohne eine Offenbarung zu bedurfen, doch sey nur Tugend Stüzze der Religion. Bald aber begannen deutsche Theologen, z. B. Musäus (1667.), die natürliche Religion für unzureichend zu erklären. — Bayle fand Zweifel, oder entdekte Widersprüche in manchen göttlichen Eigenschaften.

Gottfr. Wilh. Leibnitz, (der sein neues System zuerst 1695. vortrug) sezte nun fest: Gott ist der lezte zureichende Grund aller vorhandenen Dinge und ihrer Verbindung im Universum. Da diese Substanz alle Realitäten in sich fassen muſs; so ist Gott die absolute unendliche Vollkommenheit. Der Verstand Gottes ist zugleich der Grund aller reellen, ewigen Wahrheiten und Ideen, und das Daseyn solcher ewigen Wahrheiten ist der Erkenntniſsgrund der Erkenntniſs Gottes. Gott ist ferner die Urmonas, d. i. die absolute ursprüngliche Einheit, durch welche alle erschaffene Monaden hervorgebracht sind. Durch die (nach Platon!) im göttlichen Verstande bestehenden Ideen haben alle erschaffene Dinge ihre Existenz vermittelst einer Ausstrahlung (Fulguration). — Gott aber wählte von allen Welten, die möglich waren, die Beste (Theodicee!). — Die Geheimnisse der Offenbarung (dies gegen Bayle) sind zwar durch Vernunft nicht erweislich, lassen sich aber doch vertheidigen. Jacobi nannte Leibnitz einen Antidualisten wie Spinoza, mit dem er in Manchem zusammentraf, das heiſst, als Zeitgenoſs. Daſs der einzige unmittelbare Gegenstand der Seele Gott selbst sey, blieb die feste Behauptung von Leibnitz.

Blaise Pascal (Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets. Zulezt Paris 1803.; übers. von Heydenreich) hat das Verdienst ein reineres Bedürfniſs für wahre Religion gewekt zu haben.

Mit Pascal hatte manches gemein der Skeptiker Pierre Dan. Huet. „Der Skepticismus vertrage sich wohl mit dem Glauben, indem dieser seinen Ursprung nicht in der Vernunft, welche vielmehr das Werkzeug und die Empfehlerin des Glaubens sey, nachdem sie mit ihrer eignen Schwäche vertraut worden.“

Was Spinoza tief ergriffen hatte, wurde lange nur halb verstanden, auch des ihm ursprünglich fremden lateinischen Ausdruks wegen. Friedr. J. Jacobi öfnete zuerst seine Lehren (über die Lehre des Spinoza in Briefen an Mendelssohn, Bresl. 1785. (anonym) 2. vermehrte Ausg. 1789.).

Spinoza nannte die Gottheit das einzige absolute unwandelbare Seyn — allgemeine Substanz — ohne einzeln, abgesondert zu existiren, vielmehr seyen ihre Eigenschaften nicht blos unendliches Denken, sondern auch unendliche Ausdehnung. So war ihm Gott das ausgedehnte wie das denkende Wesen selbst, und ihm kamen unmittelbar eben so wenig Figur, Farbe, körperliche Bewegung als Bewuſstseyn und Gedanken zu. Alle einzelne Dinge entspringen, nach ihm, zwar unmittelbar aus Gott auf eine ewige Weise, aber Gott ist ihre Ursache eben so, wie er Ursache seiner selbst ist; sie sind mit Gott gleich ewig.

Unverkennbar ist das Streben nach Einheit, hochzuachten die Consequenz in seinem dogmatisch metaphysischen Systeme. Selbst Jacobi (S. 223.) glaubte, daſs Spinozas rechtverstandene Lehre keine Art von Religion zulasse, Spinocismus also Atheismus sey und Fatalismus, als in welchem (nach Jacobi) der Weg der Demonstration ausgeht.

Was Rud. Cudworth (*The true intellectual System of the Universe* 1678.) versuchte, im Geiste des neuplatonischen Intellectualsystems, die natürliche Theologie gegen die Einwürfe der Atheisten zu vertheidigen, und den Theismus zu begründen, that er zwar mit mehrern rationellen und empirischen, aber unzureichenden Beweisen.

Nach 1704. als Locke's Todesjahr, erschien in seinen nachgelassenen Werken (Works. T. 3. p. 429. f.) ein Aufsaz gegen Malebranche *(An Examination of P. Malebranche's opinion of Seeing all things in God)*. Gegen ihn, wie gegen DesCartes, hatte er überhaupt alle angeborene Ideen und Erkenntnisse geleugnet. Locke, als Empiriker, erklärte, daſs er überall keinen Begrif von der Substanz Gottes habe und nicht einsehen könne, warum Gott mehr intelligibel als irgend eine andre Substanz seyn solle. Leibnitz suchte zwar den Malebranche gegen Locke zu vertheidigen; allein der Empirismus zeigte weniger Beschwerlichkeit und drohte dennoch sogar, durch

Determinismus noch mehr als durch Materialismus der Religion selbst Eintrag zu thun; dies um so mehr, da Locke als Britte sich sehr stark gegen allen Gewissenszwang erklärte.

Zwischen 1710—1714. konnte daher der 1684. geborne fromme und tiefſinnige Irländer, Geo. Berkeley sich gegen den lockischen Realismus erklären und mehr auf Malebranche's Seite hinwenden. Wirklich fand er in dem Realismus, welcher noch ausser dem Geiste reelle Objecte zu behaupten wagte, eine Quelle des Atheismus wie der Irreligion, indem er die Materie gleich ewig mit Gott behauptete. Er erklärte sich daher für den Idealismus, und lieſs Gottes Daseyn noch unmittelbarer, mithin auch evidenter als das des Menschen wahrnehmen, indem vor dem Idealismus, zu dem Er sich bekannte, keine Natur anders ist, denn als eine Reihe geistiger Wirkungen.

Nichts geschah, bis Wolf auftrat und seine Schule der Damm gegen den alle Religionsphilosophie aufhebenden Pietismus ward. Wie Wolf die empirische und rationale Psychologie getrennt hatte, so trennte er jezt auch mit Recht die priorischen und posteriorischen Beweisarten für Gottes Seyn weiter als bisher von einander. Aber er schärfte sie auch, theils durch Ergänzung, theils durch bündigere Darstellung.

Dav. Hume leitete mit dem Empiriker Locke alle Ideen aus Eindrücken ab. Seinen Ansichten nach liessen sich Grundsäzze der Vernunft nicht auf die Religion anwenden. Aus der Wirkung lasse sich die Ursache nicht erkennen, also auch nicht Gottes Natur aus der Beschaffenheit der Welt. Von unsern Zwecken dürfe man eben so wenig auf die göttlichen schliessen. Die Existenz Gottes sey also vor der Vernunft eben so ungewiſs als die Unsterblichkeit und künftige Vergeltung; dies Alles bezweifelte dieser Skeptiker durch dogmatische Machtsprüche, zog aber daraus die Folgerung, wie viel Dank wir der Offenbarung schuldig wären.

In seiner natürlichen Geschichte der Religion leugnete er das Daseyn eines Grundtriebes des Menschen zur Religion, und wunderte sich daher weniger, daſs deistische Grundsäzze so wenig wirkten. So stellten die nach seinem Tode (1776.) erschienenen skeptischen Gespräche über die natürliche Religion (D. von Schreiter) die Schwäche mancher Beweise der natürlichen Theologie auf.

Wie Crusius den Beweis von Gottes Daseyn aus der Denkbarkeit alles Entstandenen als Nichtexistirenden schöpfte, und die orthodoxe dogmatische Theologie philosophisch zu begründen suchte, so bildete Sam. Reimarus (die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion auf eine begreifliche Art erklärt und gerettet, 8. 1754.) hell und gründlich die Physikotheologie bis zu dem Grade von Gewiſsheit aus, dessen sie fähig war, und gab dem kosmologischen Beweise neue Wendungen. Auch findet man bei ihm für Unsterblichkeit schon einen Schluſs aus menschlichen Anlagen, welche in diesem Leben nicht entwickelt werden könnten, mithin zweklos seyn würden. Sein Ausdruk hatte übrigens eine sanfte Wärme.

Die Unmöglichkeit einer theoretischen Erkenntniſs Gottes und der göttlichen Eigenschaften faſste scharfsinnig und klar der Franzos J. B. **Robinet** (*de la nature, Amsterd.* 1761.) auf. Zugleich verdammte er schlechthin jeden Anthropomorphismus und alle symbolischen Merkmale, eiferte gegen den Miſsbrauch der Abstraction und freilich auch gegen platonische Ideen.

Für den Fatalismus und Atheismus trat in dem Verfasser des Buchs: *Systeme de la nature* 1770. (Baron von **Holbach**) ein durch seine Darstellung blendender Sprecher auf. Er fand das Weltall aus dem blossen Mechanismus erklärbar, ohne dabei auf die Zwekmässigkeit Rüksicht zu nehmen. Sein Beweis blieb allein die Unmöglichkeit theoretischer Erkenntniſs von Gott.

Fast ganz wie **Robinet** zeigte sich **Joseph Priestley** (geb. 1733. bei Bristol), dieser Begünstiger des Materialismus, obgleich selbst Religionslehrer; dieser Vertheidiger der Rechte der philosophirenden Vernunft im Gegensaz gegen die Aussprüche des gemeinen Menschenverstandes, obgleich auch warmer Vertheidiger der Rechte der natürlichen Religion. Er erklärte den Begrif **Substanz** für einen blossen Namen, weil wir von dem **Wesen** der Dinge nicht deutliche Begriffe hätten, und sprach eben so gegen Spiritualismus. Doch auch unter Voraussezzung der Materialität der **menschlichen** Natur sey diese doch so von der göttlichen verschieden, daſs diese dadurch nicht aufgehoben werde. (Auch sprach er sehr bündig gegen das *Systeme de la nature*, welches er die **Bibel** des **Atheismus** nannte.)

Der lezte, Aufmerksamkeit erregende Versuch das Daseyn der Gottheit und Unsterblichkeit nach **Leibnizzisch-Wolfischen** Principien zu retten, geschah von **Moses Mendelssohn**. (**Phädon**, oder über die Unsterblichkeit der Seele in drei Gesprächen 1775. und: **Morgenstunden**, 1785., in denen er den **Theismus** aus haltbarern Gründen darzuthun suchte). Allein beide Beweisarten tautologischer Art befriedigten den anti-dogmatischen Geist der Zeit nicht mehr. „In **Mendelssohn's** Werke (urtheilte schon **Garve**) ist Licht und **Verstand**; aber die Beweise aus dem Zufalligen der Welt, oder aus dem Begriffe von Gott befriedigen nicht." Die zweite Schrift gab jedoch zwei grossen Denkern Veranlassung, ihr originales System zur Sprache zu bringen. Dieses waren **Jacobi** und **Kant**, welche Beide schon vor 1785. und Beide unabhängig, auf einen ähnlichen antidogmatischen Weg geriethen.

Vor Kant war allerdings eine **freiere** Ansicht der Religionsphilosophie vorbereitet, aber nur zufällig, einzeln, einseitig, oft nur verstohlen, oft auch kek und frivol — nie mit Nothwendigkeit, Ernst und Muth und einem religiösen Sinn.

Nur **drei** Philosophen sind noch vor **Kant** zu nennen, weil sie die besonders unter den Deutschen seltne Lebendigkeit und Schönheit der Form der Darstellung mit Geist verbanden, und durch einen eben so zarten als feierlichen Ton der Liebe die ganze **Seele** der Leser in eine sanftbelebte, religiöse, aber auch das Nachdenken weckende Stimmung versezten. Diese waren **Hemsterhuis**, **F. H. Jacobi** und **Herder**.

Von **Hemsterhuis** ist ausser seinen vermischten philosophischen Aufsäzzen (Leipzig, 1782. II 8.)

besonders zu nennen sein *Aristée*, ein durch den Reiz der Darstellung noch unerreichtes Vorbild, und seine Briefe über den Atheismus an die Fürstin Galizin: Diokles an Diotime über den Atheismus (in Jacobi über Spinoza die zweite Beilage S. 507—527.).

F. H. Jacobi erklärte sich gegen die Demonstration, und für den Glauben. Dieser war ihm im Gegensaz gegen die Erkenntniſs in Begriffen — die höchste Erkenntniſs der Wahrheit, welche auf eine ursprüngliche Voraussezzung der Vernunft beruht. Da nun dieses schlechthin durch sich selbst wahre Urwahre und Gewisse nicht demonstrirt werden könne, so sey es unmittelbar zu glauben. Dieser Glaube war ihm das Element aller menschlichen Erkenntniſs (über Spinoza S. 229.). Alle philosophische Erkenntniſs war ihm nur eine mittelbare und alle Demonstration ging ihm in Fatalismus aus. Daher erklärte er die Ueberzeugung von Gott von aller Philosophie unabhängig, und nannte Glauben „die Ueberzeugung aus dem innern Gefühle guter Menschen." So lehrte er an ein an sich durchaus unbegreifliches Wesen glauben. „Meiner Vernunft Losung ist nicht: Ich, sondern mehr als Ich, besser als ich! Ein ganz Andrer! Ich mag nicht seyn, wenn Er nicht ist! Das höchste in mir weiset mit unwiderstehlicher Gewalt auf das höchste ausser und über mir!" So schloſs er nicht wie Cartes: *Cogito ergo sum*, sondern *sum, ergo cogito*. Jacobi, unstreitig tieſsinniger und noch freier von Scholastik als Herder — vermiſste in Herder die philosophische Bestimmtheit und richtige, folgerechte Verkettung, fand in seiner dichterischen Philosophie eine Vernunft und Sprache verwirrende Predigt (S. 539.).

J. G. Herder, einverstanden mit Jacobi's Erklärung gegen die leeren Scheinformen von Begriffen, gab schon in der ersten Ausgabe seiner Schrift: Gott mehrere Seitenblicke und Ausfalle auf seinen Lehrer Kant, ohne ihn recht durchdacht zu haben, dann suchte er in der zweiten Ausgabe gegen Jacobi noch Spinoza zu schüzzen, und konnte Jacobi's „persönliche über- und ausserweltliche Gottheit" nicht begreifen. In seinem Buche: von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen (als fünfte Sammlung seiner christl. Schrr. 1798.), sezte er Religion als „innigstes menschliches Bewuſstseyn, als moralische Ueberzeugung und Gewissenhaftigkeit" scharf nicht blos den Meinungen, sondern auch der Wissenschaft entgegen. Doch indem er sich das Ausphantasiren und Ausklügeln eines Gottes und gegen die neukappadocische Sprache der neuern Religionsphilosophen erklärt (S. 280.), sagt er doch (S. 210.): „Jedermann kann und darf über die Religion philosophiren." Ueberhaupt aber scheint er mehr gegen die Philosophie über das einfache Christenthum als gegen Philosophieen über Religion zu stimmen. Auch läſst er S. 279. f. Winke über den Vortrag der Religionsphilosophie geben.

Der (übrigens mit Würde geführte) Mendelssohn-Jacobische Streit, welcher das zu sichre dogmatische Wissen schon unmittelbarer erschütterte, gab zu zwei nennenswerthen Schriften Veranlassung: Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie; kritisch untersucht von einem Freiwilligen. Leipz. 1786. 8. (von Wizenmann). Warm sprach der Verfasser für Jacobi, auch in einer lebendigen Darstellung. — Ueber die Gründe der menschlichen Erkenntniſs und der natürlichen Religion. Von Jo. Alb. Heinr. Reimarus *(Med. D.)* Hamb. 1787. 8. Der Verfasser, ein Freund Mendelssohns, etwas bekannt mit Kants Vernunftkritik und ihm nicht ganz entgegen, stellte hier faſslich die Nothwendigkeit den Vernunftgründen zu folgen dar.

Eine Würdigung Kants hat auf den Gang, welchen dieser Denker in einer Reihe von Schriften nahm, Rüksicht zu nehmen. Früher lieferte Kant physikalische Schriften, dann zuerst 1763. Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsäzze der natürlichen Theologie und der Moral (oder: über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften) zur Beantwortung der Preisschrift (vermischte Schriften 1799. Bd. 2. S. 1—54.). Hier erklärte er sogleich: „die Metaphysik ist die schwerste unter allen menschlichen Erkenntnissen, allein es ist noch nie eine geschrieben worden. Er zeigte hier ferner, wiefern Mathematik sich in der Philosophie anwenden lasse. Erst S. 45. kam er auf die natürliche Gottesgelahrtheit und bemerkte, daſs ihre ersten Gründe der gröſsten philosophischen Evidenz fähig seyen, noch nicht aber die der Moral.

Es folgte der einzig mögliche Beweisgrund zur Demonstration des Daseyns Gottes (ebendas. S. 57—246.). Hier stellte er noch einen ontologischen Beweis aus dem schlechthin nothwendig existirenden Wesen, obgleich bündiger, auf — stellte aber schon (S. 152. f.) die Fehler der gewöhnlichen physikotheologischen Methode dar und zeigte, daſs die Ueberzeugung von Gottes Daseyn nur durch einen einzigen Beweisgrund erreicht werden kann (S. 47. f.).

Die Kritik der reinen Vernunft stellte in den Buche von den dialektischen Schlüssen der reinen Verft. den Widerstreit der kosmologischen Ideen S. 480. f. dar, sodann aber in dem dritten Hauptstük das Ideal der reinen Verft. S. 595. f. Hier suchte er den dialektischen Schein in allen transcendentalen Beweisen vom Daseyn eines nothwendigen Wesens zu entdecken und zu erklären, und zeigte die Unmöglichkeit des ontologischen, kosmologischen und physikotheologischen Beweises, wobei er zugleich eine Kritik aller Theologie aus speculativen Gründen der Vernunft S. 659. gab. Er wollte „das (metaphysische) Wissen zerstören, damit er Plaz gewönne für den Glauben.“ So können wir Gottes Daseyn nicht (objectiv) wissen, sondern nur (subjectiv) glauben. — Spinoza erklärte er für einen Dogmatiker mit einer metaphysischen Scheindemonstration.

In: einigen Bemerkungen zu Jakob's Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden (welche zu Jakob's Prüfung S. 49—60. der Vorrede beigedrukt erschienen, Leipz. 1786; dann in Kants vermischten Schriften 2, 91—98.) erklärte er sich wiederholend gegen die demonstrative Beweisart. — Seine Kritik der praktischen Vernunft (1788.) stellte (S. 219. f.) in der Bestimmung des höchsten Gutes das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele als sogenannte Postulate der praktischen Vernunft auf.

Seine Kritik der Urtheilskraft (1790.) sprach von der Physikotheologie S. 400. §. 80. Ethikotheologie S. 410. von dem moralischen Beweis des Daseyns Gottes und der Beschränkung seiner Gültigkeit S. 429. ff. von der Art des Fürwahrhaltens durch einen praktischen Glauben S. 454. f. — In der Abhandlung: Ueber das Miſslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee (verm. Schr. 5, 147—1791.) suchte er das unbedingte Unvermögen der Vernunft darzustellen, das Verhältniſs der Welt der Erfahrung zur hochsten Weisheit auszumitteln. — Seine Religion innerhalb den Grenzen der blossen Vernunft (1793.) macht den Schluſs seiner hieher gehorigen Schriften, wenn auch spater (1795.) noch erschien: Das Ende aller Dinge (verm. Schr. 5, 251. f.), wo er schon auf die Dogmatik und die Apokalypse Rüksicht nahm.

Es ist (schrieb Bouterweck 1805. in seinem Denkmal: „Kant“ richtig) psychologisch für die Entstehung seines Religionssystems merkwürdig, daſs ihm, der alle speculative Theologie und Psychologie ruhig zersplittert hatte, grade dem Manne, in dessen kaltem Verstande keine Gefühlsphilosophie Eingang fand — dennoch das Bedürfniſs blieb, einen moralischen Glauben an eine ewige Gerechtigkeit und an unendliche Fortdauer der perfectiblen Individualität zu behaupten.

„Kant, der geschworne Feind aller Schwärmerei (fährt Bouterwek fort S. 110.), erinnerte sich grade an eine alte, von den Neuern fast vergessene Idee, die den griechischen Philosophen nach Sokrates, namentlich dem Platon höchst theuer war, an die Idee des höchsten Gutes. An diese Idee knüpfte er seine Syllogismen, ohne zu Platons Metaphysik zurükzukehren, oder sein speculatives Wissen mit dem religiösen Glauben auf Ein Princip zurükzuführen. Er entkleidete die platonische Idee des höchsten Gutes nach seinen Grundsäzzen von aller theoretischen Ausschmückung und fing an, sie als rein moralische Idee zu analysiren.“

„Da er es nicht wagen konnte, sein speculatives Wissen mit dem moralischen Glauben auf Ein Princip zurükzuführen, so (halbirte er seine philosophische Ueberzeugung in ihrer Einheit — wie Bouterwek sich ausdrükt) erkannte er der moralischen Zuversicht (Gewiſsheit) das Primat vor der theoretischen Einsicht zu, und nannte diese Zuversicht moralischen Glauben.“ „Reinmoralischer Glaube an das höchste Gut sollte dem philosophischen Zweifel unerreichbar, und der Menschheit durch die Philosophie auf immer zugesichert seyn, weil keine Wissenschaft dahin reiche, wo dieser Glaube anfange.“

Da Kant die Religion in der moralischen Anlage fand, so wurde er der Stifter einer reinen Moraltheologie, — und insofern er die Religion mehr praktisch machte und den Glauben an den Ewigen und die Ewigen, oder an Gottheit und Unsterblichkeit auf Einen Grund erbaute, — so wurde die Theologie, nun mehr eine Religionslehre — Religionsphilosophie — und zwar nicht ausser, sondern in den Gränzen der menschlichen Vernunft. Daher sprachen von nun an die meisten Kantianer in der Religionsphilosophie von Gott und Unsterblichkeit zugleich.

Indem *Kant* gefunden hatte, daſs durch die *blosse* Speculation für den religiösen Skepticismus oder Atheismus zu vieles Feld gewonnen worden sey, ward der Geist seiner Ansicht der Religion dieser, daſs es für Etwas gar keinen (metaphysischen) *Beweis* gebe, was ausser der Sinnenwelt liege und nie von uns objectiv *erkannt* werden könne, — daſs es aber auch keines Beweises *bedürfe*, da ein Heiliger jedem *Guten* unmittelbar gewiſs sey. Fälschlich nannte man *Kants* sogenannten Glaubensgrund oder seine Erklärung der Entstehung des Religionsglaubens einen *Beweis*. Eben so falsch war die Anwendung seiner Anhänger, die Religionsphilosophie blos als *Anhang der Moral* zu betrachten. Diesen Plaz konnte er der Religionsphilosophie wohl in seiner Kritik geben, deshalb durfte sie aber nicht so im *System* erscheinen. — Wir vermögen das ewige Seyn der Dinge an sich durch keine positiven Vorstellungen zu erreichen, sondern nur durch die negativen Ideen der Aufhebung der Schranken des Endlichen. Dies stelle *Kant* dar.

Kants Gegner ahndeten, daſs seine kritische Deduction der blossen *Subjectivität* unsrer gesammten Erkenntniſs, die Gottheit in eine blosse *Idee* verwandelt habe. Wirklich ist aus einem ähnlichen Miſsverstand der *Mysticismus* der neuesten Idealisten entsprungen. Allein eine solche *Idee* ist mehr als blosses Bild und Vorstellung, das Nothwendigste und Höchste! Und können wir mehr verlangen als Etwas, was für uns *Alle*, oder die *Besten*, einleuchtend und zureichend ist?

Zwei Schriften schienen darzustellen, was *seit Kant* für die Religionsphilosophie geschah, sie stellen aber mehr dar, was *durch Kant* geschah, und die spätere noch unbefriedigender und minder gedrängt als die ältere. a) Populäre Darstellung des Einflusses der kritischen Philosophie in die Hauptideen der bisherigen Theologie, von Carl *Rechlin*. Lübek und Leipzig, 1795. 8. b) Versuch einer historisch kritischen Darstellung des bisherigen Einflusses der kantischen Philosophie auf alle Zweige der wissenschaftlichen und praktischen Theologie, Hannover, 1796. 8. (von *Flügge*); namentlich §. 9. S. 203—205. über den bisherigen Einfluſs der kritischen Philosophie auf *Dogmatik*.

Die *Literatur* zählten vollständig auf die A. *Repertorien der Literatur* (der natürlichen und moralischen Theologie) A. VI. 325—380. *Kants* Schriftt. 454—464. B. VI. 178. f. 381—424. Kantische Schr. 815—846.

Die ersten Freunde und Erläuterer *Kants* waren natürlich nicht alle gleich eingedrungen in die Sache, wie nicht in *Kants* Sinn. Daher erschütterten Manche die religiösen Systeme mehr als es *Kant* selbst in spätern Jahren that, rissen aber eben daher Manches ohne Noth nieder; daher Kantianer selbst, wie *Heydenreich*, wieder zu *bauen* suchten.

Die ersten kantischen Religionsphilosophen waren *Breyer*, *Jakob* und *Tieftrunk*.*) Andere

---

*) I. F. *Breyer*, 5 Progrr. Sieg der praktischen Vernunft über die speculative (in der Lehre vom Daseyn Gottes). Er-

Philosophen sprachen mit mehr oder weniger Beruf dagegen. *)

---

lang. 1785—1789. 4. enthält Erläuterungen Kants, auch durch Aussprüche älterer und neuerer Philosophen.

Ludw. Heinr. Jakob, Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden, Leipz. 1786. — Dessen Preisschrift über die Unsterblichkeit der Seele. — Dessen allgemeine Religion für gebildete Leser, Halle, 1797. 8. (Bemerkungen und Zweifel wider diese Schrift stellte Eckermann auf, Theolog. Beiträge 1798. 6, 2.).

J. H. Tieftrunks Versuch einer Kritik der Religion und aller religiösen Dogmatik, Berlin, 1790. (anonym). — Dessen Briefe über das Daseyn Gottes, Freiheit und Unsterblichkeit. Erst im 1. Bande der Monatsschr. September 1791. S. 198—210. 2. Band S. 307—316. (Versuche zur philosophischen (Begrifs-) Aufklärung der Religion). — *De modo Deum cognoscendi*, Berlin, 1792. *Diss. (resp. Kroll) de argumento ex Ethicologia ad Dei existentiam vindicandam petito, Hal.* 1794. 8.

*) *Ch. F. Pezold de argumentis nonnullis, quibus Deum esse, philosophi probant, adversus Kantium, Lips.* 1788. 4. gestand zwar Kants Scharfsinn, glaubte aber eine Parthie Inconsequenzeu gefunden zu haben. Dagegen sprach *F. Glo. Born de scientia et coniectura, spec. metaph. ad diluenda Pezoldi dubia, Lips.* 1787. 6. B. 8.

J. F. Flatt fragm. Beiträge zur Grundlegung der natürlichen Theologie, Leipz. 1788. 8. widerlegte sehr dunkel, was Kant nicht behauptete.

C. H. Heydenreich's Betrachtungen über die Philosophie der natürlichen Religion, Leipz. 1790. u. 91. II. Th. 8. enthalten besonders propädeutische Untersuchungen, ohne bisherige Systeme der natürlichen Theologie weitläuftig widerlegen zu wollen; Reinholdische Vorstellungen findet man oft wieder. Dazu dessen Grundsäzze der moralischen Gotteslehre, Leipz. 1792. 8. ein Lehrbuch, ohne jene propädeutischen Untersuchungen; — und dessen philosophisches

Fichte's erster Auftritt auf diesem Gebiet 1792. erwekte besonders mehrere Vereinigungsversuche der kantischen Philosophie mit der Theologie. Der erste Versuch einer Anwendung fichtescher Grundsäzze, von denen der Verfasser doch selbst sagt, daſs er sich noch nicht ganz verstanden habe, waren Imman. Berger's Aphorismen zu einer Wissenschaftslehre der Religion. 1796. 8. Er wollte Religion und Moral genau scheiden.

Fichte (der noch 1798. in seinem philosoph. Journ. Bd. 8. Heft 1. Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung S. 1—20. gesprochen) verstand späterhin unter der moralischen Weltordnung blos den Charakter der höchsten Intelligenz und schloſs so: das Bewuſstseyn des Pflichtgesezzes leitet uns zum Bewuſstseyn einer moralischen Ordnung in uns und diese erkennen wir als endlich; wir können sie aber nicht als endlich erkennen, ohne zugleich eine unendliche, absolute ausser uns zu sezzen. Er leugnete nicht blos, wie Alle, das Daseyn der Gottheit als eines sinnlichen Gegenstandes im Raum und Zeit, sondern auch als eine Bestimmung, die überhaupt nur dem Sinnlichen zukomme. Doch dieses war erst schwankend hingestellt und nicht durch gehöriges Eindringen in den Begrif von Substanz

---

Taschenbuch für denkende Gottesverehrer. 1796. — Einige Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre, Kiel, 1795. 8. Ohne Verkennung des kantischen Verdienstes wurden hier bemerkenswerthe Einwendungen dagegen vorgetragen, ob sie gleich nur Nebengerüste der Religion innerhalb etc. betrafen.

erwiesen, wie dies durch diese Gelegenheit in einer Menge Streitschriften geschah. — Es erschien seine Bestimmung des Menschen. Hier empfahl er neben dem Wissen auch Glauben, dessen oberste Bedingung Freiheit und Selbstständigkeit, dessen Resultat absolute Abhängigkeit des Seyns von Gott, oder absolutes Seyn in Gott sey. Bald trug die fichtesche Lehre die religiösen Ideen von dem (beschränktern) Gebiete der Moralphilosophie auf das gesammte Feld des philosophischen Wissens über. Nach ihr ist Religion nur im Gesichtskreise des Geistes, der die Universalität des Weltganzen erkennt. Ehe nun Fichte seine neuere und religiöseste Schrift schrieb, erfolgten noch einige andre Erscheinungen.

Schleiermacher (Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Berlin, 1799. 8.) fand nach idealistischen Principien in der Anschauung des Universums die Religion und nahm die Gefühle, auch durch die Darstellung, in Schuz. Hier zeigte er, daſs die Religion nicht blosse Chrestomathie aus Bruchstücken von Moral und Metaphysik seyn dürfe, nicht Gemisch ungleichartiger Stoffe. Er strebte sie also von fremden Theilen zu befreien. Als reines Wesen der Religion galt ihm Anschauung und Gefühl, — offenbar etwas zu passives — keine That. Individualität muſste ihm ein leerer Name werden (S. 86.). Die Religion sollte blos beobachten das Ganze; Miſsverstand sey es, daſs die Religion handeln soll (S. 70.).

Schelling's Richtung auf Naturphilosophie gebar ein Idealitätssystem, wo die Natur zugleich unendliche Ursache und unendliche Wirkung wurde. Späterhin näherte er sich dem vermischenden Neuplatonismus. Im absoluten Erkennen wurde ihm die Religion indifferenzirt. Bei Gott in der urbildlichen Natur sind die ewigen Vorbilder aller Dinge. In der Klarheit des Ewigen ist die absolute Einheit und Indifferenz aller Differenzen. Ein König und ein Vater aller Dinge lebt in ewiger Seligkeit ausser allem Widerstreite. Weder Seyn, noch Erkennen können wir von dem Ewigen aussagen. (S. Bruno ein Gespräch 1800. Berlin.) Seine Schrift: Philosophie und Religion (Tübing. 1804.) handelte am wenigsten von Religion. Gegen das Auffassen der Idee der Religion als blosse endliche einzelne Erscheinung in der Zeit, also gegen den nichtidealisstichen Empirismus, sprach er in seiner Vorlesung über die Methode des akademischen Studiums S. 189. f. „Wie der Dogmatismus in der Philosophie, ist der gleiche in der Theologie ein Versezzen dessen, was nur absolut erkannt werden kann, auf den empirischen Gesichtspunct des Verstandes. Kant hat weder den einen noch den Andern in der Wurzel angegriffen.“ Man muſs sich über die empirische Erscheinung zur Idee erheben, deren Nothwendigkeit machte, daſs z. B. das Christenthum vor und ausser denselben (in der Vorzeit) existirte, weil die Idee Universalität hatte. „Gleich der religiösen Construction der ganzen Geschichte ist die historische Construction des Christenthums nicht ohne Philosophie (S. 195.), welche das wahre Organ der Theologie als Wissenschaft ist, worin die höchsten Ideen von dem göttlichen Wesen, der Natur als dem Werkzeug, und der Geschichte als der *Offenbarung Gottes objectiv* werden.“ „Da das Göttliche (S. 202.) seiner Natur nach empirisch weder erkennbar noch demonstrabel ist, so hatten hiemit die Naturalisten gewonnenes Spiel.“ „Die *wahre Vernunftreligion* (S. 196.) ist, einzusehen, daſs nur zwei *Erscheinungen* der (esoterischen) Religion sind, die wirkliche *Naturreligion* (welche nothwendig Polytheismus im Sinne der Griechen ist) und die, welche, ganz sittlich, *Gott* in der Geschichte *anschaut*.“

Eschenmayer (in seiner Schrift: die Philosophie in ihrem Uebergange zur Nichtphilosophie, Erlang. 1803. 8.) blieb *Schellings* Anhänger, aber doch von ihm abweichend. Mit Recht nahm er etwas Höheres an als die Speculation und behauptete, durch die Schellingische absolute Erkenntniſs werde die Anerkennung des Höheren oder der Glaube nicht überflüssig gemacht. Gegen ihn machte schon *Schelling* geltend, daſs er das Erkennen *absolut* bleiben läſst, und dennoch über diesen Punct noch hinaus will. Das Ganze liefert ein Mixtum von Schellingianismus und Jakobi's Glaubenslehre. Die Moral und Naturphilosophie geht ihm in die *Religion* über. *Ueber* der *Vernunft* soll nemlich noch ein Vermögen, die *Seele* liegen; *jenseits* der schellingischen Identität soll also noch (so hoch potenzirt er hinauf) die Potenz des *Seligen* liegen, wo der *Glaube* eintritt, dessen grosser Apologet auch er ist. Grade gegen die Annahme eines *besondern höhern Erkenntniſsvermögens* bei geistigen und göttlichen Gegenständen *ausser* und *über* dem

Menschengeiste, welches allein, durch eine Art von unmittelbarer innerer Anschauung die entscheidende Gewiſsheit bewirken könne — hat sich längst *Spalding* in seiner Religion etc. S. 260. f. dritte Ausg. erklärt.

In die *Jakobische idealistische* Ansicht gingen 1804. zwei Schriftsteller ein, *Stutzmann* und *Wiesen*.

Stutzmann stellte in seiner systematischen Einleitung in die Religionsphilosophie 1. Th. 1804. den Kerngedanken *Jakobi's* auf, daſs in der sinnlichen und übersinnlichen Welt eine Einheit des Daseyns, der Principien, Gesezze etc. sey, was im Grunde der umgekehrte Spinocismus ist. Diese Idee ist es fast allein, welche *Stutzmann* zum *Inhalte* der Religion macht. Vgl. desselben Abhandl. in *Henke's* Mus. 1803. 1, 2. Er zeigt mehr methodisch besonnenen Gang und weniger Mysticismus als *Wiesen*. Doch fehlte ihm systematische Haltung und logische Bündigkeit.

Wiesen trennte *Religion* weit von der *Philosophie*, meinte, alle Philosophie lenke von der Religion ab und sey in Rüksicht auf sie schlechthin nichts. Zwischen Beiden sey eine *wesentliche* Verschiedenheit, wie zwischen Vernunft und Glaube (fast wie Eschenmeyer); diese wolle *nichts*, jene *Alles* begreifen. Doch läſst er die Philosophie selbst *negativ* wirken, d. i. bestimmen, welche Religion *falsch* sey. Auf so *übertriebene* Behauptungen auch *Wiesen* geführt wurde (z. B. ihm seyen alle religiöse, auch moralische Bildungsanstalten verhaſst; — Religion sey das höchste Leben, ja die Freiheit selbst), so rührt dies eben daher, weil er nur Eine Seite der Jakobi'schen Ansicht auffaſste, nemlich, daſs die religiöse Wahrheit durch Speculation und Begriffe nicht erreicht werden könne; daher sein Krieg gegen die Vernunft und Philosophie.

Feſslers Ansichten von Religion und Kirchenthum (Berlin, 1805. III. 8.) sprachen Religion und Kraft aus. Der durch die Erziehung und das Klosterleben Feſslern eigen gewordene Mysticismus machte ihm die sogenannte religiöse Anschauung von Fichte (auch wohl von Schelling) werth. In seiner Contemplation war ihm das Gemüth die höchste Potenz des Geistes (wohl noch über Eschenmeyers Seele), und er fand ebenfalls die Religion über die Moral, so wie das göttliche Reich über das Kirchenthum erhaben, von welchem dieses Buch viel Geschichtliches enthält. Religion war ihm das reinste Product der Anschauung des Ewigen und Heiligen, und der Mittelpunct, in welchem Poesie und Philosophie in einander fliessen.

In Fichte's Anweisung zum seligen Leben oder der Religionslehre (in Vorlesungen, gehalten zu Berlin 1806. Berlin 8.) drükte sich ein ächtreligiöser Geist aus, aber zugleich im schärfsten Gegensaz gegen Schellings Phantasiereligion. Die Realität findet er nicht, wie Schelling, in der Natur als der Sinnenwelt, sondern nur in Gott, dessen Liebe eine Sehnsucht nach dem wahren Seyn, im Gegensaz gegen das nichtige Scheinleben, ist. Nur in Gott leben Wir, doch hat jeder seinen eigenthümlichen Antheil an dem göttlichen Leben.

Man darf wohl sagen, daſs das von Kant stark wiedererregte Miſstrauen gegen den Verstand auch jezt in jedem Religionsphilosophen noch herrschend ist gegen die meisten übrigen Religionsphilosophen; nur ist es keine Miſstrauung gegen seinen eignen Verstand, oder sein System des Wissens.

Die religiöse Ueberzeugung bildete und läuterte sich minder parallel mit der reinphilosophischen als mit der moralischen Cultur. „Die Aufmerksamkeit auf die innere Stimme der Vernunft und des Gewissens ruft sehr entscheidend zu dem Wahrern und Gewissern zurük, indeſs eine durch blosse Auctorität mitgetheilte Religionslehre als ein, von aussen aufgepfropftes, fremdes Reis bei einer, etwas nachtheiligen Witterung leicht völlig vertroknet und abfallt. Desto wichtiger ist eine von innen gewurzelte und aus ihrem eigenthümlichen kraft- und saftvollen Saamen gezogene religiöse Ueberzeugung“ (um Spaldings Bild (Religion etc. S. 302.), zu brauchen).

Die Philosophie erschütterte oft die Religion, doch nicht minder oft wurde sie durch den Glauben besiegt. Die Sache der Philosophie führten aber entweder blosse Verstandesphilosophen oder Vernunftphilosophen.

Wie fest die religiöse Anlage auch kühnern und fähigen Geistern eingewurzelt blieb, zeigen die Erfahrungen, daſs sie entweder gegen ihr eignes

System inconsequent wurden, wie alle Empiriker und die sogenannten Materialisten von Epikuros an bis auf Priestley — oder frömmer waren als ihr System, wie Spinoza, die Skeptiker bis hinunter auf Hume — oder nicht wuſsten, was sie angriffen, wie alle, welche die Religion mit einer Religion eben so verwechselten als die wahre Philosophie mit einer, d. i. mit der zufällig ihrigen, wie der Verfasser des *Systeme de la nature.*

In den Religionsphilosophieen herrschte oft mehr der grüblerische Verstand als die besonnene Vernunft. Daher wurden die philosophischen Säzze nirgends so sehr als hier zu Dogmen, d. i. theils zu Meinungen, welche das Unwesentliche zufällig auffaſsten, theils zu Lehrformeln, welche einzelne Behauptungen zu Machtsprüchen weihten. Daher auch nirgends diese Dogmen so vielfach wiederholt und zu einem besondern Systeme von Dogmen, d. i. zu einer Dogmatik gebildet wurden.

Je mehr die Religion dem Wissen zu verdanken wähnte, desto weniger muſste sie in das Leben greifen, desto fremder muſste sie dem Menschen werden. Durch das Verfolgen blosser Spizfindigkeiten und leerer Phrasen endigte sich solches grübelnde Forschen in ein skeptisches Nichtswissen (wie Hume). Dieses kann für die Stimmung zur Religion nicht gleichgültig seyn. Daraus erklären sich die neuesten Erhebungen des Glaubens, nicht blos über das Wissen, sondern auch über die Gränzen der Vernunft. Diese konnten wenigstens sehr leicht zum Mysticismus führen und führten wirklich dazu.

Immer mehr vereint sich die ältere natürliche Theologie, welche blos auf das Seyn (Wesen) und die neuere Religionsphilosophie, die blos aufs Handeln geht, zu Einer Religionsphilosophie, die sich sowohl mit der Religion als Glauben, als mit der Religion als Gesinnung beschäftigt — doch nie mit blossen Annahmen, deren Untersuchung sie jedoch nicht aufgeben darf. Vielmehr muſs die Religion alle nothwendige Säzze zu Theilen Eines Ganzen, und dieses Ganze zu Einem grossen Bewuſstseyn unsrer Verhältnisse, nicht sowohl zu der Seele in der Welt als zu dem Geiste über der Welt machen.

Allgemeine Religionsphiloſophie.

Idee der Religion.

Was Religion sey, weiſs jeder Mensch — weiſs es durch die That; nur hat sie nicht jeder im Begrif, noch in einem deutlichen Begrif. Zuerst fordern daher ihre Ankündigungen für uns unsre Betrachtung.

Sie kündigt sich überhaupt an als ein Gefühl, und zwar als ein höchst mächtiges, was unser tiefstes Inneres ergreift, den Geist bindet und verbindet, weil es ein Gefühl der unvermeidlichsten Abhängigkeit unsers Wirkens und Strebens ist. Eben dieses Gefühl eines solchen Zustandes, der des Menschen Stolz beugt, seine Willkühr lähmt, führte auf den ersten Ausdruk für dies Gefühl — *Religio.*

Religio — möge es nun von *relinquere*, verlassen aus Furcht, absondern, oder von *religare*, fesseln durch die Furcht, abstammen, so war die ursprüngliche Bedeutung, die auch der alte römische Dichter Plautus kennt, Scheu vor dem Vorbedeutenden der Natur — oder Gewissensfurcht und

Bedenklichkeit im willkührlichen Handeln — also ein Schauder vor Frevel.

Sie kündigt sich also in Jedem unverdorbenen Menschen an 1) als etwas Inneres, als Angelegenheit des Gemüths, aber auch als etwas Geheimes — nie ganz Aussprechliches. Sie kündigt sich 2) an als das innigste und gewisseste Bewuſstseyn, daſs mitten unter dem betäubenden Wechsel Etwas bleibt, mitten unter den Scheinphantomen leerer Furcht Etwas ist, Etwas verwaltet, den Wechsel der Erscheinungen belebt oder überlebt, beherrscht oder überwältigt, — daſs mithin nichts ausser ihm in dem vollen Sinne ist und lebt, dauert und überdauert — nenne es nun der Mensch in seiner Menschensprache Geist — den Göttlichen — oder Seele — die Ewige. Sie kündigt sich 5) an als ein Gewissensruf, der den Sinn zurükhalt und den Geist erhebt, den Uebermuth beugt und zittern macht, und die Demuth adelt und hoffen läſst.

Grade aus diesem Ursprünglichen als Nothwendiggesezten besteht auch das Wesentliche in jeder besondern Religionsart, welche Menschen und Völker bisher als Religion betrachten, und grade dies muſs also auch sein Begrif ausmachen.

Religion in der wesentlichen und reinsten Bedeutung also sey: innigster Glaube an ein übersinnliches, freies und selbstständiges Seyn — und ein ruhendes Leben in diesem Glauben; — also nicht blos Glaube an Gott, sondern auch an die Göttlichkeit des Gröſsten (an die göttliche Sanction des moralischen Gesezzes) — nicht blos Glaube an das Ewige, sondern auch an die Ewigkeit des Höchsten (einer reinen Gesinnung).

Religion im eigentlichen und wahren Sinne ist demnach nur subjectiv, sey es Gefühl oder Gesinnung, oder vielmehr Beides. Was man objectiv also nennt, ist schon Begrif oder Handlung, mithin etwas mehr Aeusseres, mehr Mitgetheiltes. Nur betrachtet der Mensch leicht das Unbegreifliche als ein ihm Fremdes, und das Begreifliche der Religion als das Höchste der Religion und das Einzige.

Diese subjective Religion erscheint immer unwillkührlich, wenn auch nicht bewuſstlos.

Desto näher liegt hier sogleich die Frage nach dem Ursprung der Religion.

Diese fragt: 1) woraus ward Religion (d. i. nach Stammort und Keim), und wie? (also nach der natürlichen (psychologischen) Entstehungsart.) 2) Wie gelangt man zur wahren Religion, und durch welche Maximen erhebt man sich dazu frei? (Hier erscheint also Religion als freies Erzeugniſs.)

I. Da die Religion etwas Inneres ist, so stammt sie auch zunächst aus dem Innern, ist also nichts äusserlich Aufgedrungenes. Doch sie macht auch an sich nicht eine Ausgeburt eines einsam grübelnden menschlichen Geistes, oder eines isolirten Menschen in einer seltnen Situation aus. Einzelne Menschen konnten so wenig Religion erfinden und erdenken als das Sehen. Der Mensch lernte zwar Beides; doch jenes nicht anders als dieses. Die Natur wekt also den Keim zur Religion,

welcher aber doch in uns liegt. In dem Innern des Menschen liegt schon bereitet, was er später erst in dem Namen Gott! ausspricht, was ihm zur Ahndung seiner eignen Unsterblichkeit führt.

So wenig die Religion ein Product einer isolirten Denkart war, eben so wenig auch ein Product einer einzelnen und abgesonderten Seelenkraft. Am wenigsten ist sie Product des Sinnes. Zwar heiſst die Religion zuweilen die Anschauung und die Idee des Höchsten, ohne daſs das Verhältniſs der Anschauung zur Idee bestimmt wird; aber anschauen läſst sich nur, was Gegenstand ist; geistig anschauen, was Gegenstand des Geistes ist. Das Höchste aber, oder das Heilige kann nicht Gegenstand seyn oder werden. — Sie producirt ferner nicht die Phantasie allein, denn diese dient nur andern Kräften und hat blos deren Producte zu formen, auszubilden, zu beleben, zu verschönern, zu beflügeln. Hier entscheidet sich sogleich die Frage:

Ist Religion Poesie? Gemein haben sie ihre Entstehung vor der Philosophie; obgleich Religion noch früher als Poesie entstand. Gemein haben sie auch gewisse Berührungen in der ihnen zum Grunde liegenden Stimmung, — eine Lebendige und Belebende. Die Poesie versinnlicht das Geistige, und vergeistigt auch wieder das Sinnliche. Wahre Religion aber ist vernünftig, d. h. sie besteht eben so wenig in leeren Phantasiegebilden als in der Trunkenheit von religiösen Gefühlen. Vorzüglich aber bleibt die Phantasie immer eine dienende Kraft und zwar im Endlichen, eine Kraft also, bei der es darauf gar sehr ankommt, wem sie dient, und sodann auch, ob sie in diesem Dienste nicht ausschweift. Dient sie ihrer eignen Idee, der Idee des Schönen, so entsteht ein Gedicht — dient sie der ihr fremden Idee des Gewissens, des Ewigguten, so entsteht ein Gebet. Immer aber schaft sie nicht, sondern bildet nur und drükt die Form auf, welche immer zufällig bleibt. Nie kann daher die Phantasie das wahre Organ des Uebersinnlichen seyn; nie kann man ihr einen Antheil an dem zugestehen, was metaphysisch wahr sey. Es bleibt die Phantasie nur die Hülfsmacht der Vernunft, deren Ideen sie versinnlicht, deren Ideale ihre Gesezze werden, nach denen sie formt; sie kann nie bestimmen, sondern nur beleben, Poesie nur veredeln. Je leichter nun die Spiele der Phantasie überschwenglich werden, desto leichter führt sie zum Mysticismus, und diesen mögte ich weit eher als die Religion (wie man diese nannte) eine Poesie des Herzens nennen; denn auch das Gefühl hat nicht Untrüglichkeit, sondern nur Ahndungen, nicht Licht, sondern nur Wärme.

Nicht des Verstandes Product allein darf ferner die Religion heissen. Bekanntlich will der Verstand verstehen das Wie, — will nachweisen, ausmessen und erklären. Aber längst ist die Religion als etwas über allen menschlichen Verstand Hinausliegendes angesehen worden. In der Religion wird der Verstand blos angeredet, und wie er durch einen endlichen Stof so angeregt wird, so spricht er erwiedernd zuerst in abgeriſsnen Tönen, dann in Gedanken und Worten. Von dieser Seite hat der ausmessende Verstand auch hier sein Geschäft, aber

blos ein vermittelndes. An sich verweilt er im Endlichen, also isolirt, unvernünftig. Wohl kann man dennoch (auch mit Fichte Grundzüge etc. S. 548.) eine Verstandesreligion unterscheiden von einer Vernunftreligion. Dann ist aber jene allerdings beschränkter als diese, beschränkt auf das Begreifliche, auf das Verstehen der Art und Weise, wie die Erscheinungen der Sinnenwelt sich beziehen auf das höhere Leben.

Nicht einmal der (theoretischen) Vernunft Product allein kann die Religion heissen. Zwar liegt Religion über allen Begrif, auch liegt im religiösen Menschen eher ein Vernehmen des Daſs, als ein Verstehen des Wie. Wirklich vernimmt der Mensch die Gottheit in seinem Innern. Allein die Vernunft ganz an sich, ist unverständig. Die blosse Vernunft ohne das Herz (sagte Lichtenberg) wäre nie auf Gott gefallen.

Vielmehr ist Religion eine Thatsache des ganzen und mit sich einigen Menschen (in dem reine Einheit gefunden wird), und nicht dieses allein, sondern vorzüglich des freien, des reinen, des praktischen. Der ganze Mensch glaubt ungetheilt. Daher geht Religion aus dem ersten Regen der Freiheit hervor. Daher wird und lebt und gedeiht Religion überall, so wie der Mensch gedeiht und lebt; daher gilt überall die Regel: wie der Mensch, so sein Gott, wie des Menschen Herz, so sein Himmel; — daher entfaltet sich nur aus dem reinen Herzen die reinste Religion, und in dem wahrhaft freien hört jeder Dienst auf, und die Religion wird eine erhebende Huldigung gegen das weite

Herz der Welt. Daher wird wahre Religion erst da gefunden, wo der Mensch gefunden und geachtet wurde, und wird künftig mit einer bessern Menschheit immer inniger ergriffen werden. Daher hängt die Religion nicht von dem Grade theoretischer, sondern moralischer Cultur ab: daher endlich war der religiöse Sinn älterer frugaler Völker oft besser als der neuern, aber luxuriöser; die der einfachlebenden Kinder- und Jugend-Zeit oft reiner.

Als den realen Urgrund der Religion also erkennen wir zwar allerdings das Ursprüngliche in uns, dieses Wesentliche und Unbedingte und eben daher nicht weiter Abzuleitende. Aber eben daher wird es weder als moralische Anlage bezeichnet, da die Anlage an sich ein ganz Unbestimmtes und weder moralisch noch unmoralisch ist, noch Moralität; denn diese hat noch eine Mutter über sich, die Freiheit. Eben darum, weil die Freiheit ein Unerklärbares ist, konnte man die Religion leicht als eine Sache des Herzens, dieses Tiefsten erkennen, die Mystiker als ein innres Licht, das durch die Gottheit in uns aufgehe, Fichte als eine unmittelbare Erscheinung des innern Wesens Gottes oder seines unendlichen Lebens in Uns, und so auch unseres eignen kräftigen Lebens, — als das einige wahre Licht (Fichte's Grundzüge etc. S. 549.), welches alle Gestalten des Lebens in sich trägt.

Wir dürfen diese geheime Wirkung der Freiheit nicht blos eine psychologische, sondern auch eine moralische Nöthigung nennen, welcher sich der Verstand unbedingt hingeben muſs, weil er dahin nicht dringt, wo das Herz spricht. Nur werde deshalb (wie schon Jacobi sagt) ja nicht der ganz lebendige Gott dem Menschen zu einer blossen psychologischen Täuschung, gleich der optischen. In dem Innern vernimmt er deutlich die Offenbarung einer Gottheit.

Die Religion, als etwas so tief Inneres, stellt sich also nicht sowohl in äussern Thaten dar, sondern prägt sich selbst in innrer Vollendung aus.

In der Religion liegt also etwas Göttliches und etwas Menschliches. Das Göttliche ist das an sich unerklärbare, unendliche Daseyn des Menschen, wie sein ewiges Seyn und eine ewige Welt; — das Menschliche ist das Erwachen der Freiheit, welcher grosse Schritt in die ewige Welt gröſstentheils des Menschen Werk ist.

Und diese wahre Religion kann nur Eine seyn, als die innerste und nothwendig Gewisse, — wie das Höchste immer nur Eins ist, — wie es nur Eine Tugend, Eine Wahrheit, Eine Vernunft, Einen reinen Willen, Einen lebendigen Glauben gibt. Das Bedürfniſs einer bessern Welt, eines höhern Geistes ist da, auch wenn man es nicht versteht.

Wohl aber gibt es vielerlei subjective Ansichten von dem Ewigen. In dieser Hinsicht gibt es nun auch nicht sowohl verschiedene Religionen als verschiedene Religionsarten, durch einen moralischen Beisaz, oder einen physischen, oder einen poetischen.

Es ist die Religionsart a) entweder eine praktische, welche mehr das Materielle sucht, als das Formelle, also in der Wirkung auf Willen, Gesinnung und Handlung sich zeigt. Diese ist strebend durch die That, strebend über das Endliche hinaus, um dem Unendlichen näher zu kommen. Je weiter wir also streben, desto entfernter erscheint uns das Ziel, weil es im Geiste dann immer heller wird.

Oder es ist die Religionsart b) eine beschauliche des Gefühls und der reinen Phantasie als des Sinnes für das Unendliche im Endlichen, mithin eine bildlichpoetische, welche mehr auf das Ideelle sieht. Diese ist jedoch nur durch die Idee des Schönen wirksam. (Griechische Religion.)

Oder es ist die Religionsart c) eine theoretische, durch die hinzutretende speculirende Vernunft und den messenden Verstand. Der Mensch will zwar nicht Gott, aber doch seinen Glauben an ihn verstehen, er sucht also eine Bezeichnung desselben durch Begriffe. Alle Begriffe tragen aber den Charakter von den Formen: Raum und Zeit an sich.

So viel es Versuche der reinen Selbstverständigung oder Philosophieen gibt, so viel Religionssysteme entwickeln sich in ihnen. Jedes System führt zu einem Religionssysteme. So können Menschen von Anderen auch durch Begriffe zur religiösen Aufklärung geführt werden. Ein System lehrt uns, was man unter Gott denkt. Hier aber dauert die Verschiedenheit so lange fort, als man noch nicht einig ist über die Principien; daher Religionsstreitigkeiten als nichtige Streite angesehen werden müssen. Sie sind ein Krieg gegen die Vernunft selbst, welche grade in ihren Schranken am gröſsten ist, und sie werden oft sehr unheilige Kriege durch die Leidenschaften, welche sich beimischen und sie sogar langwieriger als die Kriege ohne Formeln, ohne Concordienformeln, machten.

Sucht man in irgend einer gegebenen Religion das Verhältniſs des Theoretischen in ihr zum Praktischen, des Schönen zum Wahren auf, so bestimmt man ihren Charakter.

II. Wie gelangt man zur wahren Religion, oder durch welche Maximen erzeugt man sie in sich selbst?

An sich auf keinem andern Wege als durch Maximen, die rein aus einem unbefangenen und moralischen Gemüthe stammen. Der Unreine kann den Ewigen nicht schauen. Maxime aber ist mehr als Begrif. Hier stellen sich uns folgende Maximen dar.

Die erste Maxime, um zur wahren Religion zu gelangen, muſs den Zwek haben, sich den Erscheinungen zu entbinden, welche uns fesseln. Was uns die Welt für die Wahrnehmung darstellt, würde nie zur wahren Religion führen, da wir hierdurch nur erfahren, wie ein Ding so mit diesem oder jenem im Verhältniſs steht, oder bedingt wird. Die erste Maxime wäre also: Man erhebe sich über die veränderlichen Erscheinungen zu dem unwandelbaren Seyn — zu der Ahndung einer andern, höhern Welt jenseits dieser wahrnehmbaren. Nur so ist des Menschen Standpunct Religion. Daher wird das erste Element der Religion mit Recht das Uebersinnliche, oder richtig verstanden: das Metaphysische genannt. Nur darf man nicht das, was in ihr *a priori* liegt, von einer blossen Abstraction aus dem Endlichen, also eine blinde *Dogmatik* nehmen; denn das Lezte ist ein Aggregat von allerhand Wissen.

Die *zweite* Maxime, um zur wahren Religion sich selbst zu verhelfen, besteht in dem Grundsazze: *Man fasse dieses unwandelbare Seyn* nicht blos wie ein höheres als das zeitliche, sondern als *das absolut gute und ewig gutbleibende*, wie als *seliges* und *göttliches* Leben.

Die *dritte* Maxime: Man betrachte alle Erscheinungen in der Zeit als *nothwendige Entwickelungen* jenes Einen Grundlebens, alles Daseyn als nothwendige Entwiklung des ursprünglichen und vollkommnen Seyns, mithin jede *einzelne* Erscheinung als die nothwendige Bedingung eines höhern und vollkommnern Lebens in der Zeit, das aus ihr erspriessen soll. Daher thut der religiöse Mensch am meisten Einhalt sowohl dem Schrecken und der Besorgniſs über Zeitereignisse, als den leichtgläubigen und enggeistigen Betrachtungen dabei. Der Religiöse sieht klar ein, daſs alle Erscheinungen in nothwendiger Beziehung stehen zu dem Ganzen, und sicher hinführen zu dem edleren, zu dem vollkommneren Leben. Ein Wachsthum an innerm Frieden und an innerm Verständnisse ist der Gewinn der Religion.

„Religion will (sagt *Schleiermacher* in seinen Reden über Religion S. 51.) in allen Einzelnen und Endlichen, also auch im Menschen nicht weniger anschauen als das Unendliche. In stiller Ergebenheit will sie die *Bedeutung* alles Einzelnen ahnden. Ohne sie ist die Speculation als Wissenschaft ein mageres und steifes Skelet, die Praxis als

Kunst etwas Abentheuerliches. Die Religion heiligt den Menschen als einen Theil des Universum.“ Der Religion ist alles wichtig in dem Universum, dessen ununterbrochene Thätigkeit sich uns in der Fülle seines Lebens offenbart.

Frömmigkeit umfaſst das Ursprüngliche der Religion. Sie ist Gottergebenheit. Das Freie in uns bewirkt am frühsten ein Fühlen, welches sogar noch das Denken begleitet. Erst regen sich diese Gefühle einzeln in der Ehrfurcht, in der Demuth, in der Reue, in der zärtlichsten Theilnahme an allen Leidenden, also auch das tiefste und innigste Gefühl der Liebe. Jemehr aber Religion (sagt *Conz*), desto mehr Liebe als Hinneigung zu einem übersinnlichen Gegenstand und zu jener Welt überhaupt eine Sehnsucht nach einer Heimath, die nach dem Bessern *strebt*; — doch auch mit einem (beruhigenden) heimischen Gefühl vereint durch Vertrauen, was noch mehr als Hofnung ist — und als religiöse Stimmung d. i. *Andacht*.

Dieses religiöse Gefühl, sofern es wahr und nicht affectirt ist im Enthusiasmus, nimmt einen doppelten Charakter an. Der eine zeigt sich *sentimental* in den weichern (weiblichen) Seelen, welche mehr passiv bei den Eindrücken auf das Gefühl verweilen. Der andere Charakter ist ein *energischer*, grade die günstigste Stimmung, — in jenen seelenvollen Menschen, welche mit der innigsten Bewegung des Gefühls auch die innerste Thätigkeit verbinden, und mit Sinn für das Schöne und *Erhabene* ausgerüstet sind. In beiden Arten von Gemüthern ist das religiöse Gefühl ein wahres und nichts Affectirtes. Nur darf das sentimentale Gefühl nicht brütend werden, nicht allein beschauend. Denn die Andacht erhält erst Werth vom Einflusse auf die Welt, oder gleichsam von dem Zurükstrahlen des aufgefangenen Funkens; sonst ist sie Träumen und mystisches Schwärmen. Nicht blosses Geniessen ist die Freude des Religiösen.

Religion und Philosophie.

Was für die Religion eine unbedingte Thatsache ist: Gott ist — das wird für die Philosophie eine Aufgabe der Untersuchung und sie behandelt das Wie?

A. Gegen (voreilige und unbegränzte) Einmischung der Philosophie in die Religion, und gegen eine Religions-Wissenschaft (aber nicht Philosophie über Religion) liegt die Sicherung in Folgendem:

An den troknen und kalten Untersuchungen des Verstandes nimmt das Herz keinen Antheil; um so mehr müssen leere Grübeleien dem Sinne für das Heilige schaden.

Religion ist unerreichbar für Philosophie. Alle philosophische Erkenntniſs ist eine mittelbare Erkenntniſs. Daher bleibt es unmöglich, daſs Philosophie die Gottheit in Erkenntniſs fasse. Daher sagte Jacobi (S. 45. und 225.), daſs es keine natürliche Philosophie des Uebernatürlichen geben könne, und daſs jeder Weg der Demonstration in den Fatalismus ausginge. Alles

Unbedingte liege (S. 426.) ausser dem Zusammenhange des Bedingten, des natürlich Vermittelbaren, mithin auch des Begreiflichen; denn wir begreifen eine Sache nur dann, wenn wir sie aus ihren nächsten Ursachen herleiten können, und was wir so einsehen, stellt uns einen mechanischen Zusammenhang dar. Wir können daher keine andern Begriffe bilden als Begriffe des blos Natürlichen. So weit hatte auch Wiesen mit seiner Hinweisung auf den Geist des Glaubens, den an sich Unerforschlichen, Recht, daſs die übersinnlichen Gegenstände des Glaubens sich durch kein speculatives Nachdenken, auch durch keine Theorie erreichen lassen. Im Gegentheile entfliehen sie uns desto eher und mehr, ja gehen sogar für unsre Ueberzeugung verloren, je schärfer man sie blos durch Begriffe festzuhalten sucht.

Aus dem Begriffe der Religion geht die ihr eigene Duldung hervor, welche der Philosophie nicht zukommt. Diese nemlich thut die Forderung einer Gleichheit an alle die wissen wollen, die Religion hingegen zwingt nicht Alle unter Eine Glaubensart. Darum verfolgt auch die Religion nie. Die Philosophie aber kann Haſs erregen gegen die Religion, wenn sie nicht fähig ist jene in sich aufzunehmen und zu behandeln.

Da der Gegenstand der Religion in Begriffen nicht erschöpft werden kann, so gibt es auch keine Religions-Wissenschaft im strengsten Sinne des Wortes, und Religion als hinweisend auf das Unbedingte ist sogar noch weniger lehrbar als die Tugend selbst, welche doch in der Wirklichkeit Anwendung verlangt.

B. Für eine Philosophie über Religion spricht das subjective und objective Verhältniſs, in welchem sie Beide stehen.

Allerdings ist Religion kein Wissen; allein schon der, welcher fragt: was ist Religion? sezt negativ oder positiv eine Beziehung des religiösen Glaubens auf das Wissen voraus. Die Bedeutung für den Geist kann auch der Glaube nur durch das Wissen erhalten, und ist auch Religion kein Wissen, so ist es möglich philosophisch die Begründung des Glaubens zu wissen.

Das Object der Religion muſs für den endlichen Geist auch in Begriffe gefaſst werden, weil a) Begriffe unvermeidlich sind, um Religion mit endlicher Vernunft, d. i. mit Bewuſstseyn zu haben, um also selbst zu wissen, was wir glauben und den dunkeln Glauben vor unsrer reflectirenden Vernunft zu vertheidigen. Was nun eine unzugängliche und unerklärliche Sphäre ist für den Philosophen, namentlich das Unbedingte, Unendliche, Göttliche, Ewige — davon soll er wissen, warum es unerforschlich sey. — b) Weil erst dadurch Andern wahre Religion vor das Bewuſstseyn geführt, oder Hülfsmittel werden kann, sich selbst zu verstehen. Indem sonach eine systematische Darstellung der Religion geschöpft wird aus der Religion als Factum im Herzen, werden zugleich einseitige Begriffe verbannt, welche das religiöse Leben allerdings hemmen würden.

Lernt der menschliche Geist, der in der Religion sein Wissen endet, hier das bescheidenste Wissen — das symbolische — welches nie erschöpft, aber wohl das Uebersinnliche mit dem Endlichen in ein Ganzes verknüpft. Daher ist von dieser Seite sogar die Religion als blosses Gefühl schon mittheilbar, gesezt auch, daſs diese Mittheilung nur rhetorisch seyn könnte. Ja es liegt sogar tief im Charakter der Religion, Proselyten zu machen aus — den Ungläubigen.

Nur die Philosophie kann den Glauben vor Aberglauben wie vor Unglauben sichern; jener entsteht durch Phantasmen der Einbildungskraft, dieser durch Sophismen des Verstandes. Die Philosophie soll das Gefühl vor dem Schwärmen und Irren im Unendlichen bewahren, aber auch den Glauben von den Chikanen befreien, denen er von dem gehaltlosen Wortschall gemeiner Begriffe ausgesezt wäre.

Wenn daher sich in manchen Religionsformen, z. B. der griechischen, ja noch der katholischen das Dogma minder bildete als der Cultus, so lagen doch auch in ihnen Dogmen; wenn ein Mensch wie Huber (s. d. Biogr. 27. f.) sich die reinste und demüthigste Toleranz aus der Freiheit von Dogmen bildete, so war er schon nicht mehr ganz Katholik, indem er keiner Meinung über Gegenstände der Art Etwas in den Weg legte, ja sein späthin weicher werdendes Herz nahm zulezt an der Wissenschaft des Glaubens mehr Antheil, und als ihm sein Liebling starb, da gebahr ihm nach einem grossen Kampfe über Vernichtung das bedürftige Herz eine Ueberzeugung, welche die Vernunft nicht gewährt.

So ist Religionsphilosophie weder Philosophie über das subjective Ich, noch über die objective Natur. Sie vereint in sich vielmehr das, was Himmlisches und Irdisches umfaſst und voraussezt, was also höher steht, als ihre ewige Quelle. Sie findet alle die mannigfaltige Erscheinung als bestehend nur in dem Einen und Ewigen, der Quelle des Lebens.

Glaube und Tugend, Religion und Moral.

Kant (Streit der Fac. 1798. verm. Schriften 3, 506.) fand für Religion und Moral Einen Gegenstand, Eine Materie — Pflichten. Ihr Unterschied war ihm also nur formal durch Beziehung der aus der Moral erzeugten Idee von Gott für die Pflichten mehr Einfluſs auf den Willen zu gewinnen. Wenigstens fand er also die Moral ohne Religion selbst todt. Auch ward ihm daher seine aus der moralischen Ordnung abgeleitete Theologie eine Moraltheologie.

Schleiermacher (Reden S. 111. f.) gab der Religion nichts, was von der festen auftretenden Metaphysik in sie eingedrungen sey, sondern nur Anschauung und Gefühl, dagegen nur der Tugend die That. Fichte wollte keine mystischbeschauende Religiosität. Schleiermacher widersprach aber sich selbst, indem er die religiösen Gefühle heftiger seyn und die Thatkraft des Menschen (S. 69.) lähmen läſst; so wie in der Behauptung, daſs der religiöse Mensch sich Zwang anthun müsse zu handeln.

Kein Bewuſstseyn der Tugendpflichten ohne Ahndung der absoluten Freiheit und schon die Ahndung eines Freien ist religiös, — aber eben so auch keine Tugend möglich ohne Glauben im Herzen, nemlich an dem Gelingen seiner Handlungen. Diesen Glauben muſs schon jeder Handelnde im wirklichen Handeln haben. Schon Seneca schrieb: *Bonus vir sine Deo nemo est.* Wer an die Tugend glaubt, kann Gott nicht leugnen. Daher stand der moralische Materialismus und Epikureismus, welcher alle Tugend aufhob, immer mit dem physischen Materialismus im Bunde, der jeden Geist aus der Welt zu verbannen dachte. Nur die von Gottes Daseyn ganz durchdrungene Seele zeigt den wahren Heroismus, die ruhige Hingabe des Willens in die Fügungen der Vorsicht. Wer reines Herzens ist, wird Gott schauen. Das wahre Bewuſstseyn der sittlichen Kraft ist ein Bewuſstseyn göttlicher Kraft, welche er aufrecht zu erhalten vermag gegen das Anstürmen jedes Geschiks. Der Gute wandelt im Lichte der Gottheit, für seine Tugend ist das Ideal der Heiligkeit der leuchtende Stern in einer finstern unsittlichen Welt. Kein Gebot in mir ohne einen Gebieter! — Das Bewuſstseyn einer moralischen Persönlichkeit ist eben so eng verknüpft mit der Ueberzeugung von dem Daseyn Gottes als das Bewuſstseyn einer Selbstständigkeit mit Ueberzeugung von Fortdauer.

Ohne Glauben an Gott und Unsterblichkeit, also keine vollendete Güte! Der Sittliche muſs sich vergessen können für das unendliche Ganze, eben daher auch an dasselbe glauben. Freilich braucht der Mensch in entscheidenden Augenblikken, wo es zu handeln gilt, nicht an Gott und Unsterblichkeit zu denken, aber wohl zu glauben.

Religion steht also höher als Moral. Jene lehrt alle Eingebungen der Vernunſt in Hinsicht auf unsre Pflicht anzusehen als Offenbarungen eines Princips, welches das Ganze leitet.

Religionslehre der religiösen Ideen.

Ideen oder Urgedanken sind mehr als logische Begriffe der sogenannten speculativen Vernunſt. So die Idee des Unbedingten wie eines freien Daseyns. Die Vernunſt als ein Vermögen, welche das Tiefſte und Allerheiligste in sich vernimmt, entwirft diese Ideen, welche nicht in das endliche Feld des Wissens, sondern in die unendliche Sphäre des Glaubens gehören. Sie sind ein stolzes Eigenthum des menschlichen Geistes. Die reine Idee des Unendlichen, ohne Anwendung auf das Weltganze, oder auf den unermeſslichen Himmel, kurz ohne Anschauung, bewährt unsre Grösse. Eine solche Idee, in der sich unser Bewuſstseyn vernimmt, wie eine Stimme aus einer andern höhern Welt, ist auch die Idee der Freiheit des Willens, in welcher die Freiheit der Nothwendigkeit gegenüberſteht.

Wahres Leben hat nicht Alles, was lebendig erscheint, auch nicht einmal der Mensch in jeder Art von Thätigkeit, — so im blossen Vorstellen und Meinen — sondern nur im freien Denken, im Herz- und Liebevollen Handeln. Denn das innerste Herz, das Tiefe ist der Siz und die Wurzel des Lebens. Darum nennt Fichte das Wesen des Lebens — Liebe und Seligkeit, ein inneres göttliches Leben.

Dieses wahrhaftige Leben ist nothwendig, weil es gesezmässig ist; es ist ein organisches Ganzes, nicht ein zerstückeltes; — es ist nicht in der Sinnenwelt einheimisch, sondern in dem selbstthätigen Geiste.

Dieses Leben entwickelt sich in der Wirklichkeit nur allmälig und gleichsam in Stationen. Daher sagt Fichte: das erscheinende Leben wird von dem wahren Leben getragen. Trennt man das Leben in seinen verschiedenen Gestalten und vereinzelt es, so erhält man ein scheinbares — ein Schein-Leben ohne anziehende Puncte.

Wie wahres und scheinbares Leben sich zu einander verhalten, so verhalten sich Seyn und Daseyn.

Seyn und Nichtseyn.

Hier gilts die grosse Frage: Was ist? Ist Etwas hier, und jezt auf Erden? Bin nur Ich und ausser mir — im weiten Himmelsraume Nichts? Oder waren die Tausend Sterbliche, welche riefen: Ich bin und du bist! — waren sie nur, sind sie nicht mehr? ist vielleicht nur Einer und ausser ihm Keiner? Ausser ihm Nichts?

Vor aller Antwort muſs natürlich noch die Frage vorausgehen: Was wollen wir mit diesen Fragen? Verstehen wir sie — in ihrer ganzen, klaren Bedeutung? haben sie überhaupt, und welche Bedeutung?

Welcher Vorstellung gab wohl die Menschheit den Namen: Seyn? So wird ein Rükblik auf die Geschichte des Begrifs der Existenz nöthig.

Der Mensch glaubt an die Objectivität seiner Empfindung wie seines Gedankens, so auch seines Gefühls.

Früh entstand das Hülfszeitwort: Seyn, weil es der nothwendigste Begrif, der unentbehrlichste Hülfsbegrif war. Doch freilich mischte man hier Werden und Seyn, so daſs man eigentlich überhaupt nur Daseyn und anfangs ein sehr Veränderliches bezeichnete, und immer als ein Erscheinen nahm.*)

---

*) Man sollte glauben, daſs ein so früh nöthiger Begrifs immer und überall einsylbig ausgedrükt werden sollte; und doch finden wir nur das hebräische יש, das deutsche Seyn, wie im Englischen *to be.* — Die Hebräer bezeichneten durch היה oder הוה (eigentlich vorstellen, sich als Ereigniſs darstellen, geschehen) wie durch andre Zeitwörter der Beschaffenheit und des Zustandes zugleich das Daseyn und das Werden, s. *Simon. Arcan. Form. p.* 16. So die Araber auch كان stehen und geschehen. יש bedeutete Festes, Consistentes und dann auch etwas, was existirt, so schon *Genes.* 23, 8. So auch נביר.

Da der einfachste Begrif, welchen ein Zeitwort ausdrükt, Seyn ist, oder vielmehr Erscheinen, Werden, so drükte ihn auch der Grieche nur mit dem allgemeinen Charakter des Zeitworts aus, nemlich mit ἐω, worauf Vincent und

Mit der ersten Unterordnung der Götter unter Eine höchste Gottheit begann die Vorstellung des bestehenden Seyns, d. h. des mächtigern dauerndern. Daher stehen neben dem Jehovah (Ich

---

Hasse in seiner Grammatologie aufmerksam machte. Aus dieser Urform bildete sich zuerst ἔμι, dorisch ἐμμί, daraus ἐστί; dann εἰμί, wovon die erste Bedeutung nicht, ich bin, sondern vielmehr ich erscheine, ich befinde mich in irgend einem Zustande, z. B. des Lebens, der Macht, des Dünkels. Daher steht ὂν als das Wirkliche dem Scheine, nicht der Erscheinung entgegen. So finden wir τὰ ὄντα als die vorkommenden erscheinenden Dinge, zuweilen als die ganze Schöpfung, zuweilen statt οὐσία, d. i. ursprünglich: Subsistenz, Haben, Vermögen. — Noch gebrauchten die Griechen zur Bezeichnung des Seynsbegrifs andre Wörter: ὑπάρχω ursprünglich entstehen, sodann erscheinen. So bei Aristoteles: Vieles erscheint (ist) den Thieren gemein. Ferner γίνω — γίνομαι geboren werden — werden, entstehen, geschehen, daseyn; καθίσταμαι — im *partic.* da hingesezt — seyn; von τέλω auch τέλλω, so wie τελέθω vollendet — seyn, sich als fertig zeigen, entstehen; daher πέλω und πέλομαι; von τύχω (oder θίγω berühren) τεύχω, τυγχάνω, d. i. nach der ersten Bedeutung nicht: seyn, sondern berühren, *contingere*, d. i. erreichen, gelangen zu etwas, dann mit ὢν verbunden, ich komme seyend dazu, d. h. ich bin gerade zufällig da.

Den Römern war *existere* nie blos Seyn, sondern Werden, eigentlich Hervorkommen. *Lucret.* 5. 213. *Liv.* 3. 10. Bis ins 3. Jahrh. vor Chr. blieb diese Bedeutung. Wenn *existentia* aufgekommen sey, läſst sich nicht bestimmen. Das barbarische *existentialitas* hat schon *Mar. Victorinus* in der Mitte des 4. Jahrh. — *Essentia* als Wesen einer Sache soll nach *Quinct.* 8, 3. von *Sergius Fabianus* erneuert, nach *Sidonius (Emend. I.* 16.) von Cicero erfunden seyn. Beschränkt blieben hier die Alten. Schon dieser Beschränktheit wegen konnten sie, auch wenn sie αἰώνιος und ζωὴ hinzusezten, sich nie zur wahren Unsterblichkeitsidee erheben.

bin, der ich seyn werde) Götter, welche Nichts sind.

Vom physischen Daseyn schritt man zum logischen, von diesem zum metaphysischen.

Man kam unter den Griechen sehr früh — bald nach dem Anfange der ersten, blos noch ihrer Form nach poetischen Philosophie, ja ganz zugleich mit dem ersten Monotheismus (im Pantheismus) auf die erste Vorstellung davon. So Xenophanes. Vor Ihm war die Gottheit entstanden wie der Mensch. Xenophanes, mit den Klagen über die Vergänglichkeit aller Dinge unzufrieden, fand zwar alles Geborne vergänglich; aber doch auch die Entstehung unbegreiflich, das Werden unmöglich, und behauptete nun: In der Welt des Gedenkens ist nur Seyn, kein Werden.

Der Anblik der zerfallenden Blume wie der Asche des Todten führte auf die Vorstellung von einer immer wandelnden Natur. Xenophanes erklärte: es gibt gar keine eigentliche Wirklichkeit. Parmenides fand das Zeugniſs der Sinne verdächtig, erklärte aber auch nur das für verdächtig, was durch sie wahrgenommen wurde. Auf die Frage also: Ist das Alles, was ich sehe, wirklich? hat es angefangen — wird es aufhören zu seyn (jene Frage warf man noch früher auf), antwortete er also: „Das Sprechen, das Denken und das Seyn muſs seyn (χρὴ τὸ λέγειν, τὸ νοεῖν, τὸ ὂν ἔμμεναι *Simplic. p.* 25.). Es ist das Seyn (ἔϛι γὰρ εἶναι). Das Wirkliche ist unentstanden und unvergänglich (ἀγένητον Ἐὸν καὶ ἀνώλεθρον ἔϛιν), auch unveränderlich. So ist, was ist, entweder immer oder niemals, denn aus Nichts entsteht nie Etwas von selbst. Das was ist, nähert sich dem, was ist (ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει), auch ist es nicht unvollendet (οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν *Simplic. p.* 9.). Nichts anders ist oder wird seyn als das Seyn (οὐδὲν γὰρ ἐστὶν ἢ ἔσται ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος *ibid. p.* 19.). Also schließt das wirkliche Seyn alles Nichtseyn aus. Nur dem, was nicht Seyn hat, fehlt Alles; das ist keine Realität, ist Nichts. Parmenides faßt den Begrif Etwas und Seyn zusammen. Der, welcher denkt, denkt Etwas; er denkt also etwas Seyendes, folglich ist sein Denken etwas Wirkliches. Doch ausser dem Gedanken — gibt es keine Realität.

Hier zeigt sich die Anlage zum Dogmatismus im Parmenides. Schon Xenophanes und so auch Parmenides nahm das logische und metaphysische Seyn für einerley. Auch blosse Gedankendinge sind wirklich, auch blosse gedachte Wesen sind reell, es kommt ihnen ausser den Gedanken als Objecten Existenz zu. So auch Zenon, Gorgias.

Auch dem Platon war ὄν das Ding an sich, das Existirende, Objective, was objective Realität ausser der Vorstellung hat, das Beharrliche und Wesentliche. Ihm fast gleichbedeutend εἶναι, auch οὐσία, Wesen, wie Existenz. — Aristoteles schied genauer Wesen — und — Daseyn eines Dinges.

Die Scholastiker unterschieden ein *Esse essentiae* (oder *quidditativum* oder *potentiale*) — Wesen: und *Esse existentiae*, Daseyn — ziemlich scharfsinnig. Das Wesen ließ man erst im göttlichen Verstande als Idee Realität haben, doch Daseyn erst

---

dann bekommen, wenn es durch Gottes Macht in der Welt erscheint. Jenes, lehrte man, ist erst reines Seyn, d. h. ein unendliches, es hatte blosse Möglichkeit; das andre ein mitgetheiltes Daseyn, d. h. ein endliches, begränztes. So stritten nun die scharfsinnig scheidenden Scholastiker, ob Wesen und Daseyn blos formell, oder auch reell unterschieden wären.

Spinoza behauptete ein absolutes Seyn, was selbst nie Eigenschaft, sondern von dem alles andre Eigenschaft sey. Dieses einzige Seyn nennt er auch Substanz — auch Gott.

Wolf nannte Existenz: „Die Ergänzung der Möglichkeit“ *(complementum possibilitatis).* So in seiner Ontologie. Diese Erklärung fand man mit Recht nicht blos dunkel, sondern auch eigentlich tautologisch; denn sie sagte Da seyn ist: Da seyn. Zur Möglichkeit soll noch etwas Andres hinzukommen, dann wirds Daseyn.

Lambert schnitt das Grübeln über die Existenz ab. Mit ihm kam Kant darin überein, daß der Begrif der Wirklichkeit ein einfacher Begrif sey und als solcher weder auflösbar noch definirbar. Ist dies, so könne der Keim desselben nicht aus der zufälligen Erfahrung entsprungen seyn, sondern gehöre zum Wesen des Denkens, müsse also nothwendig vorgestellt werden; folglich sey er *a priori* — ein Stammbegrif des reinen Verstandes, und drücke das Verhältniß des Gegenstandes zu unserm Denken aus. Daseyn oder Existenz, fuhr nun Kant fort, ist demnach eine Bestimmung, die nur dem Sinnlichen zukommt — also dem, was nicht blos von uns gedacht, sondern auch ausserhalb unsrer Gedanken einen Gegenstand hat, welcher empfunden, also in der Erfahrung, in einer bestimmten Zeit wahrgenommen werden kann. Was also existirt, ist abhängig von den Bedingungen der Erfahrung, Raum, Zeit — und von der Empfindungsfähigkeit.

Fichte nahm 1) in seinem berühmt gewordenen Streit über seine atheistischen Behauptungen den Begrif von Existenz (doch nicht von Seyn) wie Kant, obschon fast noch consequenter als er, für einen blos auf das anschaulich erfahrbare Sinnliche anwendbaren Begrif, wodurch eben sein Gebrauch in der Bestimmung des Uebersinnlichen aufgehoben werden muſste. Daher leugnete Fichte nicht blos (wie Alle) das Daseyn der Gottheit als eines sinnlichen Objects, sondern zugleich ihr Daseyn überhaupt, weil er dies mit Kant für eine blos sinnliche Bestimmung hielt. Auch die Kantianer (z. B. Tieftrunk) muſsten ihm daher Recht geben, wenn er die grobe Versinnlichung des Begrifs von Gott durch eine im Raum existirende Substanz abhielt, nur hätte er (meinte Tieftrunk) den Begrif von Gott als einer Substanz nicht überhaupt für unmöglich, nicht gradezu für widersprechend erklären sollen. In seiner Anweisung zum seligen Leben kam er ganz auf die Parmenideische Vorstellung. Dort erklärte er sich gegen die gewöhnliche Ansicht, nach welcher das Daseyn von aussen her hinzugesezt werden soll zu irgend einem Etwas, welches durch sich selbst weder ist noch seyn kann. — Eigentlich aber ist diese Wolfische Ansicht schon durch Kant weggebracht. — Dieser widersprach er durch die Behauptung: Nur das ist, (S. 8. f.), was durch sich selber ist — und da ist nur das Seyn, keineswegs aber noch etwas Andres, das über das Seyn hinaus läge und kein Seyn wäre. Was durch sich selbst ist, ist ganz, sich selbst gleich und unveränderlich, ein ruhiges Bestehen ohne Wandel. Nur dieses Seyn ist Eins mit dem wahrhaftigen Leben, und ist unterschieden von dem blossen Scheinleben, welches Eins ist mit dem Nichtseyn. Der Mittelpunct des Lebens aber ist die Liebe, nemlich des Einen und Unveränderlichen. Mit diesem Leben verglich er das Seyn zuerst. — Er fuhr fort: das wahrhafte Leben ist durch sich selbst selig, das Scheinleben nothwendig unselig und elend. (Hier der erste Widerspruch Fichtens, es soll das unbedingte Leben genossen werden!) Jenes wahre Leben kann aber nur ergriffen werden durch den Gedanken. Doch kommt man durch das erste Denken nur zum Seyn (S. 79.), noch aber nicht zum Daseyn, als einer Aeusserung und Offenbarung jenes Seyns. Ausser dem absoluten Seyn ist nichts als sein Daseyn, welches blos das Bild des Seyns ist. (Daher konnte Fichte zuweilen das Daseyn mit dem Seyn identisch zu brauchen scheinen, weil er das an sich unwandelbare Seyn doch in ein Daseyn sich verwandeln (126.) läſst. Hier der zweite Widerspruch.) Wie aus dem innern Seyn ein Daseyn entstehe, das muſs uns (S. 85.) unbegreiflich seyn; doch kann es der Mensch auch nicht wissen, so kann er es doch deuten. — So stellte er dort eine Seynslehre auf, wie er sie selbst nannte.

Allerdings findet zwischen Seyn und Seyn ein Unterschied statt, so wie schon die Sprache des gemeinen Lebens unterscheidet. So wird auch das reine Seyn früher gedacht, als erkannt.

Das Seyn im weitesten Sinne, oder vielmehr das blosse Da-Seyn, (entgegengesezt dem Schein) — der Natur ist ein endliches, sinnliches, bedingtes, — gebunden an Raum und Zeit, für beschränkte Wesen, — gebunden an Naturgesezze des Menschen — jedes vergängliche, thierische, menschliche Daseyn. Es hat Wirklichkeit, d. h. eine von einer Ursache abhängige Wirkung, welche aber wieder veränderlich ist. Es wird empfunden, wahrgenommen. Dieses Daseyn ist veränderlich; es entsteht, wird und vergeht. Ihm voraus wird ein Seyendes gesezt, aus welchem jenes hervorging.

Sonach sezt das niedere Daseyn ein höheres Seyn voraus. Das Erwachen zum Daseyn ist noch nicht das Erwachen zum Seyn, das erste Erwachen nicht die Geburtsstunde, sondern der Uebergang aus dem Daseyn zu dem Seyn. Dann sagt man sich: Nun erst fühle ich, daſs ich lebe und bin.

Das Seyn im engsten und eigentlichen Sinne, oder das Seyn an sich (entgegengesezt der Erscheinung), der Freiheit ist ein unendliches, unbedingtes, übersinnliches, ewiges. Es hat Realität, und wird geglaubt. Der wahrhaft Lebende glaubt sich vereint mit der Ewigkeit, die ihn überall umgibt. Der so Seyende weiſs erst, was er liebt — Etwas über der Sonne und den Räumen!

Das Daseyn ist subjectiv nothwendig gefühlt; ist theils möglich gedacht, theils wirklich wahrgenommen. — Dieses Seyn dagegen ist objectiv nothwendig geglaubt. Jenes ist abhängig, hat Bewuſstseyn des empirischen Selbst; dieses ist selbstständig (so hat das freie Ich, Seyn). Jenes ist in der Welt der Sinne; dieses in Gott. — Daseynsarten gibt es mehrere, die Form des Seyns ist nur Eine.

Im reinen und wahren Gefühl kündigt sich unser, dann fremdes Daseyn mit der sichersten Entschiedenheit an, wie unsre Individualität. Daher sind Gefühle zuversichtlich; daher herrscht in dem Zartfühlenden das gröſste Menschenvertrauen, in dem reinen Selbstgefühl das stärkste Selbstvertrauen und Muth — und da das Gefühl auch den Glauben vermittelt, so führt das Freiheitsgefühl zum Seyn des höchsten Ich.

Von unserm unmittelbaren Selbstgefühl schliessen wir (nicht etwa blos auf Mondbewohner, sondern auch) auf Seyn eines Ewigen.

In der innern Nothwendigkeit des Seyns ist schon die Möglichkeit alles Daseyns begründet.

Es gibt kein Nichtseyn ausser dem blinden Versinken in das irdische Daseyn ohne Streben, oder sogar mit Abstumpfung des Strebens nach dem Unbedingten. Also Keines ohne den geistigen Tod und die praktische Vernichtung. Der nur ist eine Null, der sein Leben in dem Objectiven verträumt und durchängstigt, und zuletzt in ihm begraben wird und verloren ist, — der es verträumt im Treiben im Nichts um Nichts, ohne ein ruhiges reines Streben zum Ewigen.

Das Todte und Bewuſstlose ist nicht. Nie schwindet das Seyn, wofern das Göttliche nicht von ihm weicht.

Idee des Göttlichen.

Der Mensch sieht anfangs um sich her Begebenheiten geschehen, Veränderungen erfolgen, und mit dem ersten Staunen über sie gesteht er sich, daſs sie ohne sein Zuthun geschahen und wurden. Er sieht seine Heerde angegriffen und zum Theil verzehren, findet seine Hütte niedergerissen, seinen Körper verwundet. Da wird er gedrungen, momentan zu schaudern vor etwas Lebendigem, welches willkührlich handelt, also endlich auch Willkühr hat, — erst die willkührlichste Willkühr, d. i. die regelloseste — ein wütendes Thier; dann ein immer geregeltes — ein Freies, mehrere freie endliche Wesen — kurz Menschen und diese als Uebermächtige, als seine Feinde, mithin auch als Uebermächtige.

Er lebt länger — und mit dem erwachenden stärkern Selbstgefühle, daſs auch Er ein Freier sey, werden seinen äussern Sinnen andre Erscheinungen aufgedrungen, welche werden und vergehen — und welche nicht von Thieren, auch sogar nicht von Menschen stammen konnten. Der wilde Baum wächst, die weggespülte Fluth kehrt wieder, der Mond verfinstert sich, die Sonne verschwindet. Da wird er gedrungen, zu fürchten die ersten unbekannten Wesen, zwar noch endliche wie der

Mensch, aber doch nicht Menschen seiner Art, übermenschliche Wesen, an Macht wie an List — Geister in der Natur, welche bewegen die Fluthen, verdunkeln die Sterne, brausen in den Wäldern und Lüften — Riesen, mit denen zu kämpfen vergeblich ist.

Der Mensch oder die Menschheit lebt noch länger; — des Menschen dunkles Selbstgefühl wird klareres Selbstbewuſstseyn und er wird seiner eignen wahren Freiheit troz der äussern fremden Nothwendigkeit inne. Da werden seinem innern Sinne in der Menschenwelt grössere Begebenheiten von Jahrhunderten aufgedrungen, die seinem Geiste räthselhaft und seinem Herzen angreifend sind, — unbegreifliche Schiksale einzelner Menschen, Steigen und Sinken von Menschenwerken, Menschenstaaten, Menschengrösse. Und dennoch bleibt die Welt in ihren Angeln, dennoch währt Zusammenhang im Wechsel. In diese Tiefen dringen jene endlichen Geister nicht mehr; — ein so kühnes freies Handeln läſst auf einen unendlichen Geist schliessen, — und er wird gedrungen, anzubeten ein durchaus Unbegreifliches, durchaus Unendliches, ein Selbstständiges, das in den Veränderungen der Natur und der Welt seine Zwecke ausführt, energischer und weiser als der Mensch. Da nennt er den Unbekannten — Gott, das Göttliche, die Götter.

Diesen vorher Ungenannten will er aber nicht blos nennen, sondern auch kennen. Und da er ihn in keinem Raume findet, so sucht er ihn über den Räumen, er der Endliche den Unendlichen in der Unendlichkeit, — sucht ihn mit dem Verstande als einen Entfernten — und droht ihn zu verlieren, so wie vor und mit dem Tode sich selbst, welcher Unsterblichkeit von Oben hoft, und auch Vernichtung von Oben fürchtet. Da streitet gegen die Kühnheit seines Wissens die Einfalt seines Glaubens, gegen seinen Verstand sein tiefstes Innere, sein Herz. Und nun ahndet er die Gottheit nicht fern von jedem Menschen, findet in dem tiefsten Innern sein unsterbliches Seyn, wie er seinen Antheil am Göttlichen findet — nun ist das Unaussprechlichste ihm das Ewige, das Eine Wort: Er ist!

So kam der Mensch dahin — daſs ihm die ganze Natur wie seine eigne Natur in seiner Brust — ihm Gott zugleich ankündigte und verbarg. Die Gottheit ist ihm das Freieste, das höchste Ich, und dennoch mehr als sein eignes Ich, Er nur Geschöpf von jenem Ur-Einen und Ewig-Einen. Dennoch ist Einheit der Freiheit und der Natur in dem über Beide erhabenen Göttlichen: die Realität des Glaubens an diese Einheit sucht der Religionsphilosoph zu erweisen.

In der Benennung: Gott, welche die Sterblichen dem Unaussprechlichen gegeben haben, und welchem manche religiöse Secten nie auszusprechen wagten, vereint schon der gemeinste Sprachgebrauch das Vortreflichste und das Höchste. Aber auch die philosophirende Vernunft schwingt sich hier am kühnsten auf, da der Gegenstand von allem Sinnlichen entfernt, ganz übersinnlich ist.

Die Erfahrung sagt uns nicht aus, was Gott sey, denn er selbst kann kein Erfahrungsbegrif seyn, und aus den Wirkungen läſst sich nichts abnehmen. In dem Wesen der Vernunft selbst muſs die Idee des Göttlichen begründet seyn. Das Erste macht daher der Begrif der theoretischen Vernunft aus. Er wird aber erst wirklich durch ein inneres Bedürfniſs durch einen Grundtrieb, die Idee eines Urgrundes die Möglichkeit eines unbedingten Endzweks alles Seyns und Werdens aufzufassen und festzuhalten. Dieser Grundtrieb schon macht das religiöse Fürwahrhalten zu einem innerlich nothwendigen Glauben, der in der Einrichtung des menschlichen Wesens innerlich — das ist mehr als äusserlich — subjectiv, und das ist weit mehr als blos objectiv — begründet ist.

Die Gottheit wird also gedacht nur durch die Vernunft, als theoretisches Vermögen. Als solches ist sie die Kraft, das Absolute zu denken, d. i. die niedern Begriffe des Verstandes, der von der Endlichkeit ausgeht, zu erweitern zum Unendlichen. Demnach ist von dieser Seite das wesentliche Merkmal in der Idee der Gottheit das Merkmal des Absoluten. Er, der ohne Bedingung, d. i. auch ohne Beschränkung in Raum und in der Zeit ist — überall und ewig! Er, die absolute Bedingung der Möglichkeit von allen nothwendigen Bedingungen der Möglichkeit des Zweks der Menschheit.

Wir fragen aber zuerst, was soll Gott seyn? Diese Frage löſst sich auf in Betrachtung über das Wesen Gottes und über dessen Werke.

Wesen eines Gegenstandes macht den Inbegrif aller Beschaffenheiten aus, welche einem Dinge mit ausschliessender Beständigkeit zukommen. Daher sind die Eigenschaften aufzufinden, unter denen der menschliche Verstand das Wesen Gottes denkt.

Kann aber das Endliche den Unendlichen seinem Wesen nach auffassen? Eine völlig angemessene Vorstellung von Gott kann der endliche Mensch nicht haben, da er das Unendliche nicht zu fassen vermag. Uns dient der Abdruk der Vollkommenheit, unsre Seele, zum Symbol. Daher ist unsre Erkenntniſs hier analogisch und symbolisch; und zwar analogisch, weil die Gottheit als ein allem Endlichen unähnliches Wesen gedacht wird, und doch auch so gedacht werden muſs; symbolisch als Bezeichnung von etwas in sich Unbekanntem, weil wir sein Wesen vermittelst des Unsern uns — also mittelbar — vorstellen. So fassen wir Gott auf, nicht wie er seinem Wesen nach ist, sondern wie wir ihn denken müssen, denken nach seinem Verhältniſs zu uns.

Durch diesen symbolischen Anthropomorphismus begehen wir nichts Vernunftwidriges. Dieser ist nothwendig und unvermeidlich, nicht aber ein solcher, der aus leerer Einbildung Merkmale nimmt, durch welche Gott in seiner eignen und absoluten Beschaffenheit erkannt werde, noch auch ein solcher, welcher menschliche Eigenschaften, die als Schwäche erscheinen, auf das Göttliche grundlos überträgt. Nur einen solchen Anthropomorphismus kann der Spott treffen. Einzig kann durch moralische Eigenschaften, bei denen Vergleichungspuncte statt finden, ein bestimmtes Verhältniſs gewonnen werden.

Alle Eigenschaften göttlicher Art dürfen nur einem Einzigen, nicht Mehreren zugeschrieben werden. Wie das Wirken der Gottheit ein Einiges ist, so auch nur Ein Göttliches, wie das Höchste sich immer nur in Einem findet, wie die Vernunft immer nur Eines denken und wollen kann. Monotheismus war daher der Triumph der Vernunft, der Beweis, daſs der Mensch auf dem Sinnlichen sich erhoben hatte, wo er Polytheismus noch dann zu seiner Denkart machte als Moseh, Xenophanes, Anaxagoras und Sokrates längst das Göttliche als Eines geahndet hatten. Daher waren die Götter der Griechen noch an Ein höheres Schiksal, an Eine Moira, Ein Fatum, Ein unbegreiflich ehrwürdiges Naturgesez gebunden. So wird auch in der persischen Zendavesta Ormuzd, der gute Gott, am Ende des Ahrimans Besieger und so zulezt Herrscher über Alles, wie der Alfadur in der Edda.

Diesen Einen Gott, den uns die Vernunft gibt, betrachten wir, da dem Unvergleichbaren nichts näher uns erscheint als wir selbst, nach einzelnen Merkmalen, und sprechen so theils von metaphysischen Eigenschaften seiner Kraft, theils von moralischen seines Handelns. Unter diesen sind die metaphysischen darum Glaubenssäzze vom zweiten Range und die moralischen vom ersten, weil jene mit dem praktischen Begriffen von der Gottheit nur vermittelst theoretischer Vernunftprincipien verbunden sind, aber so mittelbar auch verbunden werden müssen, wenn der praktische Begrif nicht aufgehoben und durch sinnliche Zusäzze entstellt werden soll.

I. Metaphysische Eigenschaften der Gottheit werden von der speculativen Vernunft entwikkelt, entwickelt aus der Idee eines Allerrealsten und Absolutnothwendigen. Eigenschaften Gottes der Kraft nach.

Nun lassen sich hier die verneinenden Merkmale von den positiven unterscheiden, indem sie die einschränkenden Bedingungen ausschliessen. Diese dürfen aber nicht ohne Noth vervielfältigt werden.

Die negativen Eigenschaften suchte man also zu verzeichnen:

1) Unermeſslichkeit, d. h. Unbestimmbarkeit der göttlichen Grösse durch ihr Verhältniſs zu jedem erkennbaren Maasstab. Keine Zahl ist fähig, das Verhältniſs der Grösse Gottes zu Raum und Zeittheilen zu bestimmen. Kein Maas reicht an seine Kraft. Daher kommt ihm zu Allgegenwart und Ewigkeit, d. h. Unbestimmbarkeit der göttlichen Grösse durch ihr Verhältniſs zu irgend einem gegebenen Raume und Zeit. Indem die Gottheit frei gedacht wird von allen räumlichen Schranken, so wird sie auch immateriell und gestaltlos vorgestellt.

2) Unendlichkeit, d. i. Unvergleichbarkeit einer jeden göttlichen Realität mit irgend einer endlichen Realität. Sie sagt uns, daſs keine endliche Kraft ein Maasstab für die göttliche seyn könne, daſs diese vielmehr zu jedem möglichen Endzwecke zulänglich sey. Die göttliche Realität ist also eine unendliche unempfindbare, mithin schlechthin unvorstellbare. Man besinne sich nur, (sagt Kant V. S. 3, 97.) wie man den Begrif Gott denkt. Man denkt in ihm lauter wahre Realität, d. i. etwas, was auch den Realitäten in der Erscheinung entgegengesezt ist, dergleichen alle sind, die uns durch die Sinne gegeben werden müssen.

a) Unveränderlichkeit, d. i. Abwesenheit alles Verhältnisses von Substanz und Accidenzien in dem unendlichen Wesen.

b) Unbestimmbarkeit, d. i. Abwesenheit alles Verhältnisses der göttlichen Wirksamkeit zu irgend einer Ursache. Dadurch wird von Gott aller fremde Einfluſs und alles Zufällige ausgeschlossen.

3) Unabhängigkeit des Daseyns. Dadurch wird alle Bedingung seines Daseyns getilgt; in sich selbst hat er den Grund seines Daseyns. Nur das Abhängige aber kann von uns erkannt werden; daher ist das höchste Wesen unerkennbar.

Die metaphysischen positiven Eigenschaften suchte man also zu verbinden:

1) Gott ist das realste Wesen, oder Allvollkommenheit ist seine Eigenschaft, vermöge welcher er alle gedenkbare Realitäten im höchsten Grade besizt. So erscheint er als Urgrund — und zwar nicht blos alles Wirklichen, sondern auch alles Möglichen. Wesen aller Wesen. In der Allvollkommenheit liegt zugleich der Begrif der Allmacht, des Allvermögenden, d. h. Gott ist zureichendes Princip alles Daseyns freier Wesen, — er ist Weltschöpfer und Gesezgeber. Eben so der Begrif der Allgenügsamkeit, welche den Besiz des Grundes zu allem Möglichen in sich selbst aus-

drükt. Ein Wesen, welches den Grund zu Allem in sich trägt, kann kein Bedürfniſs haben.

2) Gott kommt absolute Nothwendigkeit zu, indem er seinem Daseyn nach unabhängig und unbedingt ist — Urwesen, — absolute Substanz.

3) Gott hat absolute Freiheit, da er selbst den unbedingten Grund aller seiner Wirkungen enthält. Ein absolutes Vermögen der Selbstthätigkeit des Strebens heiſst daher seine Eigenschaft.

II. Moralische Eigenschaften. — Gott ist ein freies, mit dem reinsten Willen versehenes Wesen. Er muſs gedacht werden als das Urwesen, welches den lezten Grund einer moralischen Weltordnung in sich trägt. Auch hier nimmt der Mensch für sein Bedürfniſs Zuflucht zu den symbolischen Formen der Vorstellung.

A. Weisheit, d. i. nicht menschliche Klugheit, sondern unbedingte Uebereinstimmung des göttlichen Willens mit dem höchsten Gute. Diese Weisheit umfaſst aber drei Modificationen des göttlichen Willens.

1) Vor Allen — Heiligkeit, d. i. die vollkommenste Angemessenheit seines Willens zum moralischen Gesezze. Wo dieser reinste Wille gedacht wird, da wird er gedacht, theils als das unbedingte Gute, weil es Gut ist, immer wollend und thuend, theils als der absolute Grund aller Möglichkeit der Moralität. Der Heilige ist aber eben dadurch Gesezgeber für jeden freien Willen. Es muſs aber das Göttliche gedacht werden als durch sich selbst bestimmt blos zum Reinguten. Demnach nicht als gehorsam nach Recht und Pflicht, als gehorche er dem Gesezze, sondern aller Sünde unfähig.

2) Güte, d. i. die Aeusserung der Heiligkeit Gottes als Wille, die Sterblichen zu beseligen. — Sie zeigt sich in der Unterstüzzung und Beförderung des Guten — als wohlwollender Regierer, in der Zutheilung von Glükseligkeit, ohne der Gerechtigkeit Abbruch zu thun. Wir nennen sie Gnade, da wir nirgends eine Verpflichtung Gottes annehmen können, Barmherzigkeit, da auch Unglükliche von Gottes Güte nicht verlassen sind.

3) Gerechtigkeit, d. i. die Aeusserung der Heiligkeit Gottes in Vernichtung des Bösen. Sie ist nur strafend, und auf dieses strafende Richteramt bezogen sie schon die Alten.

B. Allvermögenheit. Diese zeigt sich:

1) in der Allwissenheit, in dem Vermögen alles zu erkennen, was zur Realität des höchsten Zweks gehört. Alles muſs daher die Gottheit wissen, was ist und war und was seyn und werden kann, — nicht das was ihm, sondern was uns künftig ist. Wie aber seine Allmacht nicht das Widersprechende wirklich machen kann, so umfaſst auch seine Allwissenheit nicht das Zufällige, wohl aber kann Gott, was auch das endliche freie Wesen thue — und es kann doch nie ganz über seine endliche Schranke hinaus, — Mittel der Hinführung zum Ziel gewinnen. Unabhängig von den Gegenständen ist der göttliche Verstand thätig.

2) Allwirksamkeit, Vermögen alles zu realisiren, was die Gottheit als nothwendige Bedingung des höchsten Gutes erkennt. Das ist die Macht

des Guten, oder die Allmacht. Auch diese göttliche Macht ist absolut unabhängig, absolut zureichend, absolut unwiderstehlich. In seinem Wesen ist der zureichende Grund enthalten für die vollkommene Ausführung des Planes der Welt.

Das Anthropomorphische liegt erkennbar in dieser Verständlichung des Ewigen und Unendlichen, und wir fühlen, daſs das, was über die Räume und Zeiten, nicht bedingt durch endliche Schranken ist — unserm Begrif ewig unerreichbar, mithin immer unbegreiflich bleibt.

Diesen Ideen des Unendlichen gemäſs muſs nun auch seine Thätigkeit, sein Handeln, sein Produciren gedacht werden. Dies führt auf die göttlichen Werke.

Diese schliessen sich consequent unmittelbar an Gottes Eigenschaften an. Die göttlichen Thätigkeiten und Werke sind nemlich a) einmal schöpferisch in der Idee, erhaltend in der Wirklichkeit — gemäſs den metaphysischen Eigenschaften; — b) gesezgebend, regierend und richtend — gemäſs den moralischen Eigenschaften.

1. Göttliche Weltschöpfung und Welterhaltung.

In des Unendlichem Daseyn ist zugleich das Daseyn einer Welt gesezt. Gott enthält den höchsten Grund des Daseyns. Unzertrennlich hängen aber Kraft und Gesez zusammen. Er muſs also Gesezgeber der Natur seyn, muſs diese regelmässigen Veränderungen an diese Gesezze gebunden haben. Sollen die in den Kräften waltenden Gesezze von ihm stammen, so müssen von ihm auch alle Kräfte herrühren. So ist der Genius der Welt ein schöpferischer.

Die Schöpfung der Welt muſs aber gedacht werden, als absolute Begründung von dem Daseyn der Welt, folglich ohne Zeit, worin — und ohne Stof, wodurch es wirke. Uebersinnlich ist diese Begründung und daher unbegreiflich. Sinnlich kann sie nicht seyn und daher kein Schöpfungsstof ihr zum Grunde gelegen haben, denn dann würde die Bildung vom Stoffe bedingt worden seyn. Sie konnte ferner nicht als blosses Verhältniſs der Accidenzien Bildung eines ewigen Chaos, nicht mechanisch, sondern absolut freie Begründung seyn; dann nemlich würde der Schöpfer nur Verleiher der Form gewesen seyn. Endlich kann die Schöpfung nicht als Emanation gedacht werden, das ist als Ausgiessung oder Ausstrahlung des eignen Stofs, welcher Veränderung am Ewigen vorausgehen muſste.

Mit dem Glauben an einen Schöpfer steht der an einen Erhalter in engem Verein. Unendlichkeit heiſst der Plan des Höchsten, welchen er hindurchführt durch Veränderungen und scheinbares Vergehen. Der Unendliche, welcher alles Seyn begründet, und nicht allein das erste Seyn, sondern auch alles Spätere, nicht blos das allgemeine, sondern auch das individuelle, derselbe Unendliche bestimmt, wie alles Seyn, so auch alles Wirken in der Natur.

Die erhaltende Kraft ist selbst eine schöpferische, wie die reproductive des Menschen immer zugleich eine productive ausmacht. Nur ist diese Erhaltung zu denken als endlos und zugleich als Erhaltung der vernünftigen Wesen, aller endlichen Geister, wie ihre Schöpfung; denn auch der Geist lebt im Zusammenhange mit der Natur im Grossen. Sie ist zu denken als höchste absolute Begründung der endlosen Dauer aller moralischen Wesen für ihren unendlichen Zwek. Hier thut sich die höchste Idee der erhaltenden Kraft in der Natur hervor in doppelter Gestalt, nemlich in der unendlichen Fortdauer der Vernünftigen auch über das Grab ihrer Endlichkeit hinaus, und in der unsterblich ewigen Kraft des Guten, in der siegenden Kraft des Freien, welches alles Sinnliche überlebt. So trägt die Welt in ihren Angeln nicht der zerschmetternde Sturm, aber auch nicht das physische Gleichgewicht, oder das Gravitationsgesez, sondern ein gesezgebender, ein moralischer Geist, ein heiliger und heiligender Genius der Welten und der Geister.

2. Göttliche Weltregierung.

Jede Regierung sezt für sich bestehende Kräfte voraus; zu ihrer Wirkung erhalten sie Leitung. Nehmen wir an, daſs die Weltregierung etwas Göttliches sey, so behaupteten wir damit, theils, daſs ein freier Geist alle Naturgesezze begründete, mithin auch alle Naturzwekmässigkeit, theils, daſs er den Endzwek aller Wesen selbst realisiren helfe und vollständig realisire (dies ist die Zuversicht zum Wirken der Natur), theils daſs, wie er Gesezgeber sey für die freien Handlungen, er auch der Richter derselben und der Vertheiler der Glükseligkeit sey. So wird der Weltlenker zum Weltrichter.

Desto sichrer dürfen wir aber daran glauben, daſs wir auf den Ewigen bei jeder guten That rechnen können, daſs Er die Welt regiere, so sicher als wir an Gott selbst glauben. Das Vertrauen des Menschen auf die Natur, ja zu sich selbst ist nichts als Vertrauen zu dem Geiste in der Natur. Die ganze Natur wird uns erst bedeutend durch ihre Beziehung auf einen Alles umfassenden, Alles zum Ziele leitenden Geist. Daher steigt die Ueberzeugung von einer Weltregierung mit dem Vertrauen zu unsrer Bestimmung. Dem Zwecke gemäſs, welchen wir hierbei voraussezzen, wird der Weltgenius als Schiksalsleiter der vernünftigen Wesen gedacht, durch den auch der Einzelne hinstrebend und zusammenstimmend wird in die grosse Harmonie der Welt. Mittel für diesen Zwek finden sich in den Handlungen der Menschen, und noch mehr in den freien, durch welche eine bestimmte Erreichung möglich wird.

Es verhält sich der Mensch zur Gottheit, wie die Erde zur Sonne. Wie die Sonne der Erde die Erde um sich schwingt, was auch auf der Erde selbst vorgehen möge, so die Sonne der Welt den Menschen, was er auch mit seiner Freiheit anfangen möge. Es regiert nun aber der Himmlische das Thun der Irdischen durch die Natur, und die in ihr bewirkten Umstände. Durch diese ist den Menschen viel angedeutet, ja nahe gelegt, was und wo ihm eine Bahn zum Wirken offen steht, es ist sodann der Erfolg vorbereitet, den der Ewige lenkt. Ohne unsre Freiheit aufzuheben, führt uns vielmehr unsre Freiheit dazu hin, in der Natur den lenkenden Geist zu verstehen, in unsern Schiksalen eine höhere Nothwendigkeit anzuerkennen, und in diesen Erziehungsplan zur Sittlichkeit frei einzugreifen. So leiten die Freien der Erde nicht blos ihre Sclaven, sondern auch die Freien selbst durch Ideen. In unserm Innern liegt das Bewuſstseyn unsrer Bestimmung. Alles in der Natur fordert die Verirrten auf, die Disharmonieen der Erde aufzulösen in die Harmonieen der Welt.

Nur hüte man sich, die Waltung der Vorsehung, welche sich durch Winke ankündigt, blos in äussern, zufälligen Umständen allein zu finden; in wichtigen Krisen des Lebens kann der Gebildetste dann ein Abergläubiger werden. Vielmehr finde man diese Winke auch in seiner eignen Brust, finde sie in dem, wozu unser innerer Beruf, unser heiliges Pflichtgefühl, und die unbefangene Abwägung unsrer Kraft uns hinführen. Leicht erwartet man dann Wunder, sucht ängstlich Vorbedeutungen und wird dadurch selbst bei der gröſsten Gewissensängstlichkeit durch Unentschlossenheit gemartert und hin und hergetrieben. Da wünscht der Mensch, die Gottheit möge für ihn durch Wunder entscheiden.

Hieraus ergibt sich die religiöse Ansicht der Natur. Diese kann nur ein solcher Gesichtspunct seyn, aus dem uns die Naturwelt und die in ihr gegenwärtig herrschende Ordnung als harmonisch mit dem durchaus moralischen Plane der Welt erscheint. Es kann aber der moralisch-religiöse Mensch diese Frage nach Zusammenstimmung der Vernunft mit dem Plane nicht zurükweisen — da der Einfluſs der Naturkräfte auf seine Moralität geltend wird.

Die Naturwelt und unsre Verbindung mit ihr, stellt die frühesten Abschnitte der unendlichen Fortbildung dar. Es soll der Mensch erzogen werden und darum auch unter der Strenge gehorchen. Erreichen soll er die Würde durch Kampf und Ueberwindung. Darum muſste das Gute erschwert werden. Feinde sollen ihm entgegnen und Uebel bringen, selbst Feinde in ihm selbst.

Die Verhältnisse Gottes bleiben uns in unserm eingeschränkten Gesichtskreise auf diesem kleinen Theile des Weltalls immer noch ein vielfältiges Geheimniſs. In dem Uebel verbirgt sich ein Verhältniſs zu der Ausführung des ewigen Plans.

Man unterscheide dabei Unglük, moralisches Uebel und moralisches Böses, jenes als Product der Naturkräfte, diese als Product der Freiheit, und wieder das moralisch Böse als Grund des Uebels, obgleich nicht aus jedem Bösen ein Uebel hervorgeht. Glük und Unglük aber werden überhaupt als Erscheinung betrachtet, welche für die ewige Weltordnung selbst nicht Bedeutung hat; wir haben sie daher nicht nach dem Maasstab der Gerechtigkeit zu beurtheilen. Der Mensch, der in sich auch eine sinnliche Natur trägt, muſste aber so auch das Böse und Uebel auf sich nehmen, da beides mit der Freiheit selbst gegeben war. Aus dem

Bösen das Gute, aus dem Befangenseyn die Freiheit zu lösen, ward des Menschen Bestimmung. Es würde sich alle Selbstbildung zum reinen Guten aufheben, alle Tugend schwinden, wenn das Ringen und Bekämpfen des Uebels fehlte. Durch die Anstalten zum Uebel in der Welt wird die Kraft bethätigt und und sie erhält neuen Schwung.

Mag auch in der Erscheinung das Uebel gesezlos vertheilt seyn, die scheinbare Zufälligkeit und Gesezlosigkeit wird nothwendig und bedeutend für ein übersinnliches Seyn. Empirisch kann einmal die in dem Uebel der Welt erkannte Heiligkeit Gottes nicht gefaſst werden; denn die Natur lehrt uns nicht den Zwek des Menschen, und sie gewinnt ihre wahre Bedeutung selbst erst durch höhere Reflexion. Doch auch nicht das Wissen, sondern einzig der Glaube kann uns hier retten vor Irrwahn und Widerspruch. Nicht nach Würdigkeit und Verdienst, das Gott belohne, darf der Mensch, der sterbliche Fehlende, fragen. Die Güte, welche uns Daseyn gab, waltet liebend und erhaltend über uns, durch sie besteht die Welt in fortdauerndem Wechsel, durch sie offenbart sich ein heiliger Wille; darum glaube der Mensch und bete an.

Ist Gott wirklich?

Die Frage nach der Wirklichkeit des Göttlichen ward schon früh aufgeworfen, doch immer aus einem subjectiven und moralischen Bedürfnisse. Man machte sich aber selten recht deutlich, wornach gefragt wurde, was man zu wissen verlangte.

Daseyn ist ein Bedingtes für endliche Wesen. Daſs ich bin, zu dieser Annahme nöthigt mich ein unmittelbares Gefühl. Dieses Gefühl ist mir immer gegenwärtig, mit ihm bin ich am innigsten vertraut, hier bin ich am gewissesten, daſs die Vorstellung von mir ihr reelles Object findet. In dem Gefühle aber ist Alles enthalten, was sich uns unmittelbar als real ankündigt. Es ist Alles; zu dieser Annahme werde ich und alle genöthigt durch das Gefühl. Es nöthigt subjectiv. Ueber dem Daseyn steht das unbedingte Seyn. Das Unbedingte ist aber selbst Urbedingung alles Bedingten; daher ist die Gewiſsheit unseres bedingten Daseyns zugleich die Gewiſsheit von dem Unbedingten. So leitet die Nothwendigkeit, deren Zug wir folgen, auf das Denken einer höchsten Weltursache.

Das Seyn des Göttlichen aber ist nicht erkennbar dadurch, daſs wir es fühlen. Ohne das Seyn selbst zu verändern, tritt hier der Glaube hinzu. Der Mensch, der endliche, was ja auch der gebildetste bleibt, bedarf Glaubens-gründe. Diese Gründe aber sollen uns nicht einen Gott ausklügeln lassen, nicht ihn selbst sezzen, sondern in uns fest sezzen.

Der Nichtphilosophirende verlangt nun von den Philosophen für sein Gefühl, daſs die Gottheit nicht fern von ihm sey, für das Bewuſstseyn, er sey in sein Herz geschrieben, — auch höhere Gewiſsheit für den Geist.

Der Versuche sind viele, in denen man diese Nothwendigkeit eines Göttlichen, in dem Reelles und Ideelles Eins sey, darzuthun suchte, theils aus theoretischen Gründen durch Principien der speculirenden Vernunft, theils aus praktischen Gründen durch Principien der praktischen Vernunft.

I. Theoretische Beweise für das Daseyn Gottes.

Sie wurden geführt, theils aus bestimmter Erfahrung von der Welt, theils aus blossen und reinen Begriffen.

1) Beweis aus dem übereinstimmenden Glauben aller Völker.

So weit unsre Beobachtung reicht, haben auch die wildesten Stämme wenigstens etwas Religiöses, eine Ahndung eines unsichtbaren Mächtigen, die sich oft in der Sprache, oft nur in seltnen Bedeutungen, oft auch in manchen sich darauf beziehenden Anstalten und Gebräuchen verrathen. — Freilich führen die bisherigen sichern Beobachtungen — und solche stellten nur wenige Reisende auf — nur überhaupt auf das Daseyn höherer, den Menschen weit übertreffender, Wesen. Einen Beweis kann und wird ein so wenig bekräftigtes Datum nicht geben, wenn auch die Hinneigung aller Völker zur Religion als ein vorbereitender Grund und als eine günstige Vermuthung dafür angesehen werden, daſs es einen höchsten Urheber der Welt gebe. Es kann dies nur begierig machen nach den Beweisen.

2) Der physische oder physikotheologische Beweis, zuweilen auch der mechanische Beweis genannt.

Unstreitig haben schon früh gewisse Naturerscheinungen zu der Ahndung sinnlicher Götterwesen hingeführt. Nachher erst ahndete man in der Natur ein harmonisches Ganze, zu dem andere Theile rein zusammenstimmten, und nun erst konnte man von der Schönheit und Ordnung der Welt sprechen. So fand Anaxagoras den Abdruk dieser Ordnung und Verständigkeit in der Welt, d. i. Erde und Himmel, — Sokrates zugleich in der Menschenwelt.

Nach der Erfindung des Namens: Physikotheologie durch W. Derham erwarb dieser Beweis als ein faſslicher, rührender und mannigfaltigerer mehr Freunde unter der Menge als die metaphysischen. Daher die Menge von Schriften darüber mit den Entdeckungen der Physik stiegen.

Diesen Beweis finden wir in verschiedenen Formen aufgestellt, die früher schon richtig also verzeichnet worden sind.

Die Form war 1) eine geometrische, also der Beweis demonstrativ, um ihm geometrische Gewiſsheit zu geben.

a) Die Welt zeigt in allen ihren Theilen Einrichtungen nach bestimmten Absichten, sie sezt also einen vernünftigen Urheber voraus. — Allein abgerechnet das Dogmatische, so wäre damit dennoch nicht ein Urheber des Stoffes der Welt, sondern blos der Form bewiesen, mithin ein blosser Weltbaumeister, welcher vielleicht durch den Weltstof sehr eingeschränkt seyn kann.

b) Alle Theile der Welt stimmen sowohl zu einander als zu dem höchsten Zwecke der Welt, es ist also nur Ein höchster Urheber der Welt möglich. — Allein theils kommen wir mit unsrer Erfahrung gar nicht so weit, alle Theile der Welt übersehen zu können, theils liessen sich eben so leicht mehrere Urheber eines Ganzen in Vereinigung denken.

2) Als Beweis von höchster, ja unendlicher Wahrscheinlichkeit. So stellte ihn zuerst Crusius auf.

Gesezt auch, die Zwekmässigkeit der Natur sey noch nicht in allen ihren Theilen entdekt, so nehmen wir sie doch mit höchster Wahrscheinlichkeit an, so wie das nicht zu leugnende Uebel mit höchster Wahrscheinlichkeit als nothwendige Bedingung der Glükseligkeit des Ganzen, und für beides höchst wahrscheinlich einen ersten Urgrund der Welt, — gegen welche Annahme für den Gegensaz: es ist kein Gott, nur ein sehr geringer Grad von Möglichkeit übrig bleibt.

Allein abgerechnet, daſs alle Schilderungen der herrlichen Natur uns nur zur Bewunderung eines unerschöpflichen Bildungsvermögens, ja selbst eines unermeſslichen Kunstverstandes führen, so wird man durch alle diese Herrlichkeit allein, und durch blosse Naturbetrachtung doch nicht über den Endzwek des Ganzen einig. Dies Bildungsvermögen führt immer noch nicht auf Gott. Daſs unser Glaube aber überhaupt auf blosser Verstandesberechnung des Wahrscheinlichen beruhen sollte, wäre nicht tröstlich.

3) Als Beweis von vollkommener subjectiver Wahrheit und Gewiſsheit.

Hier sollte aus einem innerm Drange, einem Vernunftbedürfnisse die Gewiſsheit hervorgehen, ohne daſs diese Vorstellung Entwiklung bedürfe. Aus dem Faktum, so hingestellt, war nichts zu gewinnen. Diese ursprüngliche Beschaffenheit unsers Geistes, nach welcher er vermittelst der äussern Natur Ueberzeugung gewinnt, nannte man eine Offenbarung der Natur.

Ueberhaupt spricht dagegen, 1) daſs weder die Natur, noch weniger also die Physikotheologie auf den wahren Endzwek der Welt mit Sicherheit, also auch nicht nothwendig zu Gott führt. Wie könnte sonst ein Deslalande Atheist seyn? Die Natur darf nemlich nicht blos als ein Ganzes von zwekmässigen Wesen gebildet, sondern muſs auch als ein zu einen Endzwecke gebildetes Ganzes erscheinen. Die Natur gibt uns aber als Grund ihrer Producte nicht einmal Zwecke zu erkennen, geschweige einen obersten Endzwek. Aus blosser Erfahrung können wir nicht einmal die durchgängige Zwekmässigkeit aller Welteinrichtungen erkennen. Nur zu einer vorausgesezten Caussalität, nicht aber zu Gott führt die blosse Beschauung der Natur nothwendig.

2) Da die Physikotheologie auf keinen Endzwek der Welt führt, so führt sie auch auf kein moralisches Prädicat ihres Urhebers. Ein Wesen, welches etwas vollkommen Zwekmässiges bilden kann, erschöpft noch nicht die Idee Gottes.

3) Der Schluſs von Aehnlichkeit der Weltordnung mit einem menschlichen Kunstwerke auf eine ähnliche Ursache derselben, ist nur analogisch — mithin von der Gewiſsheit fern.

Wenn es also gleich eine Thatsache ist, daſs der Mensch bei der Betrachtung der Natur seine Ueberzeugung vom Daseyn Gottes erhalte, so geschieht dies doch nicht durch die alleinige Betrachtung der Natur.

Dennoch ist dieser Beweis einem Andern unterzuordnen, nicht ganz zu vernichten, und dies 1) aus dem besondern Grunde, weil den unverdorbenen Menschen die äussere Natur oft zu dem Bedürfnisse eines selbstständigen Gottes anreizt. Er bliebe eine vernünftige Hypothese, besonders in gewissen Zuständen der Rührung, bei gewissen Subjecten, die äusserer Weckung bedürfen. Dann kommt 2) der allgemeine Grund hinzu: weil dasselbe Unvermögen der theoretischen, d. i. auf Erfahrung bauenden, Vernunft eben so groſs bei dem Gegentheile bliebe, d. h. bei ihrem etwanigen Unternehmen, das Nichtseyn einer Gottheit erweisen zu wollen.

1. Die ontologische Demonstration — des Anselmus und Descartes.

Wenn ich das reellste Wesen als möglich denke, so denke ich es nothwendig auch als wirklich. Das Daseyn selbst ist eine Realität; mithin wäre das realste Wesen ohne Daseyn unmöglich. Es ist aber möglich, also auch wirklich; es existirt absolut nothwendig, weil es möglich ist. — Die Merkmale eines Begrifs widersprechen sich nemlich nur dann, wenn in dem Einem gesezt wird, was bei dem Andern in eben der Rüksicht geleugnet wird. Nun aber widersprechen hier einander weder die einzelnen Elemente und Bestandtheile des Begrifs, noch ihre Verbindung. — Der Beweis ist also kürzlich: weil Gottes Seyn logisch denkbar ist, so ist es auch metaphysisch erkennbar.

Gegen diesen Beweis erklärte sich schon Huet und Gassendi, und eben so Crusius und Kant.

Dagegen spricht aber: 1) Ist daseyn ein logisches Prädicat, kein reales, so widerspricht das Nichtseyn nicht logisch dem Begriffe des allerrealsten Wesens.

2) Die Möglichkeit wird mit der Wirklichkeit identificirt, das Denken mit dem Seyn. Auch zugegeben, daſs unsre Denkgesezze uns durchaus nothwendig sind, aber nur uns — die Frage bleibt immer übrig, ob diesen unsern Gesezzen auch etwas Aeusseres entspricht.

3) Es ist eine *petitio principii*, wo man in den Begrif des denkbaren Wesens schon den Begrif des Seyns hineinbrachte, der erst zu erweisen stand.

4) Es läſst sich aus diesem Begrif eines realsten Wesens der moralische Grundbegrif von der Gottheit nicht ableiten.

2. Die kosmologische Demonstration. Diese beweist aus der Idee eines unbedingt nothwendigen Wesens. Alles was existirt, ist, entweder zufällig oder nothwendig. Ist es zufällig, so hat es seine Ursache nach dem Gesezze der Causalität, diese Ursache wieder eine andre, und so gelangen wir an eine Lezte. Diese muſs in dem völlig vollendeten Regressus nun absolut nothwendig seyn. Es existirt also ein schlechthin nothwendiges Wesen. Dieses schlechthin nothwendige Wesen ist zugleich das Allerrealste, Unbedingte.

Dagegen spricht: 1) daſs die Nothwendigkeit blos logisch ist. 2) Die höchste Realität läſst sich nicht herleiten aus der absoluten Nothwendigkeit des Daseyns. 3) Soll der Grundsaz der Causalität angenommen werden, so hat er nur empirischen Gehalt. 4) Aus dem Begriffe eines absolut nothwendigen Wesens läſst sich keine moralische Eigenschaft ableiten. Der Gott, welcher als Vater waltet, als unendliche Güte erhält, der geglaubt wird im Vertrauen, dieser wird nicht in solchem metaphysischen Beweise enthalten.

II. Praktischer Glaubensgrund.

Hier wird von dem moralischen Bewuſstseyn ausgegangen, mit dem am wenigsten der Bessere in Widerspruch gerathen kann. Der göttlich lebende glaubt an Gott; denn er lebt in ihm. Der Ausdruk dieses Beweises ist: so wahr ich göttlich Leben soll, so wahr muſs ich an ein Göttliches glauben. Kein Sittlichseyn — ja kein Seyn ist ohne Glauben an Gott. So führt eine Nothwendigkeit zu der Andern.

Man verwechsele damit nicht eine ältere Wendung des theoretischen Theismus, die nur Aehnlichkeit mit diesem Glaubensgrunde hat, jedoch eigentlich umgekehrt ist: — Ich kann nicht sittlich seyn, ohne an Gott zu glauben, nun muſs ich an Gott glauben, also sittlich seyn.

Soll nun jener eigentlich blos praktische Glaubensgrund in ganzer Kraft sich zeigen, so muſs folgender Weg eingeschlagen werden:

1) Daſs ich handeln, und zwar reinsittlich handeln soll, ist gewiſs, ja das Gewisseste. Kein menschliches Daseyn ohne Seyn, d. i. Sittlichseyn.

a) Ich kann es. Die Natur ausser mir wechselt täglich, wankt in ihrer Erscheinung, reiſst nieder, droht mich als Naturwesen selbst unter ihren Trümmern zu begraben. Auch die Natur an mir bewegt mich durch Triebe zum Sinnlichen hin, der mächtige Trieb reiſst mich zum Sclavensinn der Thiere fort. Doch ich muſs kein Sclave seyn, mächtiger als jeder Trieb ist mein Selbst, ein Höheres, ein Freies! So bald ich mir dieser meiner Macht, die mächtiger ist als alle Natur, klar und lebendig bewuſst bin, stehe ich schon über der Natur — fühle es tief, daſs es ganz bei mir steht, jenen Trieben der Natur, die mich reizen, nicht zu folgen, ja zu widerstehen, ihnen eine höhere Richtung zu geben. Schon ein Trieb beschränkt den Andern, doch das ganze Triebwerk lenkt der Mensch. So ist's von Natur.

b) Ich soll es auch. Sogar die Natur nöthigt dazu, nöthigt durch ihren Wechsel selbst, der weit drückender wird, wenn wir nicht auf ihre Zwekmässigkeit, d. i. auf ihre Hindeutung auf unsre Bestimmung reflectiren. Da dringt also noch mehr als die äussere Natur unser näheres unmittelbares Bewuſstseyn unseres Selbst — ein Gefühl unsrer Erhabenheit über unsrer Natur — auch wirklich über sie uns selbst zu erheben, ihrem veränderlichen Wechsel und Werden ein Seyn entgegenzustellen — und dieses auf eine bestimmte durchaus geregelte Weise zu erstreben, damit auch unser Streben übereinstimmend sey, wie alle Triebe zusammenstimmen zu einem Ganzen. Dadurch gewinnt der wahre Mensch ein auf sich Bestehendes, ein Ich über Alles, was nicht ein Ich seyn kann oder — werden mag!

c) Ich soll es mit steter Rüksicht auf ein Ganzes; — ich soll selbst sittlich wie selig seyn nur im sittlichen und seligen Ganzen, in dem alles Streben der Einzelnen sich vollenden soll.

2) Sittlich Handeln ist unmöglich, ohne der Leitung der Natur zu folgen, und so steht der Mensch in Verbindung mit der Natur, gewinnt durch sie seinen Wirkungskreis, sieht durch sie sein Streben gedeihen und zu der Einheit des Ganzen verbinden.

3) Diese Folgsamkeit der Natur ist aber wieder unmöglich ohne Zuversicht zu ihr, als einem Freien, wie dies auch an ihr hafte oder mit ihr verbunden sey. So bald der Mensch eine ihm gegebene moralische Bestimmung annimmt, so sieht er in der Natur die Helferin im Streben nach Einem Ziele, wenn er nur das thut, was er von seinem Sollen mit ernstem Streben wirklich kann. Wer den Ernst faſst, sittlich zu seyn, der darf auch von der Endlichkeit keine Störung fürchten, vielmehr Beförderung voraussezzen. Selbst in dem Scheine einer störenden Folge finde er nicht Grund des Zweifels. Auch hierin ahnde er die Beförderung des Guten. So muſs der Mensch vertrauen und glauben. Und in diesem Vertrauen erscheint die Natur als ein Erregendes, als ein Lebenvolles, was weckend wirkt auf das Freie.

4) Doch dieses Freie ist nicht in der Natur, sondern ausser und über ihr, nicht in ihrem Körper, sondern in ihrem Geiste, und der, der sie zu einem All, einer Welt macht, ist ein Geist, ein über sie waltender freier Geist. So dringt unser sittliches Handeln uns den Glauben auf und ab an einen freien Lenker der Natur.

Wenn also die Vernunft einen objectiven Beweis für das Daseyn einer Gottheit vergebens aufsuchte, so verbindet sich die praktische Voraussezzung, daſs ein Gott sey, mit der subjectiven Beschaffenheit der Vernunft harmonisch, und bleibt das Daseyn Gottes auch theoretisch immer unerweislich, so bleibt doch der praktische Glaube, und dieser bewährt sich troz der Unbegreiflichkeit.

Idee des Ewigen.

Es gab eine Zeit und gibt sie in jedem Menschenleben noch, wo der Mensch sich weder als Sterblicher denken mochte, noch als Unsterblicher denken konnte, wo er nicht einmal das Bedürfniſs fühlte, Unsterblichkeit zu denken, geschweige zu glauben. Das war die Zeit und ist noch die der herrschenden, der thierischen Sinnlichkeit, wo er in dem blossen Genusse, in der Lust oder in der Unlust sein Selbst, in der blossen Empfindung seinen Geist, nicht nur nicht ahndete, sondern völlig verlor.

So wenig aber Unsterblichkeit anfangs in dem Gesichtskreise des Menschen lag, so noch weniger eine Ahndung der weit schwieriger dem gesunden Menschen einfallenden oder gar begreiflichen Idee der Vernichtung. Der Tod konnte bei der ersten Reflexion über ihn nichts anders

seyn als ein längerer Schlaf — und nachher — nur etwas, was Ohnmacht gibt, Kraft raubt; was das Blut, in dem man das Leben suchte, aussaugt; was den Athem kürzt, und — wenn man erst etwas Seelenartiges im Menschen oder Blute ahndete — die Seele im Körper eintroknete, oder wo der Körper einkroch und verwelkte.

So wenig der gesunde Mensch eine Idee von Vernichtung fassen konnte, so wenig eine Schöpfung aus Nichts, da ja ein Stof, eine Materie fortdauernd zu bleiben schien; noch weniger die Idee der Ewigkeit, geschweige der Unendlichkeit.

Die erste, ja die roheste Idee der Unsterblichkeit entstand der Zeit nach später als die Idee der Gottheit, ja noch die Philosopheme und Dogmen über das Göttliche waren älter als die über das Unsterbliche, wie denn sogar noch in der neuern und neuesten Religionsphilosophie nur von Gott, und nicht von Unsterblichkeit die Rede ist. Diese Erscheinung muſs ihren tiefern Grund haben, da sie so allgemein ist. Schon diese Thatsache führt darauf, daſs die Idee wie die Gewiſsheit der Unsterblichkeit durchaus abhangig ist von der Idee wie von der Gewiſsheit der Gottheit und Göttlichkeit. Es muſste nemlich das Bewuſstseyn des nächsten, sinnlichen, sichtbaren, realen Seyns früher seyn als das Bewuſstseyn des fernen, übersinnlichen, unsichtbaren, idealen Seyns; — es muſste erst, wenn auch nicht ein Freies, doch ein Bewegliches oder Lebendiges ausser und über dem Menschen gefühlt, gedacht, ja wahrgenommen worden seyn, ehe er es in sich selbst finden konnte. -

Daher nahm der erste roheste Begrif von Unsterblichkeit die Farbe des jedesmaligen Gottesbegrifs an. Ja die Götter, nicht die Menschen, waren die ersten Unsterblichen, obgleich freilich noch immer anfangs in einer ärmlichen Bedeutung, wie auch das Göttliche der ältern Götter es war. Daher war das erste Leben wie das erste Fortleben ein fremdes — ein Götterhauch, ein Geschenk der Götter, ja ein Theil des göttlichen Lebens und Athmens. — So früh war also das unsterbliche Seyn ein Leben in Gott und mit Gott. So früh war die Unsterblichkeit ein Vorrecht der Bessern, wenigstens der Gottbegnadigten — eine Vergötterung und Verklärung der Sterblichen.

Die erhabenste Idee von Unsterblichkeit konnte eben daher nicht eher gefunden werden, ja das unsterbliche Leben im reinsten Sinne des Worts konnte sogar nicht eher innigst geglaubt werden, bevor der Mensch des Göttlichen nicht in seinem tiefsten Innern rein und klar sich bewuſst und gewiſs geworden war. Die früheste Unsterblichkeit war nichts als eine zähere Unverwüstlichkeit eines stärker widerstehenden sichtbaren Menschen, mithin mehr seines Körpers als seines Geistes.

Viel sezt die blosse Möglichkeit des Bedürfnisses des ersten Unsterblichkeitsbegrifs voraus. Es sezt voraus a) eine Bemerkung des Todes und einen Schauer vor ihm; b) einen Sinn für Leben, wenn auch nur erst für fremdes, dann für Fortleben; —

c) einen Sinn nicht blos mehr für die Gegenwart, sondern auch für die Vergangenheit zuerst, und dann auch für die Zukunft, wäre es auch nur für den Ruhm; — d) einen Sinn für Dauer und — Fortdauer; e) einen Sinn für eine seligere Zukunft, für ein dauernderes Schiksal. Noch jezt keimt auch die höhere Idee des unsterblichen Lebens in Niemand auf, der ohne diesen höhern Sinn lebt, der mit Indifferenz blos im Vergänglichen und Gegenwärtigen vegetirt. So muſs der Mensch erst das wahre Leben kennen, ehe er an ein ächtes Fortleben denken kann.

Erst lieſs man das gegenwärtige Daseyn ins Längere, und erst dann ins Unendliche fortlaufen. Der Mensch wünscht und sucht anfangs mit der schmerzlichen Bemerkung der Flüchtigkeit des Genusses nichts weiter als Fortdauer eines Gegenwärtigen, eines sinnlichen Genusses, dann Ausdauer bis zum lezten Tropfen, mithin nur Fortsezzung einer Art des sinnlichen physischen Lebens. Daher war das erste Fortleben nichts anders als ein verlängertes, ausgedehnteres Leben in dem gewöhnlichen Sinnenkreise, beschränkt auf Raum und Gegenwart, unbestimmt in der Zeit und Dauer; daher war Unsterblichkeit des Körpers früher als des Geistes.

Eine zweite Fortdauer war eine erweitertere — die Fortdauer des Körpers im Grabe, obschon ohne Bewuſstseyn und Erinnerung, wie die eines Träumenden — ohne Vergeltung, ein gemischter Aufenthalt Böser und Guter. Aber doch immer die erste Fortdauer nach dem Tode. Das war freilich eine Unsterblichkeit ägyptischer Mumien, eine Unverweſslichkeit. — Eine zweite Fortdauer nach dem Tode war die des Geistes der Thaten, welche fortleben und fortwirken. Dieser Geist stirbt nicht, vielmehr wirkt er fort a) im lezten Segen und Fluch, b) in Kindern und Kindeskindern, c) im Nachruhm, und ihn feiernden Gesängen dieses Stammes. — Eine dritte Fortdauer nach dem Tode entstand endlich nach der Ahndung des höhern Werths eines unsichtbaren Geistes in den Körper, welcher in irgend einem Wunderland oder Götterreich entflöhe. Hier regte das zartere und tiefergewordene Gefühl — wie immer — die Phantasie auf, — das Gefühl des Verlustes eines theuern, erfahrnen Mannes die Phantasie von irgend einer feineren, an Körper zwar schwächern oder luftigern, Gestalt, deren Geist aber noch seine gewöhnlichen persönlichen Festigkeiten und Eigenschaften behielt, — also Ahndung eines dumpfen Fortlebens eines Bildes von einem Menschen. Nur dieses entstand im Traume. Da erschienen dem regergewordenen Dichtungsvermögen, da schwebten Schattengebilde um die Gräber, oder kehrten von Zeit zu Zeit zurük, Luftgebilde eines Körpers, ohne Knochen und Fleisch (denn diese waren verbrannt). Daher die phönikische Nekromantie. Also Fortdauer der Persönlichkeit, doch in einem eingeschränkten Kreise der Wirksamkeit.

Geläutert wurde diese Idee der Fortdauer nach dem Tode endlich in der ursprünglich altorientalischen Idee einer Wanderung der Seelen nach

dem Tode des Körpers in andre und andre Körper, — a) erst eine momentane (bei der Beobachtung der Geistesabwesenheit der Jongleurs unter Kalmücken) — dann eine länger dauernde, durch einen Cyklus (bei den zartern Hindus und Tibetanern) hinab in die der (den Aegyptiern heiligen) Thiere mit einem astronomischen Cyklus, eine periodische Rükkehr, wie die des Phönix — eine Art von höherer Weihe, und physischer Reinigung; b) dann in psychologisch verwandte Wesen als Vertheilung derselben Persönlichkeit unter mehrere Menschen, sogar mit Bewuſstseyn (Pythagoras); c) als Aufsteigen, wo nicht durch Sterne, doch durch Menschen — als moralische Vergeltung (Pindaros). Daran knüpfte sich einst die Idee der Annäherung an die Gottheit, wie der Einkehr in sich selbst, oder in die ewige Urquelle alles Lebens.

Nicht jeder Mensch ist dieses Glaubens an Unsterblichkeit, dieser Zuversicht zu der Unendlichkeit, der endlosen, werth. Seiner werth ist nur der, welcher entsagen kann den Reizen, die uns fesseln an den unter uns zerfallenden Boden, welcher einen Schmerz hat, der ihn nach jenseits weiſst. Andre zittern entweder vor der endlosen ungewissen Ewigkeit, oder betrüben sich durch Zweifel, fliehen vor ihrem tiefsten Bewuſstseyn. Wenn aber geht der Glaube an (fremdes) göttliches Seyn über in den Glauben an ein (eigenes) Unsterbliches? Wenn anders, als bis der fremde Lebenshauch das Eigenthum des Menschen, das Leben der Götter ein Leben- und Strebeziel der Menschen geworden ist. So beginnt im göttlichen Leben das ewige wirklich, und beginnt sogar ohne Tod oder vor dem Tode. Schon hier leben Wir, als Unendliche, im Himmel, leben nicht blos für die Ewigkeit, sondern auch in der Ewigkeit.

Als nicht mehr blos des Lebens Stunden gezählt, sondern auch seine Thaten bemerkt und beurtheilt zu werden anfingen, da knüpfte sich an das Fortleben allmälig auch die Vergeltungsidee und ein Glaube an Gewiſsheit einer Art von Vergeltung, die nimmermehr ausbleibe.

Doch diese Vergeltungsidee nahm verschiedene Formen an. Die erste Vergeltung war eine nahe, besondere, sinnliche, willkührliche, fragmentarische und zufällige.

Eine nahe war sie. Noch im Kreise dieses Lebens trat sie ein, ja anfangs sofort unverzüglich, ohne Zaudern, und eben namentlich die Strafe früher als der Lohn. Gewaltsamer oder früher Tod, rasche Gerechtigkeitspflege stellte sie dar.

Sie war eine besondere, — keine allgemeine für das ganze Leben, nur ein Verhängniſs für einzelne Thaten ausgezeichneter Menschen, der Tapfern und Muthigen, dann der Anspruchlosen und Nichthöheraufstrebenden.

Sie war eine sinnliche, keine moralische. Und eben daher eine willkührliche, keine gerechte. Eine zufällige, keine nothwendige Folge, geschweige Nachwirkung und Fortwirkung der Schuld wie des Verdienstes eines ganzen Lebens.

Das Einzelne wollte man hoch belohnt, hart bestraft haben, wie es Menschen thaten aus dem Pöbel und noch thun und fordern. Eben dies war auch der eigentliche Volksglaube, auf dem Gefühl ruhend.

Diesem Gefühle gab nun die Phantasie Bilder, Dichter also auch den Schein ihrer Wahrheit, d. i. einer factischen, einer Feengeschichte. So bestimmte man den äussern Zustand der Hingeschiedenen vorerst, mithin ihren Aufenthalt, und natürlich zuerst düster, dunkel, nachtvoll, beim fernen Untergange der Sonne im Westen — endlich ein unterirdischer Ort in dunklen Tiefen der Erde. So der Tartaros, ein ungeheurer Schlund ohne Grund, ein Strafort, wenn auch kein Qualort. Auch die homerischen Griechen, wie Achilles, dachten sich den Zustand in der Unterwelt noch sehr traurig und düster, da Jeder dort in dem Zustande blieb, in dem er die Oberwelt verlassen hatte. Nun blieb zwar auch dort der Fürst Fürst, der Jüngling Jüngling, aber alle ohne Kraft, ja gröſstentheils besinnungslos, nur zuweilen als Seher, und Orakelsprecher. Auch dort unten, wie hier oben, waren Gute und Böse gemischt.

Der selige Zustand wurde anfangs nur bei den Göttern und in der lebendigen Versezzung zu ihnen gedichtet. Nachher wieſs der Obergott allen Heroen einen sorglosen fruchtbaren Aufenthalt in den elysischen Gefilden an. Doch auch diese Belohnungen waren anfangs nur Folgen persönlicher Liebe.

Eine moralische Vergeltung, die dem Betragen im Leben angemessen war, lag also nicht im Volksglauben. Diese konnte erst durch philosophische Vorstellungen von Gerechtigkeit der ewigen Götter und von Reinigung wandernder Seelen vermittelt werden. Daher treffen wir sie zuerst in dem philosophischen Dichter, Pindaros, der zugleich ἀθάνατος nicht mehr blos von einer Gottheit, sondern auch vom Leben (P. III. 110.), von Männern (P. XII. 8.), von Ruhm (J. II. 42.) brauchte. Alle Gesezlose und Böse wandern in dem melancholischen finstern Erebos und leben dort vergessen und gramvoll. Doch die Frommen verbringen mühelos ihre Tage in der Gesellschaft der Götter.

Doch schon über 20. Jahre vor dem Tode dieses Zeitgenossen des Sokrates, hatte Empedokles gute und böse Dämonen nicht nur zuerst unterschieden, sondern auch die Seelen der Menschen zu ihrer Läuterung in die Körper von Pflanzen, Fischen und Menschen, mithin zu ihrer Strafe, verwiesen und verbannt, bis sie zu den (sinnlichen) Tafelfreuden der Göttergesellschaft aufgenommen würden.

Wer den Sokrates blos aus Platons Phädon beurtheilte, den möchte der (vom Prof. Mayer schon 1783. geäusserte) Zweifel befremden, ob Sokrates die Unsterblichkeit der Seele gelehrt habe. Allein es ist zu zweifeln, daſs er sie gelehrt, absichtlich und direct vorgetragen. Auch Jesus sezte sie mehr voraus als unbezweifelt. Und dennoch brachte dieser ein unsterbliches Leben an das

Licht (2 Tim. 1, 10.). Beiden war nemlich das Praktische überall wichtiger als das Theoretische, daher auch der Glaube an die Unsterblichkeit und das Wirken für sie wichtiger als das Dogma und das Lehren derselben. Beide hatten nicht blos den Volksglauben in seinen Formen aufgenommen, sondern noch mehr den Menschenglauben in seinem Geiste. Beide waren aber mehr durch die That, durch ihr Gewissen davon lebendig überzeugt und innig durchdrungen, als durch Beweise davon versichert und überführt. Ihren Schülern überliessen sie die Rechtfertigung dieses Glaubens, sie bedurften ihn nicht, denn sie waren das (ewig, unsterblich), was Andre erst werden zu können versuchten; sie fürchteten den Tod nicht, den Andre mit ihrer Lehre von Unsterblichkeit noch immer zitternd betrachteten. Eben daher stimmte auch die reine Unsterblichkeitsidee durchaus zusammen mit ihren übrigen Grundsäzzen. Sie wollten mehr ein Leben und Handeln für die Unsterblichkeit, als ein Wissen derselben, oder ein träges Speculiren über sie.

Und wirklich lag, grade nach Xenophons Berichten, in Sokrates das Bewuſstseyn der Göttlichkeit des Geistes des Menschen, als dieses unsichtbaren Princips, das in uns herrscht wie ein Gott und nur Wenig bedarf wie Gott (Mem. 4, 3, 14. und 1, 10, 6.). Xenophon legte ferner am Ende der Kyropädie dem sterbenden Kyros den sokratischen Grundsaz in den Mund, daſs man die Seele an ihren Wirkungen erkenne, daſs sie demnach in ihnen wie in dem Nachruhme fortlebe und doppelt frei fortlebe, wie sie schon im Traume minder vom Körper gedrükt sey, wie viel mehr in der vollen Unabhängigkeit. Auch lag als ein Grund, nach dem Axiochos des Aeschines, in des Sokrates Seele das Analogische: das Herrlichste dauert am längsten, also auch die Seele, mit solchen Kräften, mit so herrlichen Wirkungen länger als gemeinere, minder vortrefliche Dinge. Wenn es nun dem Sokrates mehr um die Rechtmässigkeit des Glaubens als um die Evidenz der Lehre zu thun war, so erwarb er sich ein grosses Verdienst um diesen Unsterblichkeitsglauben, auch ohne sie zu lehren. Und zwar ein doppeltes. Einmal durch die Sicherheit, mit der Er, der so viele Angriffe auf das Heilige zurüktrieb, sie kühn voraussezte, mit der er auch freudig starb. Sodann durch die Hinrichtung auf das Vortrefliche, das Reine, das Göttliche des Geistes.

So weit schritt die höchste Sublimirung des Volksglaubens.

Von nun an wurde jedoch früh genug der Glaube in den Kreis des Wissens und der Philosophie gezogen. So lange die Sinne regierten, lag in der Gegenwart der Himmel des Menschen; begann die Zauberei der Phantasie und das Leben des Erinnerungsvermögens, so wurde die Vergangenheit und Kindheit verschönert und mit ihren Farben die Zukunft gemalt; ist endlich, wo nicht die Vernunft, doch vorerst der Verstand das herrschende Vermögen, so sieht der Geist die Träume der Einbildungskraft nirgends vorhanden, und der durch Alter geheiligte Glaube geräth in

Conflict und Streit a) mit Volksdichtungen, deren Seltsamkeit anstössig wurde; b) mit der Sophistik der Leidenschaft einer frivolen Zeit; c) mit dem Zweifel des klügelnden Verstandes.

So lieſs Kritias der Sophist einen klugen Mann die Vorstellung von Göttern mit Blizzen als Schrekbild des Pöbels ersonnen haben. Platon selbst erzählt (*de Rep. I. p.* 153. *T. VI. Bip.*), daſs die λεγόμενοι μῦθοι περὶ τῶν ἐν ᾅδου, als ob dort die Ungerechten bestraft würden, verlacht würden, und nur etwa in den Todesstunden die Seele mit der Besorgniſs erfüllten, daſs sie doch wahr seyn könnten.

Dazu kamen aber auch, schon zu Platons Zeit, mithin noch vor Epikuros, ernstere Zweifel. So sagt der Platonische Sokrates (*Phaedon. p.* 158. *Bip.*), daſs Viele nicht, wie er, glaubten, auch in der Unterwelt gute Freunde und Herren zu finden. Auch sey es in Hinsicht auf die Seele (ψυχὴ) den Menschen sehr zweifelhaft, ob diese wohl nach der Trennung vom Körper noch irgendwo sey, oder an demselben Tage noch, wo der Mensch stürbe, dem Winde oder Rauche gleich vergehe und verschwinde, und nichts mehr irgendwo sey. (Nach *Plut. de plac. ph.* 4, 7. schon Demokritos.)

So wurde man gedrungen, an Gründe für die Unsterblichkeit zu denken und sie aufzusuchen. Und dies that ohnfehlbar Platon zuerst, wie dies schon vor Cicero angenommen wurde. *Platonem*, sagt dieser, *primum de animorum aeternitate non solum sensisse idem, quod Pythagoras, sed rationem etiam attulisse (Tusc. Q.* 1, 17.). Was muſste aber wohl der Charakter dieser ersten Gründe seyn? Mehr Wahrscheinlichkeits- und Ueberredungsgründe als überzeugende und nothwendig begründende. Ausser den Versuchen, dem Volksglauben, wenigstens seiner allgemeinen Grundlage nach, Nutzen zu verschaffen, versuchte Platon nicht sowohl subjective Glaubensgründe aus dem moralischen Bewuſstseyn aufzusuchen, was noch nicht entwickelt war, sondern vielmehr objectiv aus der Natur der Seele, und zwar aus einer logisch gedachten Natur derselben, folglich aus angenommenen Eigenschaften, aus einer gemachten Seele, einen logischen Begrif derselben zu schliessen. So wurde auch eher das Gedachte mit einem Erkannten verwechselt und analytisch logische Sazze in synthetisch metaphysische verwandelt. Es sollte mit der ausgemachten Natur der Seele in Widerspruch stehen, sterblich zu seyn. Was aus Begriffen vermöge des Sazzes des Widerspruchs geschlossen wurde, das hielt man für objective Erkenntniſs. So suchte Platon darzuthun, daſs Seele und Sterblichkeit, Leben und Todseyn mit einander in Widerspruch stehen. Auflösung der Seele streite mit ihrer Einfachheit, Auflösung sezte Theile voraus, die das Einfache nicht hat. Die Seele ist aber etwas Einfaches, weil sie immer nach Einem Gesez wirkt und sich nicht verändert. Allein eben so unhaltbar als Platons Beweis für die Einfachheit der Seele (da er aus der Wirksamkeit das innere Wesen der Seele ergründen wollte, und die Seele für eine erkennbare Substanz hielt), ist auch diese oft gebrauchte Stüzze der Unsterblichkeit von einer blos gedachten Unmöglichkeit auf eine

wirkliche zu schliessen. Alle Beweise vom Wesen der Seele hergenommen sind unstatthaft, da jenes selbst unergründbar bleibt. Dieses Argument ward von Platon vorbereitet, doch erst nachher ausgeführt. Schon Aristoteles schränkte es auf den denkenden Theil der Seele ein, indem er der vom Körper getrennten Seele die von dem Körper unabhängige Fähigkeit zum Denken, von dem jedoch keine Spur in der Erinnerung übrig blieb, lieſs (*de an.* 3, 5. vgl. *ad Nicom.* 3, 6.). — Dem Epikuros, dem die Götter unsterblich waren, ward aber die aus feinen Atomen zusammengesezte Seele wieder vergänglich, wie der Körper, mit dem sie entstand, wächst und altert. *Lucret.* 3, 807. f.

Hier kann man in der historischen Deduction stehen bleiben. Dem ersten Beweise von der Einfachheit, der noch jezt oft gehört wird, wollte Platon wie allen andern Gründen noch keine siegende Beweiskraft zuschreiben. Auf ihn folgten andre Demonstrationen.

Der nakte Verstandesbegrif von Substanz (sagt Kant) enthält nichts weiter, als daſs ein Ding als Subject an sich vorgestellt werden solle. Durch das von der Vernunft zur systematischen Einheit der Verstandeserkenntniſs angenommene Prädicat der Einfachheit können wir die Seele nicht an sich selbst erkennen. Etwas absolut Einfaches, getrennt von aller Zusammensezzung, läſst sich nicht anschaulich machen, kann nicht in der Erfahrung nachgewiesen werden, mithin bleibt der Begrif gänzlich leer.

Manche häuften die metaphysischen Beweise so, daſs immer einer nach dem Andern zeigte, wie viel man eigentlich dabei voraussezze. Und auch diese Häufung verrieth das Gefühl der Unzulänglichkeit des Einzelnen. So Plotinos, so noch mehr Ficinus, der nicht weniger als funfzehn Gründe für die Unsterblichkeit aufführte, alle metaphysische, manche sehr zusammengesezter Art.

Indeſs die Platoniker und Neuplatoniker auf diese Art meist die Unsterblichkeit behaupteten, so behaupteten dagegen die Aristoteliker die Sterblichkeit der Seele, als nothwendige Folge der aristotelischen Psychologie. So Alexander von Aphrodis., Dikaearch. So die Peripatetiker Pomponatius, Simon Porta etc., so im 16. Jahrhundert noch der Italiener Caesar Cremonini.

Eine natürliche Folge war, daſs die Unsterblichkeit der Seele auch von der angenommenen Grundeigenschaft derselben, der Immaterialität, abhängig gemacht wurde, daſs aber auch die metaphysische Behauptung der Materialität der Seele in jeder mechanischen Psychologie die Behauptung ihrer Sterblichkeit nach sich zog. So noch 1770. der Verf. des *Systeme de la nature.*

Selbst den Stoikern war bei ihrem Materialismus die Sterblichkeit der Seelen wie ihre Körperlichkeit näher als das Gegentheil, was bei dieser theistischen Schule um so mehr auffällt. Einige verschoben diese Sterblichkeit wenigstens bis zur allgemeinen Verbrennung der Welt; Andere hoften, wünschten Unsterblichkeit, ohne auf diese Hofnung zu bauen. (s. *Cic. Q. T.* 1, 31. *Senec. Ep.* 50, 102. *De ira* 1, 3.) Für jene Aufsparung der Seele sprach Kleanthes; Chrysippos wollte nur die Seelen der Weisen so aufgespart haben, wenn Panätios und Epiktetos hingegen (s. *Menage* zu *Diog.* 7, 157.) die Seele für körperlich ansahen. — Hobbes fand nachher für die Sterblichkeit der Seelen sogar Beweise in der heiligen Schrift.

An diese metaphysischen Beweise schloſs sich unmittelbar die Reihe von physischen Hypothesen an, namentlich von einem feinern geistigern Organ, in welches die Seele gekleidet sey. Dazu hatte schon Platon veranlaſst, dann die Neuplatoniker, namentlich Plotinos σῶμα αἰθέριον, οὐράνιον, ἀστροειδές, worauf dann Bonnet, Platner und Herder fortbauten.

Die früheste Spur der moralischen Gründe finden wir in Melanchthon (*de Anima fol.* 238. *sq.*). Dieser entlehnte ausser den Offenbarungsgründen auch andre aus der moralischen Weltordnung mit Vorbeilassung aller metaphysischen, welche unverständlicher, mehrern Zweifeln ausgesetzt und für das Herz minder beruhigend wären. Es ist unmöglich, sagt er, daſs die besten Menschen nur zum Elende bestimmt sind, zur Miſshandlung von Bösewichtern, zur Qualerei von Tyrannen. Es muſs also nach diesem Leben ein Hafen seyn, worin sie von den Drangsalen ausruhen. Auch in dem verdorbensten Menschen ist die Ahndung seiner Bestimmung nicht gänzlich erloschen.

Gassendi führte neben supernaturalistischen und physikalischen Gründen auch mehrere moralische an: a) der Mensch allein sehnt sich nach Fortdauer über den Tod, einen leeren Trieb konnte die Natur nicht einpflanzen. b) So wahr ferner eine gerechte Weltregierung ist, so wahr muſs ein anderes Leben seyn, in dem das Miſsverhältniſs zwischen Würdigkeit und Glükseligkeit ausgeglichen wird.

Auch Crousaz, dieser eifrige Gegner der Leibniz-Wolfischen Philosophie, brauchte meist moralische Gründe (*De l'esprit humain* 1741. *lettre* 46. 52.). Er berief sich ebenfalls auf das Miſsverhältniſs zwischen Würde und Glükseligkeit im gegenwärtigen Leben, und machte noch darauf aufmerksam, daſs der vollendet leichtsinnige Bösewicht auch die Unruhe des Gewissens zu betauben wisse, daher ergreife den Tugendhaften am leichtesten die Hofnung der Unsterblichkeit, um sich in guten Entschlüssen zu stärken. — Nicht allein gegen die metaphysischen, sondern auch gegen die moralischen Gründe sprach wieder David Hume. Der Unbestand der Welt hebe alles Ewige auf; desto wichtiger sey die Lehre der Offenbarung.

Wie jede religiöse Gesinnung, so ist auch die, welche sich zum Ewigen erhebt, die reinste Blüthe der erhabensten sittlichen Gesinnung, welche nur darum erhaben ist, weil sie nicht blos die Gegenwart aus der Vergangenheit, sondern auch die Zukunft aus der Gegenwart herausbildet. Nur darum entsteht im guten Menschen ohne diesen Glauben eine Lücke.

Nur der, welcher im Unsichtbaren sehen will, kann, wo es des Glaubens an eine unsichtbare Welt gilt, in der er leben muſs, Schlüsse und Beweise fordern, und durch sie auf einige Zeit befriedigt werden.

Vom naturhistorischen Standpuncte aus, ist der Tod die Zersezzung des Organs oder das Ende, insofern es als das lezte Werk und lezte Ziel der in dieser Sphäre wirkenden organischen Naturkraft betrachtet wird. Anders vom religiösen Standpuncte aus. Es drükt Tod einen Verhältniſsbegrif aus, der sich auf flüchtige Formen bezieht; Sterblichkeit und Tod selbst bleibt, wie jede Veränderung, Eigenschaft des Endlichen. Dem unendlichen Seyn kommt kein Tod zu.

Unsterblichkeit drükt aus ein ewiges Seyn; eine ins Unendliche fortdauernde Existenz und Persönlichkeit. Daher muſs in ihr sowohl Fortdauer des Bewuſstseyn nach dem Tode des Körpers, als auch diese thätige Fortdauer als ewige enthalten seyn.

Fortdauer ist Unsterblichkeit, daher verändert der Tod also nur unser Daseyn, und unterbricht unser wahres Leben nicht im geringsten; denn die physische Veränderung kann selbst uns unsre unveränderte Persönlichkeit und die Identität unsers Geistes nicht rauben, ohne welches nicht wir nach dem Tode vorhanden seyn würden. Es kann der Tod aber auch unser sittliches Wirken nicht stören, denn das Sinnliche faſst der Tod, das Sterbliche stirbt; auf die sittliche Thätigkeit hat der Tod keine Macht. Leben aber und Wirken ist Eins.

Alles wahre Leben ist individuell, kein Seyn für uns denkbar ohne Ichseyn, wie kein Bewuſstseyn ohne Selbstbewuſstseyn. So muſs auch in jener Fortdauer Bewuſstseyn liegen. Bewuſstseyn aber ist mehr als Gedächtniſs, mehr als Erinnerung, es ist das allumfassende rük- und vorwärtsgehende Gedächtniſs über den Räumen und die reinste, — innigste Ueberzeugung von der Allgegenwart und Allherrschaft des Guten, Schönen, auch des eignen, d. i. in uns angeregten Guten. Dabei kennen wir ein niederes und ein höheres Bewuſstseyn. Das erste wäre Bewuſstseyn unsers physischen Daseyns — unsers sogenannten Ichs, d. i. des lieben Ichs. Da wird auch der Körper zum fortdauernden Ich gezogen. Das höhere ist das Bewuſstseyn der Person und der Persönlichkeit, denn beides läſst sich noch trennen. Ich bin mir bewuſst meiner Person, d. i. meiner persönlichen Selbstständigkeit oder der Ueberzeugung, daſs das Veränderliche, mithin alle sinnliche Gegenstände ausser mir, von denen ich mich als Mensch, als Ich unterscheiden kann, also auch dieser Körper, nicht zu meinem wahren Ich oder Selbst gehören, daſs ich sie nicht, wie wohl das Thier durch seinen Instinct dazu getrieben ist, zu Mir nothwendig gehorend mir vorstellen muſs, sondern vielmehr mich von ihr unabhängig und selbstständig denken darf, also sie herbeiziehend

oder entfernend, aneignend oder ausschliessend, wählend oder verwerfend, oder wenn sie da sind, frei verändernd vorstellen kann. Man ist sich sodann bewuſst seiner Persönlichkeit, d. i. seiner persönlichen Höhe, seiner errungenen Kraft, seiner Würde, d. h. nicht mehr blos seines Stehens, sondern seines Bestehens, und zwar eines Sittlichen, d. h. mit Resignation an jenen sinnlichen Objecten, ja zulezt an der ganzen immer mehr unter sich erblikten Sinnenwelt — der vorüber- und untergehenden. Zu diesem doppelten Selbstbewuſstseyn muſs sich der Mensch frei erheben. In diesem Besizze aber muſs er fortdauern, wenn er selbst fortdauert. Denn auch hier wird das Wie? schon durch das Ob? bestimmt.

Unser Zustand nach dem Tode muſs unserer Bestimmung gemäſs seyn. Des Menschen Wesen darf nicht durch ihn vernichtet werden, sonst würde seine Bestimmung vernichtet. Die Verhältnisse des Zustandes müssen den Zwek erreichen helfen und die Entwiklung vollenden. Es muſs dies endlich ein Zustand der Vergeltung seyn, in dem der Mensch seiner Güte gewisser und mächtiger werden könne, wenn auch nicht froher.

Eine solche Unsterblichkeit, ein ewiges Seyn ist aber nicht blos für und über uns, sondern auch in und mit uns.

Für diese Bejahung und Bekräftigung fand man ausser dem Beweise aus der Einfachheit des Seelenwesens eine Reihe Andrer. Da stellte man das Gesez der allgemeinen Erhaltung auf, nach welchem Alles in der Natur nur seine Formen verändert, Nichts seine Existenz verliert, mithin auch nicht der Geist. Allein, wechseln die Formen, was ist dann das Bleibende auf Erden? Ein andres Gesez war das der Stetigkeit, nach welchem vom Seyn zum Nichtseyn kein Uebergang möglich ist, vielmehr die Natur in allmäligen Uebergängen wirkt. Allein wäre ein mittelbarer Uebergang nicht möglich? nicht möglich einer höheren Allmacht?

Vielmehr gibt es eine andre Seele beim Tode als beim Eintritt in das Leben. Jene ist erhöhte Kraft, die immer mehr von der blossen Natur abhängig gewordene und sich losreissende Fertigkeit. Erst hatte der Mensch nur Leben von aussen, zulezt fühlt er es immer mehr, daſs er es in sich selbst hat.

Der Glaube an etwas Ewiges wird der Vernunft aufgedrungen durch die Wahrnehmung des Zufälligen in der Welt, von dem der Grund seiner Wirklichkeit sich nicht in dieser Welt denken läſst. Noch weniger kann die Vernunft diese Welt für das Ewige halten. Nur in einem Uebersinnlichen, in einem schöpferischen Genius kann der Grund der Wirklichkeit liegen. Daher vereint sich der Glaube an Gott und Ewigkeit in Einen.

Doch nicht allein für und über uns, sondern auch in uns liegt das Ewige. Seyn — welches Bedeutende nicht weggeworfen werden darf an das Aeussere, — dieses von Raum und Zeit unabhängige Beharren, hat immer nur das Lebendige und Freie, und das Todte und Gebundene ist nicht. Wir aber haben Ewigkeit als unendliche, freie Wesen, und da wir hier dies schon sind, auch schon hier. Unser Wandel ist schon im Himmel.

Dieselbe Vernunft, wodurch der Mensch mit der Weltvernunft zusammenhängt, gibt ihm ein Bewuſstseyn, daſs er diesen göttlichen Weltgeist nie erreichen könne, mithin immer ein Einzelner bleiben werde. Je freier wir aber werden, desto mehr haben wir das tiefe Bewuſstseyn, daſs dieses Leben im Irdischen, im Kampfe mit dem Eigensinne, dem Kleinigkeitsgeiste und dem Egoismus unser Seyn nicht erschöpfe, daſs also auch in uns etwas zurükbleibe, auch im Augenblicke der Abscheidung des Lebens, was mehr sey als ein leerer Wunsch oder eine weichliche Hofnung.

Unser Zusammenhang mit einem übersinnlichen Reiche, unser Bleiben im Unendlichen läſst uns schon jezt leben im Himmel, nemlich durch Rechtthun. Nichts aber gibt uns auch mehr Göttlichkeit als Rechtthun und Tugend, Nichts mehr als das Vorgefühl der Ewigkeit; daher der wahrhaft vollendete Mensch uns schon hier das uns verständlichste Bild eines Verunsterblichten zeigt. Wieder sehen können wir das Reingeistige nur in uns, wieder erkennen also auch schon hier und immer mehr, je mehr wir das Verschwundene verstehen lernten. Wiederfinden werden wir uns, wiederfinden da, wo sich jezt Jeder auch von fern, auch ohne Sprache versteht — im Wirkungskreise des Herzens und zwar des reinen Herzens, also auf der Bahn des Rechten und des ewig Wahren. Auch schon in dem alten Bilde der Seelenwanderung war kein Rükgang. — Die gemeine Freude führt freilich in das

Endliche, aber auch die gemeine Unlust; doch der Schmerz des Edlen führt zum Himmel, wie seine reine Seligkeit. Und ihm allein ist der Glaube an Seyn in jeder Beziehung tröstlich; denn nur Er glaubt, nur Er ist, nur Er lebt in der Ewigkeit, ohne sie blos in Träumen schwebend zu hoffen, oder erst jenseits zu erwarten.

Besondere Religionsphilosophie.

Religiöse Anthropologie — Glaubenslehre.

Wie eine moralische Anthropologie angenommen wurde, so könnte man auch eine religiöse Anthropologie, oder eine Seelenkunde der religiösen Erscheinungen bilden. Sie müſste die unendliche Religion in steter Wechselwirkung mit der vielfach modificablen sinnlich-übersinnlichen Menschennatur darstellen. Sie könnte also das allmälige Erwachen des religiösen Bedürfnisses, sodann die verschiedenen Modificationen der religiösen Gefühle und Stimmungen und Zustände (die receptive wie die selbstthätige Stimmung, die natürlichen und unnatürlichen Zustände, Pietät wie Pietismus, Religiosität und Fanatismus), die Verwandtschaft der religiösen Gefühle etc. unter einander, — eben so die Empfänglichkeit für religiöse Wahrheiten und Ueberzeugungen, so wie die Gleichgültigkeit, die Vorurtheile, den Stumpfsinn gegen sie nebst religiösen Grundirrthümern enthüllen, — die Ursachen ihrer Erweiterung und Beförderung in Menschenseelen, wie ihrer Entschlummerung und Unterdrükkung, — die Vernunftblicke in der Seele des Andächtigen, und die religiösen Entschuldigungen des Sünders vor dem Tribunale des Gewissens, — die verschiedenen Einflüsse der religiösen Ueberzeugung, Dogmen, Bilder, Lieder, Sprüche, Cultusformen — auf Gesunde und Kranke mit kurzer oder längerer Dauer — auf Geistesgesundheit wie auf Herzensbesserung, — endlich die Heilkunde religiöser Irthümer und Verstimmungen, wie der religiösen Melancholie lehren.

Diese noch unentworfene, und noch mehr bisher ganz unausgeführte Untersuchung könnte in zwei Theile zerfällt werden. In einen allgemeinen, — worin dies Alles in Beziehung auf die Menschen überhaupt nach ihren verschiedenen Zuständen dargestellt würde. Hier nimmt die Religion den Charakter des sinnlichen und vernünftigen Menschen an. In einen Besondern — worin auf Religionsarten und Menschenarten — auf den Geist jener, und auf den Grad der Erregbarkeit und Thätigkeit dieser gesehen würde. Also auf die religiösen Begriffe und Gefühle, und ihr Verhältniſs in den Altern, Geschlechtern, Nationen, Ständen, — eben so in Individuen. In der lezten Hinsicht könnte es nicht blos eine Religion in Beispielen aus einzelnen Situationen, sondern auch religiöser Bekenntnisse religiöser und nichtreligiöser, kalter und schwärmerischer Menschen — Wirkungen der Gebetskraft und der Resignation, endlich auch eine religiöse Charakteristik in scientifischer Form geben.

Wenigstens schwebe ein solches Ideal auch bei den folgenden einzelnen Erörterungen als ein Ganzes vor.

Die Erkenntniſsquelle der Religion kann weder in der einzelnen Anschauung, noch in dem endlichen Verstande, — noch in der überschwenglichen Vernunft liegen, — da wir sahen, daſs wir in allen diesen allein nicht einmal ihre objective Entstehungsursache anerkennen durften.

Eben so wenig nun auch im Gefühle, dieser dunkeln Erregung, dieser wandelbaren Stimmung, diesem individuellsten Eigenthümlichen eines Jeden, — also auch nicht in einem innern Lichte oder Worte mystischer Bewegungen und Ekstasen.

Mysticismus wäre nach dem Etymon eine Verfahrungsart, die sich verschlieſst in die unaussprechliche und geheimniſsvolle Tiefe des Herzens. Doch es müssen mehrere Merkmale dazu kommen; denn sonst wäre Jeder ein Mystiker, der ein Herzensgeheimniſs bewahrte. Und dies ist die Meinung, die aber immer mehr zum Wahne wird, das schlechthin dem Menschen Verborgene entdekken, das unbedingt Geheime erfahren, also das Uebersinnliche mit dem (erst innern, dann sogar äussern) Sinne anschauen zu wollen. Der Mystiker will von Gottheit und Ewigkeit nicht blos einen neuen, sondern einen sinnlichen Begrif, oder eine etwas erhöhte Anschauung, eine erweiterte sinnliche Empfindung haben. Er verlangt also eine Offenbarung, aber nicht etwa in der grossen Natur und mittelbar, sondern auch in seiner eignen und unmittelbar. Er will Gott geniessen, er will seine Nähe, die Wirkungen seiner Liebe, seiner Gnade schmecken, — wie er einen Vorschmak sucht von des Himmelswonnen.

Sonach lag in allen ältern sinnlichen Religionsarten schon der Keim des Mysticismus, nur mit dem Unterschiede, daſs jenen der Gott selbst in den Objecten der äussern Sinnenwelt lag und sie nur momentan ihn sahen; dagegen hat der Mystiker eine Vermischung des Sinnlichen und Uebersinnlichen, als fortdauernde Denkart aufgenommen — und sieht in der Phantasie, und zwar in einer sehr aufgereizten, wohl gar leidenschaftlichen, was jene vor dem Sinn hatten. Daher entstand der Mysticismus nicht unter nördlichen Wilden, sondern in Aegypten, im Orient.

Insofern der Mystiker von der Erfahrung selbst das ihr Unmögliche hoft, ist er ein Empirist, jedoch kein reiner, da für ihn ein Uebersinnliches existirt, vielmehr ein überspannter.

Von dem Schwärmer unterscheidet sich der Mystiker durch die grössere Stille und Ruhe; nur der theoretische religiöse Schwärmer kommt dem Mystiker am nächsten. Der Mystiker sucht fortwährend, der Schwärmer hat schon gefunden und wirkt für das Gefundene.

Der Mystiker sinnet und denket, denket oft richtiger, wenn auch nicht klarer als seine Zeitgenossen oder auch manche derer, die ihn tadeln; aber immer übersteigt er mit seinen Gedanken, und zwar durch dogmatische Machtsprüche, die Gränzen der menschlichen Vernunft. Von dem Praktischen kann er eine reinere Ansicht haben als der — immer das Irdische suchende — Schwärmer.

Seine religiöse Ansicht kann allerdings nicht die wahrhaft religiöse, sondern eine verkehrte seyn, denn er verwechselt das Endliche mit dem Unendlichen.

Der Ursprung des Mysticismus ist ehrwürdig genug; denn er kann nur aus dem übersinnlichen Charakter des Menschen hervorgehen, und in dem Streben der Vereinigung mit der Gottheit und Ewigkeit Nahrung finden. Das Geheimniſs dieses Doppelcharakters der menschlichen Natur bleibt ihm aber verborgen; daher versteht er sich selbst nicht, wenn das in ihm tiefer liegende Uebersinnliche von ihm als äussere Erscheinung angesehen wird.

Sowohl der Dichter als der Philosoph kann die Mystiker benuzzen. Die Art, wie sie sich mittheilen, führt nemlich sowohl zu einer Menge von Combinationen, als auch zu lebendigen und belebenden Darstellungen. Dem Philosophen sind analogische Begriffe aus der Sinnenwelt als versinnlichende Mittel sogar unentbehrlich. Wenn diese auch zuweilen sich nicht um die Mystik bekümmert, so widerstreben doch Philosophie und Mystik keineswegs einander. Allein der Philosoph verfällt sogleich in Mysticismus, sobald er in jenen Analogieen die übersinnliche Welt selbst zu erkennen wähnt.

Seit Schelling und Schlegel unterscheidet man eine ächte und unächte Mystik. Die ächte, welche auch des Philosophen nicht unwürdig wäre, würde dann seyn: der innigere, aber nüchtern bleibende, innere Sinn für das Uebersinnliche; welcher zur Quelle hat moralisches Bedürfniſs, zum wachenden Schuz das Gewissen, und sein Zwek ist dann eine ergänzende Benuzzung der Anschauung. Dadurch kann selbst der Unglaube verscheucht werden; dadurch erhielt Sokrates solchen Mysticismus und lehrte Ideen als innere Thatsachen durch den innern Sinn auffassen. Doch sogleich beginnt die unächte Mystik, sobald das Herz sprechen will, wo der Verstand zu reden hat, wenn also der innere Sinn Quell, einziger Quell werden will der Wahrheit und Erkenntniſs, so daſs die Beschauung das Beobachten und Denken ganz entbehrlich machen soll.

Der äussere Sinn erfaſst ewig nicht das Innere, und wie das Gegentheil hiervon die Annahme des Mystikers wird, so hat er es mit dem Ungereimten zu thun, das um so gefährlicher wird, da es keinen Punct gibt, auf den er zurükgeführt werden kann.

Die religiösen Mystiker gaben und geben ihrer Stimmung einen so hohen Werth, daſs sie von ihr selbst alles entfernen, was sie selbst stören könnte, und dies ist ihnen: entweihen. Daher die Entsagung jeder Mittheilung bei der Verschlossenheit der Mystiker.

Als die Hauptepochen der religiösen Mystik, wie sie sich entfaltete in der Zeit, lassen sich folgende annehmen:

1) Sehen der Götter, der Furchtbaren — Elohim — der Geister — (Kinder im Traume).

2) Hören ihrer Stimme (Wilde).

3) Beschauen der majestätischen Herrlichkeit und des blendenden Lichtglanzes der höchsten National- oder Welt-Gottheit — (Orientalen — namentlich Hebräer in Aegypten, in Persien). Dies die ersten Anfange der mystischen Denkart, welche nur darum minder auffallen konnte, weil der mystische Sinn noch allgemein war. Aber schon hier die erste Verderbniſs des Mysticismus in den Sinne betäubenden wilden Arten des Götterdienstes, verbunden mit der mystischen Symbolik und Dramatik. So die frühen Bacchosfeste. So die Mysterien. Gleich mit diesen begann die religiöse Intoleranz.

4) Wahrnehmen der göttlichen Weltharmonie, aus welcher die Seelen der Geschöpfe stammen (Pythagoras, der Halbägyptier. — Xenophanes Metaphysik).

5) Glaube an ein Göttliches im, und an ein vorirdisches Daseyn am Menschen (Sokrates — Platon, in welchem der Mysticismus reiner war von Aberglauben und neben zartem moralischem Sinn und kräftigem Verstand seinen Plaz behauptete).

So weit die reine Mystik, die sich selbst in der Gewalt behielt. In neuern Zeiten waren Hemsterhuis und Jacobi, noch mehr als Herder dieser ähnlich.

6) Verderbniſs der freien Begeisterung für das Uebersinnliche durch eine berauschte Phantasie und ein krankes Gefühl in Vermischung des Orientalischen und Occidentalischen. So die neuplatonische Ekstase, als Mittel zur Erreichung des Anschauens der Gottheit. So die alexandrinische Mystik, wie sie Philon und Plotinos lehrten. Da entspringt nun alle Philosophie aus Offenbarung.

Dieselbe Mystik herrschte in des damals viel Autorität geniessenden Dionys des Areopagiten Schrift: *περὶ μυϛικῆς θεολογίας*.

Gleich diese erste Art bereitete durch Stüzzung auf die Philosophie und auf eine sehr dogmatische, eine Art von System von Mystik. Der Buchstabe also fing nun vollends an den Geist zu tödten. Zugleich hatte sie noch eine andre schlimme Begleitung, den Despotismus der Hierarchie, welcher parallel ging dem weltlichen Despotismus. Augustinus suchte zwar den alexandrinischen Mysticismus von den gefährlichsten Auswüchsen zu reinigen, aber er selbst und das Mittelalter waren daran noch Hindernifs.

Zuerst suchte Richard von St. Victor, (gest. 1173.) die mystische Beschauung *(Contemplatio)* ins Helle zu bringen. Von der früher schon angenommenen Himmelsleiter standen zwei Sprossen im Gebiet der Imagination, zwei in der des Verstandes, zwei in der der Intelligenz. — Bonaventura (gest. 1274.) führte alle Wissenschaften auf die geoffenbarte Theologie zurük, aus welcher er eine vierfache Erleuchtung ableitete.

Wie weit man so in der katholischen Kirche gegangen war, das vernichtete die Reformation nicht ganz.

7) Zweite Modification und Verderbnifs durch die mit der jüdischen Kabbala verbundenen griechisch platonischen Lehren, — sogar in der protestantischen Kirche. So Fürst Pico von Mirandula, Joh. Reuchlin, Corn. Agrippa von Nettesheim, der Phantast und Führer zu geheimen Künsten der Astrologie. Diese Männer waren zwar Feinde der Barbarei der Scholastik, aber führten zu einem neuen Aberglauben hin. Noch erklärte der Britte Theop. Gale (gest. 1675.) die Philosophie für die Magd der Theologie.

Auf die Kunst und die Religion wirkte die Mystik jezt wohlthätiger als auf die Wissenschaften. Dies zeigte sich besonders in der romantischen Poesie; so in Ariost, dessen Darstellung aber doch noch täuschende Erscheinungen enthielt. Allmälig siegte die Physik über die falsche Erfahrung. Man denke an Spinoza, Becker, Bayle, Locke. Daneben standen Pietisten, d. i. praktische Mystiker, wie Gerson, Fenelon, Speuer, Arnold, Poiret, welcher schon die Mystik vertheidigen mufste und es zum Theil auch wufste.

Kant leitete bei seiner Grenzsezzung für Glauben und Wissen durch das Resultat, dafs das Daseyn Gottes unerweislich ausserhalb der Idee sey, dennoch auf das Bedürfnifs eines neuen Mysticismus hin. Auch sprach er von einer reinen Anschauung. — Fichte redete von intellectueller Anschauung, welche als eine idealistische Ekstase der Phantasie angesehen wurde, welche den Unterschied zwischen Denken und Wissen aufhebe. So sehr seine neue Religionslehre den Mysticismus zu begünstigen schien, so erklärte er sich doch dagegen.

8) Neuer Mysticismus poetisch-phantastischer Art. Schlegel, Novalis, Schleiermacher (Reden über Religion, erste Auflage) dessen Nachbeter das Spiel mit Gefühlen in ein Spiel mit Worten ausarten liessen.

Ueberzeugung.

Der Mensch hält etwas für wahr, entweder um eines individuellen Grundes wegen, namentlich aus dunkelm Gefühl, dann entsteht die oft getäuschte Ueberredung; oder um eines allgemeinen Grundes willen, dann erhält man eine begründete, eine gesezmässige Ueberredung, d. i. Ueberzeugung. Zu ihr führen Beweise, zur Ueberredung nur Scheinbeweise.

Ist unser Fürwahrhalten unvollständig, so kommen wir nur bis zur Wahrscheinlichkeit, gewinnen nicht mehr als ein Meinen.

Ist es dagegen vollständig, so bringen wir es bis zum höchsten Grade der Gewiſsheit, d. i. bis zur Wahrheit, so nennen wir unser Fürwahrhalten, Wissen, d. i. die Ueberzeugung einer vollständigen Erkenntniſs, deren Gegenstand durch sinnliche Anschauung erkannt werden kann. So wissen wir um alle Erfahrungs- oder Natur- Kenntniſs. Die Welt dieser Erkenntnisse ist die Sinnenwelt, deren Inhalt uns die Anschauung liefert. Hier ist Alles bedingt durch den Verstand.

Die Ueberzeugung davon, daſs etwas in den ursprünglichen Gesezzen des Subjects überhaupt unmittelbar gegründet sey, ist allgemeingültig. So das Wissen. So wissen wir die ganze Moral.

Glaube.

Der ächte Glaube wurde oft verkannt, verkannt in seinem Ursprunge, verkannt in seinem Wesen und Geiste. Man hielt ihn für etwas Mittheilbares nicht allein, sondern sogar Erzwingbares, — ohne zu ahnden, daſs Freiheit das Element sey, in dem er lebe, und daſs er den Gegenständen, denen er vertraut, freiwillig sich weihe, mithin durch die zarteste und innigste Nothwendigkeit gedrungen. Andre sezten ihn dem Wissen nach, ob er gleich nur eine andre Art (nicht Grad) der Ueberzeugung, und ein eben so uneingeschränktes Fürwahrhalten ist. Die Meisten verkannten die Eigenthümlichkeit seiner Natur wie seines Wirkungskreises.

In dem unermeſslichen Systeme alles Wirklichen gibt es zahllose Ordnungen des Seyns, die jedoch gewisse Classen, oder mehrere Ganzen mit abgeschlossener Einheit bilden. Sofern diese wesentlich verschieden sind, fordert auch eine jede dieser Classen einen eignen Sinn, und ein eignes Streben, um in ihrer Wirklichkeit aufgefaſst zu werden. Dieser Sinn kann verschiedene Namen erhalten, aber er kann innerhalb seiner Sphäre verschiedene Grade annehmen, — von der blossen reinen Empfänglichkeit bis zu einem immer thätigern, immer mehr sich hinneigenden, und den Gegenstand sich an- und zueignenden und eingestandenen Bedürfniſs.

Die Welt nun, die dem Wissen vorliegt, ist die Sinnenwelt — die Welt des Endlichen, denn alles Wissen ist objectiv oder ist an diejenigen Gegenstände gebunden, welche in der Erfahrung gegeben sind im Raum und in Zeit, in der Anschauung. Wir wissen um diese Welt.

Diejenige Welt dagegen, die uns der Glaube öfnet, ist die Welt, nicht der Anschauung, sondern der Ideen, also des übersinnlichen Unbedingten, Freiern und Ewigen. Glaube ist daher das innigste Entschiedenseyn eines Uebersinnlichen, und seiner absoluten Realität, also ein thätiges Ergreifen des unwandelbaren Seyns in dem veränderlichen Wechsel der Erscheinungen. Darum ist der Glaube etwas Religiöses und einzig in der Religionslehre läſst man es zu, daſs Jemand sich schlechthin auf seinen Glauben berufe. Der Mensch, welcher mit sich wirklich einig ist, sey es durch unverdorbene Natur oder reine Freiheit, ist nicht blos empfänglich für den Glauben, sondern Glaube ist für ihn nothwendig. Glauben muſs der moralische Mensch, wie der physische athmen. Er muſs den Ideen jener höhern Weltordnung, welche dem Glauben gewiſs ist, nothwendige Realität zuschreiben kraft seines eigenen Wesens. Eben daher kann er über diese zu seiner Natur wesentlich gehörigen Beschaffenheit gar nicht weiter grübeln. Aus dieser innern Nothwendigkeit des Glaubens aber folgt, 1) daſs er etwas Ursprüngliches, 2) etwas Unverlierbares sey.

1) Er ist etwas Ursprüngliches, d. h. er wird nicht erst an- oder eingebildet, sondern er ist eben so da wie die Freiheit. Je mehr der Mensch daher diese Freiheit inne wird, je wahrhaft freier, d. h. durch die niedere Aussenwelt unbestimmbarer er ist, desto inniger glaubt er. Man nennt daher den Glauben eine Sache des Herzens, weil er so tief in uns wurzelt als das Gefühl, — das Gefühl einer unbedingten Zuversicht, die kein Zweifel aufheben kann. Auch ist er seiner Anlage nach allgemein. Daſs nicht alle Menschen glauben, ist ein blosser Schein. Vielmehr glauben alle, aber nicht alle recht, noch alle an das Rechte. So wie alle Menschen zur Consequenz fähig, die meisten aber dennoch inconsequent sind, weil sie ihr Vermögen dazu nicht naturgemäſs entwickeln, so auch hier. Niethammer nannte daher schon den Glauben ein allgemein subjectives Fürwahrhalten, ja ein subjectives Wissen, um anzudeuten, daſs es in Rüksicht auf die Gewiſsheit der Ueberzeugung einer objectivgültigen Ueberzeugung an die Seite gestellt zu werden verdiene. Allein besser heiſst er ein ursprünglich subjectives Fürwahrhalten, was nicht wie das Wissen von aussen hineinkommt, sondern da war und ist vor allem Wissen.

2) Eben daher ist der Glaube etwas Unverlierbares, nemlich in seinem Wesen; denn die zufälligen Formen, die veränderlichen Darstellungen desselben im Leben, die verschiedenen Beziehungen desselben im Erkenntniſsvermögen — sie können, ja sie müssen dahin schwinden, ohne daſs der tiefere Herzensglaube deshalb sinke. Ja selbst in den falschen Formen liegt doch immer die Grundform noch zum Grunde; daher kann auch der Ungläubigste und der Verzweifelnde nicht allen Glauben verlieren, denn er kann nur sein äusseres Daseyn, nicht sein innerstes Leben vernichten. Es bleibt also dabei: — der Glaube ist ewig, — so ewig als die Welt, der er gehört.

Wohl aber nimmt der Glaube des Menschen verschiedene Formen an, welche sich richten nach den verschiedenen Quellen in den Subjecten, aus denen er hervortritt. Er nimmt nemlich immer Etwas an von dem herrschenden Charakter jedes Menschen, dem theoretischen wie dem praktischen.

Die einzige ächte Grundform des wahren ächten Glaubens ist der Gewissensglaube — d. i. die religiöse Form, die des sogenannten Herzensglaubens. Er ist ein Allglaube, und zwar an die innerste Realität des Idealen, mithin auch an die Realisirung desselben, d. i. des himmlischen Sinnes, oder des Reichs Gottes im Innersten des Menschen. Dem Gewissenhaften ist es Religion, d. i. Angelegenheit des sich über das Irdische erhebenden Herzens an die Menschheit zu glauben, d. i. nicht sowohl an die Menschen und ihr äusseres Wort und Leben, sondern an ein in ihnen lebendes Göttliches, und Ewiges, auch wenn es nicht eben in ihnen herrschend oder vorherrschend wäre. Eben dieser Glaube ist es, der auch die oft von den Erscheinungen getäuschten, von den Menschen betrogenen Menschen im Geheimen leitet und dringt, immer wieder zu glauben an Natur und Menschheit, d. h. sich wieder emporzurichten aus seinem Pflanzenleben zu dem sich immer gleichen Geiste in der Natur wie in den Menschen. Er ist es, welcher rastlos lebendig und thätig erhält, doch mehr still, als geräuschvoll. Er ist der Vereinigungspunct aller reinmenschlichen Bestrebungen und Hofnungen; daher hier die ächte Glaubenseinigkeit. Dieser reinste und ideale Glaube ist schon oft, wo er auf die Menschheit ging, ein schöner genannt worden, doch in seiner unmittelbaren Richtung auf das Göttliche und Unendliche, in dem und durch das

er lebt, ist er wahrhaft erhaben. Beseelte dieser Glaube alle Menschen, so würden Geist und Wille des Menschen in ihrem glänzendsten Siege über die Beschränktheit und Trägheit erscheinen, welche die grosse Langsamkeit menschlicher Fortschritte zu verantworten hat.

Die Formen, in welche sich der gemeine Glaube der Menschen theils halb verirrt, theils ganz verliert, sind:

1) Glaube an das objective Seyn des einzelnen Sinnlichen oder Endlichen nach dem Maasstabe des praktischen Brauchbaren, das ist der Kinderglaube wie der gemeine Volksglaube, oder der gemeine historische Glaube, — angeregt von der Trägheit, daher ein Trägheitsglaube, — unterstüzt von derjenigen Unerfahrenheit, welche nicht etwa blos allen schlechten Menschen traut, sondern auch in den Guten noch nicht durch reine Erfahrung die ewige Einheit in ihnen zu verstehen vermag. Im Kinde ist er noch mehr Auctoritätsglaube als Trägheits- oder gar Gewohnheitsglaube. Das Kind hat Zutrauen und Ehrfurcht gegen das Beispiel Aelterer und Edlerer.

Die Täuschungen des kindlichen Glaubens sind unschädlich, so lange sie blos unwillkührlich bleiben. Doch sie werden verderblich, so bald sie willkührlich, also über die Zeit des natürlichen Blödsinns des Kindes festgehalten werden. Dann erscheint der bösartige Trägheitsglaube. Hier ist Abneigung vor der innern Thätigkeit. Hier wird der Glaube dem Menschen theuer, weil er bequem, weil er alt, weil er ein stehender Buchstabe ist.

Das ist der Glaube, der keine Früchte bringt, geistlos und thatlos zugleich.

2) Glaube an das objective Seyn des Subjectiven. Hier hat zwar die Selbstanschauung begonnen, aber die Trägheit nicht aufgehört. Mit ihr zugleich übernimmt seine Leitung die Phantasie. Sie läſst das seinem Wesen nach Uebersinnliche erscheinen in der Sinnenwelt, gibt dem Geiste Körper, dem Ewigen Stunden, dem Unaussprechlichen Sprache. Dieser Glaube ist also Offenbarungsglaube und Wunderglaube, wie jeder Glaube, aber nur mit Phantasietäuschungen verbunden, also übermässiger Glaube, d. i. Aberglaube, oder Ueberglaube, — erzeugend die Fertigkeit im Glauben, d. i. Leichtgläubigkeit, und die pedantische Anhänglichkeit an seinen Buchstaben, d. i. Glaubens-Eifer, nicht über das Wesen der Religion, sondern über ihr Symbolum.

3) Glaube an das subjective Seyn (Subjectivität) des Objectiven. Nun wird der Glaube aus dem Kreise des Herzens herausgerissen und muſs unter der Herrschaft des jezt seine Leitung übernehmenden Verstandes die Unendlichkeit seiner Gegenstände in die Endlichkeit der Begriffe und der Schulen übertragen lassen. Darum wird er so begränzt wie das Wissen, oder vielmehr so ausschweifend, wie das falsche, Alles bestimmende, kühne, dogmatische Wissen. So entsteht neben dem blinden Glauben an die Allmacht seiner Kraft in ihrer egoistischen Stärke auf der einen Seite eine entscheidende und den ursprünglichen freien Glauben einschränkende und einförmig machende Glaubenslehre, und auf der andern eine Erklärung des gemeinen Glaubens für Irrglauben, und eben dadurch eine Starkgeisterei des Unglaubens, d. h. des dogmatischen Entscheidens und Absprechens über Nichtdaseyn und Nichtwirken des Unendlichen im Endlichen.

Nach diesen Verirrungen kehrt der Mensch endlich zurük

4) zu dem Glauben an die Zusammenstimmung des Objectiven und Realen mit dem Subjectiven und Idealen. Das ist der Glaube der Alles einenden Vernunft und des Alles ordnenden Gewissens, ein Glaube an die unfehlbare Evolution des Idealgesezzes im Realen, an das unendliche Bestehen der ewigen Gedanken in dem Leben der Welt. Dieser wahre Glaube ist entweder ahndend das Göttliche oder hoffend das Unsterbliche. Sofern er ein blosses Gefühl ausmacht der Anerkennung des Ewigen, welches im Endlichen sich immer mehr enthullt, sofern ist er Ahndung, die also nicht, wie Fries sagte, eine Synthesis des Wissens und Glaubens, sondern nur einen auf die zukünftige Zeit gerichteten Glauben, der jedoch eben sowohl fürchtend als hoffend seyn kann, ausmacht. Wenn man also richtig (mit Fries) die endliche Natur als eine Erscheinung des Ewigen betrachten darf, weil wir in dem Weltganzen die Gesezze des Ewigen finden, so entsteht daraus kein mystisches, sondern ein ästhetisches Gefühl, d. h. ohne alle Beimischung sinnlicher Reize werden die ästhetischen Ideen der Schönheit und Erhabenheit in die Natur als einen zwekmässigen Gan-

zen übergetragen und eine von sinnlicher Rührung freie Andacht erzeugt.

Noch entschiedener als die Ahndung ist die Hofnung. Zwar ist auch sie ein Vorgefühl, aber doch ein bestimmteres, daher immer angenehm, immer zuversichtliche Erwartung einer unendlichen Erweiterung unsers Daseyns, gestüzt auf den Trieb zum Idealen und geleitet durch das Vertrauen zu dessen Realisirung.

Die Furcht wekt Aberglauben und Abneigung, die Hofnung stärkt den Glauben und die Liebe; die Furcht drükt nieder und hält niederwärts, Hofnung erweitert und erhebt das menschliche Herz, gibt wahren Muth zu Andern wie zum unsterblichen Seyn.

Auch das Hoffen sey unbestimmt, weil es unendlich ist, — jedoch nicht unbestimmt in Hinsicht auf den Grund, sondern nur auf den Erfolg; mithin kein leeres, grundloses Wünschen, aber auch kein an Einen Zeitpunct gebundenes Hoffen. — Alle Hofnungen fassen ist entweder Leichtsinn oder Uebermuth, seine einzige Hofnung aufgeben ist Verzweiflung am Leben, wie an der Tugend.

In demselben Bewuſstseyn, in welchem Wissen und Glaube zugleich und vereint bestehen, wird der Glaube schwächer, denn das Wissen besiegt ihn. Zudringlich und mit Macht zu sich hinreissend zart ist der Glaube und still sein Wirken.

Es bedarf so keiner Apologie des Glaubens ausserhalb der graden Darstellung des rechten, des ächten, reinmenschlichen, stillen Glaubens, welcher

nie Stükwerk ist wie ewig das Wissen. Alle sogenannte Vorzüge des Wissens bestehen blos in den Eigenthümlichkeiten seiner Sphäre, welche die sinnliche Anschauung begreift.

Der Glaube ist kein Lückenbüsser eines Räsonnements über den moralischen Menschen, sondern er ist ursprünglich da, wie das Herz nicht blos neben dem Gehirn, sondern sogar vor ihm entstand. Allein man hüte sich nicht blos vor einem falschen Glauben, sondern auch vor der Falschheit im Glauben. Der Grund aller Wahrhaftigkeit ist die Gewissenhaftigkeit, des von aller Verstellung entfernten Charakters, dieser Seelen erhebenden und rührenden Erscheinung. „Wer sich also sagt und selbst beredet, er glaube, ohne auch nur einen Blik in sich selbst gethan zu haben, ob er sich in der That dieses Fürwahrhaltens oder auch eines solchen Grades desselben bewuſst sey, der lügt. Religiöse Bekenntnisse also, blind und äusserlich abgelegt, noch dazu als Erwerbmittel angesehen, können daher leicht eine Falschheit in die Denkungsart des gemeinen Wesens bringen“ (Kant verm. Schriften 3, S. 171.). Daher täusche man nicht mit diesem innersten Zeugen für die heilige Wahrheit, und gebe keine Andern vor, als dessen man sich bewuſst ist. Der Staat sollte daher zunächst fordern nur Lehrbekenntnisse, nicht Glaubensbekenntnisse, am wenigsten von solchen, deren Charakter noch nicht fest und geprüft war! Leider gelangen daher in der That nur wenige Menschen zum Glauben.

Gleichgültigkeit ist Zustand, Indifferentismus ist Denkart. Die Gleichgültigkeit ist also der Zustand, wenn auch nicht grade oder sogleich der vollen Unempfänglichkeit, die nicht einmal eine Ahndung von dem Werthe oder Unwerthe eines Gegenstandes und seiner Gültigkeit hat, doch der schwächern oder geschwächten Empfindlichkeit, die das Mehrgeltende noch nicht unterscheiden kann oder mag von dem Mindergeltenden, also auch übersinnliche Güter noch nicht messen mit sinnlichen, mithin auch ein Zustand matter oder ermattender Theilnahme und Beachtung.

Diese Gleichgültigkeit scheint in ihrer unbesinnlichen Lage des Uebersinnlichen mit dem Sinnlichen gleichgeltend; doch es kann dies seiner Natur nach nur ein Schein seyn, so wie sich über die wirkliche gleiche Geltung dieser ganz divergirenden Gegenstände im Innersten eines Menschen nie absprechen, sondern erst aus vielseitiger Beobachtung blos vermuthen läſst. Eine solche Gleichung kann überdies verschiedene Richtungen nehmen. Sie kann die Tugend, sie kann die Religion betreffen, und zwar wieder blos ihre Formen, die äussern, oder auch zugleich ihren Geist, die innern. Sie kann eben sowohl eine scheinbare als eine wirkliche, eine bedingte wie eine unbedingte seyn.

Nun lassen sich mehrere Arten einer solchen Gleichgültigkeit, und zwar vier denken:

1) Gleichgültigkeit des Gefühls, oder Nichtbedürfnisses, welche von keinem moralischen Bewuſstseyn auf den Reiz so erhabener Aufgaben geleitet, von dem Gewissen nicht dahin getrieben wird, der moralischen oder religiösen Bestimmung des Menschen gewiſs zu werden.

2) Gleichgültigkeit der Unwissenheit, welche die Zwecke der moralischen und religiösen Anlage im Menschen nicht kennt, oder nicht auffaſst, oder nicht begreift und durchdringt, oder nur einseitig oder halb bemerkt.

3) Gleichgültigkeit der Vielwisserei, welche, von Meinungen befangen, nicht daran kommen kann, bei jenen Gegenständen mit uneingenommenem und durchaus besonnenem Gemüth zu verweilen, welche durch enggeistige Vorurtheile oder sogar durch sophistische Kunstgriffe die reine Betrachtung entstellt und verwirrt.

4) Gleichgültigkeit des Vorsazzes, welche absichtlich jedes Nachdenken, geschweige jedes Selbstdenken über jene Angelegenheiten verschmäht oder beseitigt.

Indifferentismus ist die entschiedenere Denkart, welche den Unterschied zwischen jenen übersinnlichen Ideen und Gütern, und zwischen der gemeinen Natur und der äussern Nothwendigkeit nicht anerkennt, ja sogar für unerweislich oder überflüssig erklärt. Ein solcher Indifferentismus erscheint 1) noch unausgebildet in der blossen praktischen Maxime, welche überall ein Spiel des Zufalls annimmt; 2) vollendeter in der theoretischen Lehrmeinung, welche es als Princip aufzustellen die Dreustigkeit hat, daſs die Tugend oder die Religion an sich für den Menschen, ohne eigenthümliches, ursprüngliches und höheres Interesse sey. Hierher gehört der moralische Skepticismus und der sogenannte Antimoralismus. Das Factum eines universalen und absoluten Moralismus ist mehr als zu bezweifeln. Eine absichtliche Bestreitung der Moralität würde schon die Anerkennung eines Moralgesezzes voraussezzen. — Es gibt überhaupt mehr momentane Schwäche, obgleich nicht ganz unverschuldete, der Gleichgültigkeit und Achtlosigkeit, als einen habituellen, mehr als passiven, noch allerdings mehr selbst verschuldeten Indifferentismus. Hier wäre absichtliche Unterdrückung aller mit der übersinnlichen Welt uns verknüpfenden Gefühle zu denken. Die tiefste Erniedrigung in der Gleichgültigkeit einer kalten Bosheit wird sich nicht auffinden lassen, sondern nur Annäherung. Dahin muſs insbesondere der immer lauter werdende und zudringliche Egoismus des Zeitalters gezählt werden, welcher ohne alle Zartheit gegen fremde Gefühle ist und ihrer spottet. Dabei will eine solche Denkart viel wissen, obgleich ihr Wissen ein erbärmliches heissen muſs.

Mit den Indifferentismus kann die Beobachtung und Erfüllung religiöser Gebräuche bestehen. Daher läſst sich hieraus nicht weiter schliessen.

Das reine Interesse erstrekt sich seltner bis zur fremden Theilnahme an dem Uebersinnlichen. Man fragt Andre nach ihrer Glaubensform und Glaubenslehrweise, aber bis zu der Theilnahme an dergleichen religiösem Sinne gelangt man nicht. Ueberhaupt aber würde die Religion minder gleichgültig

behandelt werden, wenn mehr Sinn für Ideen und weniger falsche Bildung vorhanden wäre. Wer die Religion ganz hinabzieht in die Sphäre des Verstandes, dem wird die schöne Freiheit eines frommen Herzens entfliehen.

Hier zeigt sich was der Unglaube sey. Wenn der Aberglaube ein Sinnliches für das Uebersinnliche selbst hält, so hält der Unglaube das Uebersinnliche für eine Erdichtung, oder wenigstens für etwas uns nichts Angehendes, unser Selbst nicht Befriedigendes.

In dem Alter der Einfalt des guten Herzens bleibt der Uebergang zu dem wahren Glauben, der es im Innersten ist, leichter als in dem Alter der Verfeinerung. Hier wird ein Streben nöthig, durch welches der Glaube belebt und gewonnen werde. Und hier sind Mittel vorhanden, ohne die es nicht möglich ist, den Glauben zu begründen. Moralität und das Interesse dafür darf nicht fehlen; denn das Bewuſstseyn, welches über Recht und Unrecht aussagt, begründet die religiöse Ueberzeugung. Losreissen muſs der Mensch sich vom Sinnenkreise, um das Seyn nicht im irdischen Daseyn zu wähnen; denn wer das Nichtige und Unzureichende der irdischen Dinge kennt, der rettet sich zur religiösen Ueberzeugung. Dabei aber fasse der Mensch Vertrauen gegen sich, vertraue der eignen Kraft, damit er an fremde glaube.

Die Religion an sich ist keines Menschen, keines Volks Eigenthum; ihr Eigenthum nennen sie alle Menschen und Völker. Wo aber die Religion in Doctrin übergeht, da entsteht Orthodoxie und

Heterodoxie. Das Wesen von jener besteht in der Uebereinstimmung einer Denkart und Lehre mit der öffentlichen Religion, die sich dem Nationalcharakter anpaſst und zur doctrinalen Ueberzeugung geworden ist. Heterodoxie drükt dann jede Abweichung von derselben aus, besonders wenn damit ein Halten an einer Lehre verbunden ist, durch welche die öffentliche Religion bedroht wird, entweder Schaden zu erleiden, oder sogar aufgelöſst zu werden.

Inhalt.

Seite
Einleitung 183
Erster und lezter Religionsunterricht 184
Bedürfniſs und Zwek der Religionsphilosophie 185
Methode der Darstellung 187
Werth und Würde 188
Schwierigkeiten derselben 188
Geschichtliche Rükblicke 191

Allgemeine Religionsphilosophie.

Idee der Religion 228
Ursprung der Religion 230
— psychologische Entstehungsart 230
— als freies Erzeugniſs 237
Religiosität 239
Religion und Philosophie 240
Religion und Moral 244
Religionslehre der religiösen Ideen 247
Freiheit — Seyn und Nichtseyn 248

Seite
Idee des Göttlichen 258
Was soll das Göttliche seyn? 262
Ist Gott wirklich? 274
Idee des Ewigen 286
Was soll Unsterblichkeit seyn? und ist sie? 302

Besondere Religionslehre. Religiöse Anthropologie.

Erkenntniſsquelle der Religion 311
Mysticismus 311
Arten der Ueberzeugung 318
Glaube 318
Glaubensformen 322
Gleichgültigkeit und Indifferentismus 328
Orthodoxie 331

193C25 I 7
Carus
Nachgelassene werke

COLUMBIA UNIVERSITY
0032143460